Intérêt particulier et intérêt général à l'époque des Lumières

Nicolas Hanouille

▶ **To cite this version:**

Nicolas Hanouille. Intérêt particulier et intérêt général à l'époque des Lumières. Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2012. Français. NNT : 2012MON30090 . tel-01147445

HAL Id: tel-01147445
https://theses.hal.science/tel-01147445

Submitted on 30 Apr 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PAUL VALERY – MONTPELLIER III

ÉCOLE DOCTORALE 58

DOCTORAT DE L'UNIVERSITE PAUL VALERY – MONTPELLIER III

Discipline : **Philosophie**

THESE

Présentée et soutenue publiquement par Nicolas HANOUILLE

le 18 décembre 2012

Intérêt particulier et intérêt général à l'époque des Lumières

Thèse dirigée par Jean-Louis LABUSSIERE

Jury :

M. Bertrand BINOCHE (Professeur – Université Paris I)	Rapporteur
M. Claude GAUTIER (Professeur – ENS Lyon)	Rapporteur
M. Jean-Louis LABUSSIERE (Professeur – Université Montpellier III)	Directeur de thèse
M. Luc VINCENTI (Maître de conférences – Université Montpellier III)	Examinateur

Résumé : L'État de droit se présente comme un ensemble de règles juridiques qui limite la puissance souveraine et préserve les droits individuels. Avant que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 n'acquière en France une véritable autorité constitutionnelle, la loi naturelle légitimait le politique. Si Rousseau a donné à la loi un fondement philosophique avec la volonté générale, Montesquieu a accordé à la concurrence une fonction primordiale dans la reconnaissance conjuguée de la liberté et de la propriété des hommes. A cette époque, l'économie donnait à l'intérêt particulier une importance toute nouvelle et la concurrence entre les hommes devenait même un modèle pour l'organisation politique. Alors que Montesquieu et les économistes associent l'autorité du souverain et l'expression libre de l'intérêt particulier, la société doit reposer d'après Rousseau sur le droit politique. Si les philosophies de Montesquieu et de Rousseau se rejoignent sur les questions du respect de la liberté et de la sûreté des personnes, l'une détaille les principaux modes d'organisation politique et prescrit de limiter la puissance de l'exécutif, l'autre pose la toute-puissance du souverain. Cependant, l'histoire des différents apports philosophiques, anthropologiques, économiques et juridiques du XVIIIe siècle permet de nuancer, sans les diminuer, leur influence politique sur les thèmes de l'intérêt particulier et de l'intérêt général, tels qu'ils sont aujourd'hui discutés, en France, par des juristes.

Abstract : The Rule of Law is a group of legal rules which limit the sovereign power and preserve the individual rights. Before the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen of 1789 established a genuine constitutional authority in France, the natural law legitimized politics. At that time, the economy gave to the interest more importance to individual interest and competition between men became a model for the political organization. While Montesquieu and the political economists combine sovereign authority and the self-expression of the vested interest, Rousseau founded society on political right and identified the general will as the guiding principle of political acts. If political philosophers Montesquieu and Rousseau agreed on the respect of freedom and the safety of people, the former detailed the main methods of political organization and called for a restriction of the executive power while the latter confirmed the all-mighty sovereign. The history of the different philosophical, anthropological, economical and legal inputs allows us to moderate the political influences of Montesquieu and Rousseau on the main themes of vested interest, general interest - discussed nowadays in France by legal experts - without reducing them.

Introduction..... 7
1 La légitimité naturelle de l'intérêt particulier..... 14
1.1 La loi naturelle et la nature des choses..... 14
1.1.1 L'organisation de la société et des êtres naturels qui la composent.....14
1.1.1.1 La société et les individus..... 14
1.1.1.2 La volonté des hommes.....20
1.1.1.3 Les limites de l'action 27
1.1.2 Le développement des passions.....33
1.1.2.1 La puissance des passions..... 33
1.1.2.2 L'intérêt comme passion.....38
1.1.2.3 L'intérêt non identifiable à l'action.....46
1.1.3 Le bonheur comme pente naturelle.....53
1.1.3.1 Le bonheur recherché 53
1.1.3.2 Le bonheur social..... 60
1.1.3.3 L'amour-propre et l'ordre politique..... 67
1.2 L'intérêt et l'autorité ou le paraître et l'être en politique..... 74
1.2.1 Définitions chrétienne et politique de l'intérêt.....74
1.2.1.1 La maîtrise du soi..... 74
1.2.1.2 La critique du pouvoir de l'Église..... 80
1.2.1.3 L'instrumentalisation des intérêts au profit du gouvernant.....86
1.2.2 Analyse et prescription des actions individuelles.....93
1.2.2.1 L'intention du sujet et le pacte social..... 93
1.2.2.2 Le désir d'expression du sujet.....101
1.2.2.3 Les modalités de contrôle des actions individuelles.....107
1.2.3 La politique du détournement de l'intérêt.....115
1.2.3.1 La séduction du pouvoir et ses limites..... 115
1.2.3.2 La multitude des intérêts..... 121
1.2.3.3 Des intérêts particuliers soumis au plus fort d'entre eux.....127
1.3 Une dernière conversion de l'intérêt : la conception dite économique.....132
1.3.1 L'intérêt signe l'individualisme et la difficile unité politique.....132
1.3.1.1 L'économie, la religion chrétienne et la morale.....132
1.3.1.2 L'individu, la foi en la société..... 138
1.3.1.3 L'intérêt de la nouvelle économie 146

1.3.2 L'intérêt nécessairement économique..... 154
1.3.2.1 Juguler la concurrence.....154
1.3.2.2 L'action économique de l'État et les intérêts particuliers.....160
1.3.2.3 Les manières et l'économie..... 166
1.3.3 L'intérêt particulier est naturel et matérialisé par des lois humaines.....174
1.3.3.1 La propriété ou le support idéologique du droit naturel.....174
1.3.3.2 La physiocratie ou la reconnaissance des lois économiques naturelles.....179
1.3.3.3 L'intérêt et l'impôt..... 188
2 La détermination de l'intérêt particulier et de l'intérêt général par le pouvoir politique.....194
2.1 La constitution de l'intérêt particulier..... 194
2.1.1 La corrélation entre l'économie et la sécurité.....194
2.1.1.1 L'émergence du goût de l'enrichissement 194
2.1.1.2 L'économie et l'intérêt général 201
2.1.1.3 La sensibilité en question 208
2.1.2 L'association et la loi.....214
2.1.2.1 De la détermination négative à l'expression claire de la sociabilité.....214
2.1.2.2 La loi et les droits.....219
2.1.2.3 L'organisation des pouvoirs et la distinction entre lois politiques et lois civiles chez Montesquieu.....225
2.1.3 La constitution d'un équilibre des volontés particulières.....234
2.1.3.1 La liberté et la sécurité du système politique 234
2.1.3.2 L'égalité source de l'équilibre politique 240
2.1.3.3 Volontés particulières et communication 248
2.2 La volonté générale et l'intérêt commun.....256
2.2.1 La volonté générale en puissance.....256
2.2.1.1 La constitution de la volonté générale chez Rousseau.....256
2.2.1.2 La constitution de la volonté générale chez Diderot..... 262
2.2.1.3 La question de la réversibilité de la volonté générale.....267
2.2.2 L'intérêt naturel sublimé par la volonté générale.....275
2.2.2.1 L'intérêt bien entendu.....275
2.2.2.2 Intérêt général, liberté et conservation de soi.....291
2.2.3 La manifestation de la volonté générale..... 299
2.2.3.1 Le gouvernement et le souverain..... 299

2.2.3.2 La loi selon Rousseau 305
2.2.3.3 L'ordre civil..... 311
2.3 L'intérêt général selon les différents régimes politiques.....317
2.3.1 Quelques régimes politiques et leur détermination de l'intérêt général.....317
2.3.1.1 L'aristocratie ou le régime dominant au XVIIIe siècle 317
2.3.1.2 L'intérêt général passe par la mise en commun de la chose politique 324
2.3.1.3 La démocratie comme modèle de participation 332
2.3.2 Le pouvoir de décision.....338
2.3.2.1 Le parlement 338
2.3.2.2 Le gouvernement.....346
2.3.2.3 Le Prince..... 353
2.3.3 La force du texte 360
2.3.3.1 La constitution.....360
2.3.3.2 La représentation et l'intérêt : l'exemple polonais 367
2.3.3.3 Philosophes et jurisconsultes 372
3 La volonté de constituer l'intérêt général..... 378
3.1 Le caractère général de la loi.....378
3.1.1 Le sens de la loi.....378
3.1.1.1 La recherche de l'adhésion à la loi..... 378
3.1.1.2 La force du droit : le droit pénal.....383
3.1.1.3 L'autorité de la loi.....389
3.1.2 Entre la recherche d'un principe fondateur du juste et l'ordre juridique positif.....397
3.1.2.1 Le fondement du juste 397
3.1.2.2 La justification des lois humaines..... 401
3.1.2.3 La nécessité d'assurer l'ordre social.....406
3.1.3 L'éducation et l'adoucissement des mœurs..... 413
3.1.3.1 Conditions de la perfectibilité..... 413
3.1.3.2 La dénaturation en acte..... 418
3.1.3.3 L'apprentissage de la sociabilité.....424
3.2 L'ordre intérieur..... 429
3.2.1 L'éducation civique..... 429
3.2.1.1 L'inégalité naturelle et l'égalité civile.....429
3.2.1.2 La transmission du savoir en droit..... 434

3.2.1.3 L'éducation proprement dite....439
3.2.2 Le goût de l'intérêt général....444
3.2.2.1 La question du despotisme....444
3.2.2.2 L'harmonie bourgeoise....449
3.2.2.3 Le nouveau catéchisme et la fête du peuple....454
3.2.3 La mise en lumière progressive des intérêts collectifs....460
3.2.3.1 Les limites du projet en fait....460
3.2.3.2 Le devoir de limiter l'expansion des lumières....465
3.2.3.3 Le bonheur est-il envisageable ?....469
3.3 La frontière entre l'intérêt général et l'intérêt de l'État se déplace....475
3.3.1 L'État, les terres nouvelles, l'outre-mer....475
3.3.1.1 Civilisation, voyage, monde nouveau....475
3.3.1.2 Nouveaux peuples, nouveaux sujets....480
3.3.1.3 L'espace ouvert du commerce....485
3.3.2 La guerre et la colonisation....491
3.3.2.1 L'autonomie et la raison de l'affrontement....491
3.3.2.2 Le redoublement ou la régression de la lutte au sein de l'État....496
3.3.2.3 L'homme moderne et sa condition....501
3.3.3 L'intérêt général à l'épreuve du droit public....507
3.3.3.1 Le modèle de la volonté générale en droit public selon Rousseau....507
3.3.3.2 Les limites de l'art d'instituer....512
3.3.3.3 La mise en scène critique du projet des Lumières....517
Conclusion....524
Bibliographie....531

Introduction

Les démocraties contemporaines se caractérisent par la garantie qu'elles apportent aux libertés individuelles et se distinguent entre elles, notamment, par l'intervention plus ou moins grande de l'État dans les rapports économiques et sociaux. Le droit s'affirme par conséquent comme le mode de régulation de l'organisation politique de tel ou tel pays. Et l'autorité des juristes ou des praticiens du droit provient tout autant de l'effacement du politique que de la subordination du principe de légitimité à celui de légalité. Sans doute, la protection de l'individu est devenue la fin de l'organisation politique de notre époque mais l'intervention de l'État accroît dans le même temps sa puissance. Aussi la contradiction mérite d'être déliée par le recours à des principes qui délimitent précisément ce que peuvent attendre les individus de l'organisation politique et les règles que cette dernière doit respecter pour ne pas se réduire à un simple État de police. Dans ce cas, l'État fait du droit un simple instrument sur lequel l'administration dispose d'une totale maîtrise, sans être tenue au respect de normes supérieures : « l'autorité administrative peut, d'une façon discrétionnaire et avec une liberté de décision plus ou moins complète, appliquer aux citoyens toutes les mesures dont elle juge utile de prendre par elle-même l'initiative en vue de faire face aux circonstances et d'atteindre à chaque moment les fins qu'elle se propose »[1]. C'est la raison pour laquelle la doctrine de l'État de droit s'est accompagné d'une construction du droit administratif, conçu comme moyen de renforcer les garanties des administrés. Si une approche positiviste du droit administratif met en évidence ce qu'est la puissance de l'État, elle ne renseigne pas sur ce que peut l'État de droit. Mais la connaissance des règles de droit à appliquer permet de mieux cerner comment l'État peut agir en respectant les prérogatives des citoyens[2]. Or, parmi les principes de référence du droit public français, l'intérêt général assure une justification essentielle de l'action publique, allant jusqu'à limiter d'autres principes fondamentaux tels que l'égalité ou la fraternité des citoyens. Cependant, l'histoire du syntagme semble montrer que le principe de droit public ne recoupe pas parfaitement le concept ou le discours politique tenu sur l'intérêt général[3].

Dans un rapport rédigé à l'occasion de son bicentenaire, le Conseil d'État reconnaissait qu'il n'existe pas à proprement parler de définition stricte de l'intérêt général. On retient semble-t-il deux grandes acceptions dans l'histoire de ce concept. « L'une, d'inspiration utilitariste, ne voit

1 Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, Sirey, 1920, rééd. CNRS, 1985, p. 488

2 J. Chevallier, « Le droit administratif entre science administrative et droit constitutionnel », dans *Le droit administratif en mutation*, Paris, PUF, 1993, p. 11-40

3 F. Saint-Bonnet, « L'intérêt général dans l'ancien droit constitutionnel », dans B. Mathieu et M. Verpeaux, *L'intérêt général, norme constitutionnelle,* Paris, Dalloz, 2007, p. 9-21

dans l'intérêt commun que la somme des intérêts particuliers, laquelle se déduit spontanément de la recherche de leur utilité par les agents économiques. Cette approche laisse non seulement peu de place à l'arbitrage de la puissance publique mais traduit une méfiance de principe envers l'État. L'autre conception, d'essence volontariste, ne se satisfait pas d'une conjonction provisoire et aléatoire d'intérêts économiques, incapable à ses yeux de fonder durablement une société. L'intérêt général, qui exige le dépassement des intérêts particuliers, est d'abord, dans cette perspective, l'expression de la volonté générale, ce qui confère à l'État la mission de poursuivre des fins qui s'imposent à l'ensemble des individus, par-delà leurs intérêts particuliers »[4]. D'après certains juristes publicistes, la seconde acception se serait imposée en France comme l'héritage de Rousseau et de la Révolution française. A cet égard, l'article 6 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen définit la loi comme « expression de la volonté générale » et ainsi détermine l'action administrative comme elle fonde le contrôle du juge.

Cette analyse juridique tient comme évidente l'équivalence entre intérêt général et puissance publique ou intérêt général et service public, reprenant surtout en cela les justifications de l'action publique devenues traditionnelles depuis le début du XXe siècle. Si la doctrine positiviste a restreint la puissance publique, autrement dit la souveraineté, au champ du contentieux administratif, elle a peu à peu modifié, sous l'effet d'une spécialisation outrée des disciplines juridiques, le contenu de la théorie de l'État[5]. Ainsi, c'est la question de la fonction de l'autorité de la loi et de la manière d'envisager l'obéissance des sujets qui est reposée dans un contexte juridique où l'individu apparaît comme seul détenteur de la légitimité politique. Ce point de vue rapide sur l'histoire récente de la science administrative ne rend pourtant pas justice ni à la fonction de l'État moderne ni à l'élaboration du concept d'intérêt général, encore moins à sa relation au concept d'individu. Or l'histoire de l'intérêt général ne s'est pas édifiée en France contre l'intégrité de l'individu mais en relation constante avec ce concept typique du XVIIIe siècle. En effet, si la troisième assemblée postérieure à la révolution de juillet 1789 s'est autoproclamée « Convention », il s'agissait bien alors de montrer que les termes de loi et d'accord politique ne faisaient qu'un. Pour autant, si l'on comprend que la loi fut la mesure de l'intérêt de tous, comment entendre alors ce que fut la Terreur ? Comment justifier l'exercice de la contrainte la plus extrême sur un nombre toujours plus conséquent d'individus ? L'intérêt général est une construction intellectuelle qui doit sa légitimité à un devoir, mais s'agit-il d'une injonction morale ou d'un commandement juridique ? Rousseau, le premier au XVIIIe siècle, a élaboré la volonté générale comme une détermination du droit. Autant l'intérêt particulier existe

4 *Réflexions sur l'intérêt général* - Rapport public 1999

5 O. Beaud, *La puissance de l'État*, Introduction, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 12

de fait et manifeste sa force sans avoir à se justifier, autant la volonté générale trouve sa légitimité dans un acquiescement de chacun ratifié par tous. Et si le droit a pu historiquement imposer son ordre, il est surtout question d'une institutionnalisation politique qui s'est fondée contre un fait : le privilège de l'intérêt de l'individu. L'intérêt général se présente comme l'histoire d'une proposition d'ordre contre un état de fait. Les individus manifestent ce qui leur importe dès qu'il leur semble que leur intégrité ou les premiers éléments de leur espace privé sont menacés alors que ce qui ne relève pas du particulier doit trouver une voix impersonnelle et pourtant décisive pour ordonner durablement le plus grand nombre.

Mais comment assurer l'ordre politique en respectant les prérogatives sans cesse réclamées par des individus qui ne regardent que leur sort ? Et si l'intérêt général est affirmé, est-on sûr que l'individu conserve ses droits ? Sait-on même fonder le droit politique en assumant la résistance des individus au nom de la légitimité de principes universels ? En d'autres termes, peut-on déjà parler, au siècle des Lumières, d'État de droit ? Et quelle conception se fait-on alors des relations du juridique et du politique ? La relation entre l'intérêt général et l'intérêt des individus met en évidence tout autant le problème du fondement du droit public que les modalités d'actions légitimes de la puissance publique et par conséquent la place laissée à la liberté d'expression des individus entendue au sens large, soit économico politique[6].

Afin de ne pas nous méprendre sur le sens de certains termes ou de représentations thématiques qui avaient cours au XVIIIe siècle, il convient de ressaisir la variété des approches sur la relation de l'intérêt général et des droits des individus. Puisque les champs disciplinaires ont été profondément remaniés, il appert que les échanges, les emprunts ou les oppositions entre les intellectuels de cette époque sont de nature à nous renseigner sur les conditions d'élaboration des concepts d'intérêt général, d'intérêt particulier, sur le rôle de l'État et la liberté des sujets politiques dans un nouvel environnement concurrentiel. Si Rousseau a repris à Diderot le concept moderne de volonté générale, il lui a donné cependant le sens fondamental auquel notre ordre politique se réfère pour justifier l'action publique[7]. C'est notamment à partir d'une conception qui n'est plus, comme chez Diderot, celle d'une unité de l'intérêt particulier et de l'intérêt de l'espèce que Rousseau pose les exigences de la citoyenneté. L'inscription de l'individu dans un ordre politique fondé assure le primat de la souveraineté, l'obéissance du sujet mais

6 Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Cours du 17 janvier 1979, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 38-42

7 R. D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, trad. G. Colonna d'Istria et J.-P. Guillot, Paris, ENS Éditions, 2002, II, 6, p. 303-323

également l'autonomie du citoyen. Il importe de souligner, dès à présent, que Rousseau y trouve les raisons de la critique du cosmopolitisme comme il déduit a contrario de cet ordre politique le principe explicatif de la guerre entre des États qui n'obéissent pas aux mêmes principes civils.

Si Rousseau est cité comme le contributeur décisif de cette idéologie révolutionnaire, reste-t-il encore l'auteur exigeant d'une philosophie du sentiment avec ce que cela sous-entend de respect de l'individu ? Rien de plus assuré, semble-t-il, que l'existence d'un intérêt général, mais rien de plus difficile à définir. Il est d'autant plus curieux que Rousseau n'emploie pas le terme d'*intérêt général* mais celui d'*intérêt commun*. Toutefois, il est bien le philosophe qui a élaboré le concept de *volonté générale* dont la loi est l'expression tout en dessinant le rôle nécessaire de tous les acteurs de la société politique, les individus-citoyens, pour en garantir l'efficience. L'écart qui semble se manifester entre la philosophie de Rousseau et le principe-fondement des juristes ne s'explique pas seulement par le défaut de mémoire des hommes, il révèle davantage d'autres contributions essentielles et un glissement du sens exigé par des décisions politiques.

Diverses contributions, souvent contradictoires pour nous, ont constitué de Montesquieu à Diderot une description des institutions, ou de Mably à Rousseau un programme volontariste qui a servi le droit du peuple. La participation de ce dernier à l'élaboration de la loi n'est pourtant pas celle qui sera prônée par Sieyès. Pour quelle raison a-t-on retenu de Rousseau une équivalence entre volonté générale, loi et peuple, lors même que selon le même auteur « le gouvernement a toujours grand soin de ne laisser qu'à ses membres » le droit « d'opiner, de proposer, de deviser, de discuter »[8] ?

L'intérêt général se définit négativement par le plus grand nombre alors que les intérêts particuliers ont toujours été clairement identifiés, pour autant l'intérêt de tous n'est pas le strict opposé de la multitude des intérêts individuels.

Doit-on admettre que Rousseau serait le responsable d'un hiatus considérable entre l'autonomie de l'individu et l'intérêt de tous que l'État garantit ? Quelle est donc la légitimité de l'individu dans un ordre juste ? Et en retour quel est l'intérêt que l'État déclare général ou plus exactement qui au sein de l'État décide ce qui relève de l'intérêt général ?

Ce sont les modalités de l'accord des intérêts particuliers grâce à la volonté générale qui font le prestige de Rousseau comme le mystère de l'intérêt général lui-même. C'est sans doute parce que cette union n'est jamais achevée que plus de deux cent ans après l'apport de Rousseau et de la Révolution française les juristes peinent encore à définir ce dernier terme.

8 *Du Contrat social*, IV, I, p. 439

Rousseau a bien insisté sur le caractère volontariste de l'union politique tout en promouvant le rôle déterminant de l'individu au sein de la société politique. Cependant, cela ne signifie pas que la volonté générale ait été élaborée au détriment de l'individu car Rousseau a d'abord cherché comment les sociétés étaient organisées, à l'instar de Montesquieu, afin de mieux prescrire ce vers quoi elles devraient tendre. L'organisation sociale et politique prime l'individu en tant qu'ensemble révélant alors ce que *peut* être un individu ; celui-ci est irréductible aux déterminations que pourraient lui opposer des gouvernants illégitimes. « La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres »[9]. La société est un ensemble d'individus actifs qui doivent, pour être considérés comme tels, participer à l'ordre politique. Ils peuvent tout aussi bien manifester leur passivité en consentant aux lois ou en acceptant de subir une condamnation en cas de viol de la règle. Dans cette perspective, l'intérêt particulier ne naît véritablement que de l'opération de décompte des suffrages qui permet de le qualifier comme tel, a posteriori « quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eut emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu, c'est alors que je n'aurais pas été libre »[10]. La liberté des individus est parfaitement liée à l'expression de la volonté générale.

L'étude des comportements et des lois prend alors tout son sens lorsque le but est prédéterminé, c'est-à-dire que les objectifs sont annoncés et soumis à l'épreuve du réel. La connaissance des échanges économiques et des rapports de pouvoirs qui se jouent dans les institutions politiques du XVIIIe siècle est nécessaire pour mieux appréhender les propositions nouvelles ou celles que l'on peut qualifier de conservatrices. C'est pourquoi Rousseau relève « qu'il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est. […] Avant d'observer, il faut se faire des règles pour ses observations : il faut se faire une échelle pour rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle. Nos mesures sont les lois politiques de chaque pays. Nos éléments sont clairs, simples, pris immédiatement dans la nature des choses »[11]. L'auteur ne reproche pas tant à Montesquieu de déterminer des principes politiques à partir des différentes lois observées à travers le temps et sur les différents continents comme dans divers pays, il annonce surtout que la méthode doit être prescriptive ou non de droits plutôt qu'inductive. L'observation des mœurs et des lois ne peut se faire sans que l'auteur n'indique au préalable ce qu'il considère comme l'objectif premier de toute société. La question politique de l'intérêt est

9 *CS*, IV, II, p. 440
10 *Ibid.*, p. 441
11 *Émile,* OC IV, p. 837

indissociablement liée pour Rousseau à une obligation, c'est-à-dire une contrainte légitime appliquée aux individus pour leur bien. Et leur rôle, assurément fondamental, est de participer à un ordre qui pourtant semble limiter leurs prérogatives. Le caractère inédit du propos tient à l'exigence que cette geste politique soit l'affaire de tous comme s'il fallait que tous les individus s'unissent pour que cesse le pouvoir d'un seul, aussi légitime que soit l'intérêt particulier.

L'étude de l'intérêt général passe pour Rousseau par l'examen du statut de l'intérêt particulier comme elle se déploie à travers la critique qu'il a adressée à son premier modèle, Montesquieu, et à ceux qui ont forgé collectivement cette notion devenue centrale. Le XVIIIe siècle est, en effet, ce premier moment historique au cours duquel les échanges intellectuels bénéficient d'une véritable accélération des moyens de communication. Le siècle dit des « Lumières » se caractérise au regard des siècles précédents par une densité plus importante des échanges entre contemporains, ce qui justifie, d'après nous, que l'analyse de l'élaboration d'un concept tienne compte de nombreuses contributions. Rousseau a ainsi beaucoup lu et critiqué les penseurs de son temps, utilisant souvent leur approche pour mieux marquer sa singularité.

Les premières études que Rousseau a rédigées sur Montesquieu étaient une commande de son employeur, le fermier général Dupin. Il est remarquable que celui que Rousseau a présenté comme un conservateur de l'ordre établi soit l'objet d'une critique des positions sinon novatrices tout du moins essentielles pour la philosophie politique moderne.

Montesquieu est le premier grand auteur à se distinguer des jurisconsultes du XVIIe siècle sur le rapport droit naturel et droit politique. Cependant, il forge certaines de ses notions à partir du concept de loi naturelle et c'est à partir de l'œuvre critique de Montesquieu que Rousseau élabore ses propres concepts politiques.

La relation entre l'intérêt général et l'intérêt particulier renvoie ainsi à l'étude de la loi naturelle, à la liberté des individus et au statut de l'égalité en politique.

Montesquieu reprend comme les jurisconsultes de la période précédente le rapport entre les lois physiques et les lois des êtres intelligents. Et si les unes et les autres sont invariables, le monde intelligent « ne les suit pas constamment comme le monde physique suit les siennes. La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur ; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes »[12]. Si les lois des hommes ont leur nécessité propre il est décisif de pouvoir expliquer comment ces êtres intelligents s'ingénient à ne pas suivre une loi qui paraît si féconde et protectrice. Aussi il convient tout d'abord de scruter la manière dont la loi naturelle a été utilisée au XVIIIe siècle

12 *L'Esprit des lois*, I, 1, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, II, p. 233

pour mieux comprendre comment Rousseau a interprété Montesquieu. La prégnance des concepts du XVIIe siècle est telle, à commencer par ceux d'état de nature, de contrat ou de droit, de loi naturelle, qu'ils ont généré de multiples prises de position et ont conduit Rousseau à préciser ses conceptions politiques sur les droits des hommes dans l'état de nature comme au sein de la société politique.

La loi naturelle est à cet égard une notion capitale. Ce principe invoqué tant par les matérialistes que par les physiocrates pour justifier l'ordre politique qui leur paraît être le plus juste est le concept que Rousseau utilise, et subvertit, afin de légitimer à nouveaux frais l'intérêt particulier. En cela, Rousseau n'hérite pas seulement du XVIIe siècle mais s'appuie sur une thématique partagée à son époque pour y apporter un contrepoint singulier et définir un vocabulaire spécifique. Le pouvoir politique refondé lui permet de déterminer ce qui relève de l'intérêt manifesté par les individus dans différents types de régimes politiques et ce qu'un gouvernement juste autorise à ses citoyens sous la formule de « volonté générale ». L'économie politique y est examinée selon les principes d'un gouvernement vertueux qui cherche la satisfaction véritable de ses citoyens, ce qui est souvent loin de s'accorder avec nombre de philosophies, théories ou pratiques politiciennes.

Enfin, la volonté générale est confrontée aussi bien aux effets qui sont attendus dans une société politique réformée mais également aux limites de son application. Les politiques concrètes mettent à l'épreuve le concept de Rousseau. Ainsi l'extension géographique amorcée de certains pays d'Europe à travers le phénomène naissant de la colonisation remet en scène les différentes approches, des Lumières et de Rousseau, de ce que sont les droits individuels et ce que pourrait être ou non l'intérêt du plus grand nombre. On l'a compris : le siècle des Lumières est à nos yeux, notamment en raison du développement de nouvelles formes de vie économique, le siècle où le concept d'intérêt général acquiert une dimension nouvelle. Il n'est d'ailleurs pas interdit de penser qu'il naît à cette époque. Mais, bien entendu, qui dit « intérêt général » dit « intérêt particulier » : c'est par l'examen de cette notion que nous voudrions ouvrir notre étude.

1 La légitimité naturelle de l'intérêt particulier

1.1 La loi naturelle et la nature des choses

1.1.1 L'organisation de la société et des êtres naturels qui la composent

1.1.1.1 La société et les individus

La bonne législation est celle qui convient au plus grand nombre des hommes. Ce truisme est d'autant plus utile qu'il permet de ranger nombre de gouvernements dans un inventaire varié des politiques qui ont cours et de relever toute la diversité des organisations sociales qui ont existé ou qui sont encore observables. Cependant, la comparaison n'est possible que parce que « la loi, en général, est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre »[13]. A travers la comparaison avec les Anciens ou les autres peuplades, les sociétés européennes ne cherchent qu'à valider leurs propres critères de justice politique[14].

Pour Montesquieu le bon gouvernement ne peut oublier que « les lois doivent être relatives et à la différence de ces passions, et à la différence de ces caractères »[15]. Les lois ne sont pas dictées en fonction d'une préconception de l'homme ou d'une image de ce qu'il devrait être par le législateur mais constituent des règles qui tiennent compte de la nature et des hommes. Or la nature distribue ses bienfaits diversement, les hommes du Nord ne se comportent pas comme ceux du Sud pas plus que ceux d'Occident n'agissent comme les orientaux. Bien que les lois n'aient de sens qu'au regard de la contrainte des comportements, elles ne tirent leur pertinence ou leur efficacité que dans un rapport étroit avec les divers types de comportements. « C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation, lorsqu'il n'est pas contraire aux principes du gouvernement ; car nous ne faisons rien de mieux que ce que nous faisons librement, et en suivant notre génie naturel »[16]. Les lois sont « relatives » car les conditions d'exercice des règles sociales dépendent d'un milieu toujours particulier, elles ne deviennent contraignantes que si elles s'appliquent réellement c'est-à-dire quand elles obligent les hommes dans leurs activités courantes, là où ils agissent[17]. D'après Montesquieu le climat détermine les comportements humains et favorise une caractérisation de leurs passions. Les hommes sont directement

13 *EL*, I, 3, p. 237
14 *Mes Pensées*, n°80, Œuvres complètes, I, p. 996
15 *EL*, XIV, 1, p. 474
16 *EL*, XIX, 5, p. 559
17 *Ibid.*, I, 3, p. 237

influencés par les conditions physiques de l'existence ; la géographie et, ce que nous nommerions la climatologie, régissent ce que les hommes ressentent, elles déterminent les modalités de leurs réactions. Ainsi au fil du temps les hommes ont diversement, selon les critères déjà relevés, élaboré des codes comportementaux et des dispositions à agir spécifiques. « La nature, qui a donné à ces peuples une faiblesse qui les rend timides, leur a donné aussi une imagination si vive que tout les frappe à l'excès »[18]. Cependant, Montesquieu souligne que la détermination n'est pas si simple qu'elle pourrait paraître de prime abord car aux premiers éléments succèdent des caractéristiques secondaires ; dans le cas évoqué, on remarque que les peuples du Sud, plutôt indolents à cause de la chaleur du climat, peuvent supporter grâce à leur imagination des maux violents, voire extrêmement douloureux[19]. Ainsi la cause physique qui ne devrait faire de ces hommes que des esclaves, passifs et soumis, peut finalement provoquer leur résistance comme exacerber leurs capacités intellectuelles. Montesquieu montre ici que les conditions physiques ont des conséquences complexes tant sur les individus que sur l'organisation des hommes en société. Ce qui les répugne à agir libère leurs représentations et de générations en générations se forme un peuple distinct des autres, même si ceux-ci sont plus ou moins influencés par les mêmes données[20].

Ces caractéristiques que l'on pourrait appeler secondes déterminent durablement l'ordre social puisque ces hommes-là ne réagissent pas comme d'autres aux mêmes règles et n'attendent plus les mêmes réactions sociales de leurs compatriotes. C'est pourquoi le législateur ne peut faire de lois sans connaître profondément le peuple qu'il doit orienter. Ignorer ces données primaires et secondaires revient à ne pas faire de lois car ces règles-là ne peuvent s'appliquer à ce peuple-ci ; les lois sont concrètes quand elles respectent la nécessité de la nature et qu'elles formalisent la nécessité morale, autrement dit l'obligation.

Mais, une fois que l'on a distingué les divers degrés d'influence de la nature sur le comportement des hommes, il reste encore à s'interroger sur les fins des règles que l'on veut appliquer. Montesquieu s'exprimant au sujet des législateurs chinois soutient que leur œuvre, parce qu'elle sait à qui elle s'adresse, ne saurait suivre la pente des hommes qu'elle doit régir[21].

Dans le cas évoqué, celui des orientaux, il convient au plus haut point de s'écarter des habitudes prises car « plus les causes physiques portent les hommes au repos, plus les causes morales les en doivent éloigner »[22]. Et le rôle du législateur s’impose comme celui d’un fin connaisseur des

18 *EL*, XIV, 3, p. 478
19 *Mes Pensées*, n°310, II, p. 1073
20 *EL*, XIV, 3, p. 478
21 *EL*, XIX, 17, p. 567
22 *EL*, XIV, 5, p. 480

mœurs mais aussi comme l'autorité qui a le devoir de contrarier les mœurs lorsque ces dernières mettent ou peuvent mettre en péril l'ordre politique. Le législateur assume un rôle fondamental, celui de diriger l'action commune. Ordonner revient à connaître ce qui est, les mœurs, pour conduire vers ce qui doit être, la bonne société. Montesquieu établit une différence entre les premières causes des comportements qui sont physiques, en cela les hommes sont bien des êtres naturels et sont mus comme tels par ce dont ils proviennent, et les causes secondes ou morales qui sont l'œuvre des hommes exclusivement. La société se gouverne selon deux moyens et il ne reste guère aux hommes que de s'adapter et de faire preuve d'intelligence pour utiliser les contraintes qu'ils ne sauraient transgresser.

Néanmoins, il ne s'agit pas là d'une simple remarque vaguement anthropologique mais de toute la question de l'organisation politique et de ceux qui la mènent, ce que Rousseau a si bien distingué entre ceux qui analysent des états de fait et ceux qui veulent établir le droit politique[23]. Et se pose alors au XVIIIe siècle la question du rapport entre la loi de la nature et celles qui sont élaborées par les hommes.

La loi naturelle n'a de sens pour l'homme que si elle précède « l'établissement des sociétés ». Dans cette représentation, l'être en question « aurait plutôt la faculté de connaître, qu'il n'aurait des connaissances »[24]. La loi naturelle dirige les hommes en tant qu'êtres physiques, ceux-ci ne cherchent d'abord qu'à conserver leur existence. Bien qu'il prenne l'exemple des hommes dans un état pré civil, Montesquieu décrit surtout un individu qui « songerait à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être ; un homme pareil ne sentirait d'abord que sa faiblesse...Dans cet état, chacun se sent inférieur ; à peine chacun se sent-il égal »[25]. Contre Hobbes, Montesquieu estime que les premiers hommes, ceux qui suivent le plus nécessairement les lois de la nature, ne peuvent se montrer agressifs les uns envers les autres car la peur qui les anime les en empêche. Par contre elle ne peut que les amener vers ce qui les sécurise. La loi de la nature, la plus fondamentale, est bien celle de la conservation mais elle n'emporte pas avec cette fin l'idée constante de l'affrontement des hommes. Peu convaincu par la mise en scène d'un état de nature Montesquieu l'utilise afin de nier un état de guerre initial, et d'une certaine manière, de montrer que la fondation de l'état civil est heureuse. Certes, il indique que la « crainte réciproque les engagerait bientôt à se rapprocher »[26] et dès lors que l'état civil

23 *Émile*, V, p. 836-839
24 *EL*, I, 2, p. 235
25 *Ibid.,*
26 *Ibid.*, p. 236

repose bien sur un intérêt dégagé négativement, faute de mieux il est préférable pour tous les hommes de vivre ensemble plutôt que de continuer à trembler séparément. Si pourtant les lois positives dérivent de « la nature des choses » alors les rapports d'égalité et de réciprocité fondent les premiers rapports entre les hommes. Les êtres naturels ne se tournent pas les uns contre les autres mais les uns vers les autres sans avoir besoin de se mesurer. Montesquieu ajoute aussi que c'est le plaisir lui-même qui attire les hommes les uns vers les autres tant « ils y seraient portés par le plaisir qu'un animal sent à l'approche d'un animal de son espèce »[27].

L'origine de l'union politique est présentée comme un processus positif c'est-à-dire un mouvement naturel à travers lequel les hommes recherchent la paix. Si l'isolement qui confine à la peur est vécu comme un sentiment de manque, le rassemblement génère chez les individus un sentiment de puissance. La formation de la société est la réalisation d'une attente profonde car elle apporte à chaque être insatisfait par sa position un supplément de bien-être. En société, les hommes se retrouvent membres d'un corps qui leur convient mais surtout ressentent les bienfaits des échanges sécurisés. La société se constitue en emportant la confiance de ceux qui ne veulent pas douter systématiquement de leur environnement. Ces êtres se socialisent parce qu'ils appartiennent à la même espèce et partagent des fins communes. La reproduction est notamment un des piliers de la conservation de l'être, le plaisir manifeste en chacun le signe d'une attirance, celle-ci agit comme le principe du maintien en vie du groupe car le mouvement est réciproque. La reproduction est une composante de la loi naturelle parce qu'elle représente le moyen de transmettre la vie de l'espèce au fil des générations comme elle stabilise un mimétisme social sur un territoire donné. Ce que les individus prennent pour du plaisir est une direction que la nature donne sous forme de loi finalement incontestable. C'est à partir de ce que nous pourrions nommer un premier commerce que les individus découvrent qu'ils ont intérêt à vivre avec d'autres individus. La reproduction déclenche plus que le plaisir de l'accouplement, elle fait naître chez les hommes une conscience des bienfaits du commerce. La première union génère davantage qu'un nouvel être naturel, elle s'affirme comme un révélateur : la reconnaissance d'une primauté de la relation sociale.

En d'autres termes, ce que nous nommons « second lien » est la connaissance acquise du lien social qui unit les individus et qui en fait des membres de l'humanité, pas uniquement des êtres naturels plus ou moins craintifs. Ce que nous avons rapidement appelé loi de la nature, Montesquieu l'a conçue comme un ensemble de quatre lois. La paix, la nutrition, la reproduction et enfin la socialisation sont les déterminations naturelles qui font de l'homme un être fait pour

27 *EL,* I, 3, p. 236

vivre parmi les siens et surtout en avoir conscience donc en mesure de porter un jugement sur ce dernier état. Les sentiments éprouvés par cet être naturel sont tout juste évoqués et ce dernier n'a de mots que pour les lois qui les produisent. Notons tout de même que pour Montesquieu l'égalité existe dans l'état de nature mais les hommes sont loin d'en être tous assurés. Or cette faiblesse initiale de l'être naturel fragilise l'empire que les lois civiles, ou politiques comme les appelle Montesquieu, peuvent avoir sur des êtres devenus des membres d'une société. En effet, il reste peut-être dans cette première inquiétude de l'être naturel ce qui produit un véritable hiatus entre ce que peuvent rechercher des individus et ce que le législateur impose aux hommes qui vivent pour leur bien. De cette difficile suite, « ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société ; ce qui fait entre eux un état de guerre », celui que Hobbes a pu estimer être l'origine de la société civile[28].

Pour d'autres philosophes il est difficile de passer aussi vite sur les caractéristiques naturelles des individus. En effet s'il faut retenir l'argument de Montesquieu sur le climat, et son influence fut décisive sur ce point au XVIIIe siècle, on peut se demander jusqu'à quel point cette donnée est prégnante, jusqu'où détermine-t-elle le comportement des hommes ?
Ainsi les éléments naturels forment un environnement définitivement constituant pour des êtres qui en sont issus, qu'ils se nomment animaux ou animaux pensants. La Mettrie estime que « tel est l'empire du climat, qu'un homme qui en change se ressent malgré lui de ce changement...si le climat n'est plus le même, il est juste [qu'il] dégénère ou s'améliore »[29]. Autrement dit, les conditions naturelles obligent les hommes à adopter un comportement en fonction de causes qui leur échappent. Le climat assigne des êtres à agir selon des règles qu'il fixe sans que l'individu puisse par ses qualités intellectuelles y déroger. C'est l'ordre naturel qui impose sans délai et sans réelle modification possible ce qu'un homme ne peut que rechercher. La philosophie de La Mettrie est présentée comme un matérialisme car ce sont les éléments matériels qui sont les causes de l'action humaine. Ce commandement s'impose en raison des caractéristiques limitées de l'âme, en effet celle-ci est proprement incapable de connaître tous les éléments qui participent du mouvement de tout être animé. L'homme a, comme les autres êtres naturels, une manière de s'exprimer « conforme au plus droit sens, à un instinct, à une mécanique qui peut passer toute

28 *EL,* I, 3, p. 236
29 La Mettrie, *L'Homme-Machine*, Œuvres philosophiques, Paris, Coda, 2004, p. 51

intelligence mais non les tromper »[30]. S'il ne fait pas de doute pour La Mettrie que nous pouvons avoir un point de vue sur nos actions il en va différemment dès que l'on veut contrarier le cours de la nature.

Notons que Montesquieu affirme justement que les hommes « ne suivent donc pas constamment leurs lois primitives ; et celles même qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours »[31]. De ce point de vue l'influence des lois de la nature n'est pas niée, elle est en partie limitée par la puissance, voire la fantaisie des hommes.

Or chez La Mettrie, la loi naturelle détermine finalement le milieu comme l'ensemble des comportements humains. Et le philosophe de souligner que la nature définit un cours qui a sa propre logique. Ainsi ce que nous observons de la nature tient à une grande complexité d'organisation qui se résout grâce à une véritable simplicité en termes d'action. En outre, nous n'avons pas les moyens de découvrir les ressorts des mécanismes. Aussi, le voudrions-nous, nous ne pourrions changer cet ordre de la nature. En effet, les comportements humains sont comme d'autres mécanismes naturels, ils suivent un ordre qui a sa propre cohérence ; l'intelligence humaine ne peut que relever ce qui est, non modifier le produit des lois de la nature. La sagesse consiste à respecter un ordre dont dépend tout être naturel et laisser se jouer des règles qui définissent le champ des possibles au sein de la société.

Que les hommes visent leur bien, cela est peu contestable, mais la question que pose à nouveau Montesquieu est celle de la compatibilité entre le bien tel que se le figurent des êtres naturels et l'ordre collectif qu'une société exige. Il eut fallu que « tous les particuliers convinrent qu'ils n'obéiraient plus à personne ; que chacun veillerait uniquement à ses intérêts, sans consulter ceux des autres »[32]. Et chacun cherchant son bien, tous trouveraient le jugement suivant éclatant de simplicité et de vérité : « je penserai uniquement à moi ; je vivrai heureux. Que m'importe que les autres le soient ? Je me procurerai tous mes besoins, et, pourvu que je les aie, je ne me soucie point que tous les autres Troglodytes soient misérables »[33]. L'exemple d'un peuple archaïque, même fictif, vise à rappeler que l'histoire transmet les mêmes demandes des êtres naturels à travers les âges, les individus ont toujours souhaité se libérer des lois, de leurs chefs, en estimant que leur nature suffisait à bien percevoir leur fin. La nature de chaque être sait comment satisfaire ses véritables besoins. En suivant la « loi de la nature », on apprend que cette organisation conduit aussi sûrement à la fin de ce peuple. S'il est difficile d'extirper

30 *Traité de l'âme*, ibid., p. 123
31 *EL*, I, 1, p. 234
32 Montesquieu, *Lettres persanes*, XI, OC I, p. 146
33 *Ibid.*,

naturellement la conviction chez chaque individu que son bien s'acquiert indépendamment de celui de son congénère, il est important de noter que la « loi de la nature » n'est pas nécessairement bonne pour chaque individu et certainement pas pour tout un peuple. La fondation d'une nouvelle société peut donc parfaitement passer par d'autres règles : l'humanité, la justice et la vertu. Montesquieu présente une nouvelle société dans laquelle les valeurs collectives fournissent aux individus les mêmes satisfactions que celles qui ont été élaborées avec des convictions égoïstes. « La nature ne fournissait pas moins à leurs désirs qu'à leurs besoins ». Comprenons ici que les hommes projettent facilement sur la loi de la nature certaines de leurs passions mais que l'on peut attribuer à cette même nature d'autres qualités. Ainsi la loi de la nature autorise les hommes à être vertueux et le manifeste par un ordre politique qui convient aux hommes. Autrement dit, il ne tient qu'aux hommes de suivre des règles qui leur sont propres pour trouver leur bonheur, ce sont les règles mêmes de la morale. Si chaque individu s'oblige à servir l'autre, à ne pas revenir sur ses engagements mais également à s'apitoyer sur la corruption des mœurs plutôt que d'en profiter encore, alors il y a tout lieu de déclarer les fondements d'une « union nouvelle ».

La meilleure société politique ne peut s'ouvrir que sur un partage des tâches et une unité de vues exigeante. Les hommes doivent être ceux qui travaillent « avec une sollicitude commune pour l'intérêt commun ». Montesquieu pose l'activité humaine en termes de partage politique en la distinguant d'une conception mécaniste de l'union des hommes. La société est à constituer mais la meilleure et la plus heureuse est celle qui demande le plus de vertu aux hommes.

Les hommes sont-ils, même dans cette posture, si différents des animaux ? Et quand bien même seraient-ils des êtres exceptionnels, disposent-ils de suffisamment de force pour être si vertueux ?

1.1.1.2 La volonté des hommes

Le rapport de l'animal à l'homme est d'après La Mettrie un problème non de nature mais de degré car « si l'on jette les yeux sur la masse du cerveau de l'homme, ... [il] exige pour rendre ces idées plus de signes que les animaux. C'est en cela précisément que consiste toute la supériorité de l'homme »[34]. Mais pour les autres qualités il n'y a guère de différence, la nature est à l'origine de toutes ces créatures animées. Et si les animaux ne sont pas capables de reconnaître ce qui est bon de ce qui ne l'est pas, il est à craindre que la capacité de discernement des hommes ne soit pas systématiquement supérieure. « Si l'homme ne peut se dispenser de convenir qu'il

34 *Traité de l'âme*, p. 125

distingue toujours...ceux qui ont de la probité, de l'humanité, de la vertu, de ceux qui ne sont ni humains, ni vertueux, ni honnêtes gens, qu'il est facile de distinguer ce qui est vice ou vertu par l'unique plaisir ou répugnance, qui en sont les effets naturels, il s'ensuit que les animaux formés de la même matière...doivent participer aux mêmes prérogatives de l'animalité »[35].

La Mettrie ne nie pas les valeurs morales, en revanche il réfute la spécificité humaine des motifs de l'action. Si les hommes sont des êtres naturels comme les autres alors ils agissent selon ce qui leur convient le mieux et évitent ce qui les dérange. La morale ne serait que la convenance ou la non convenance de certaines actions au regard de l'organisation collective des hommes. L'état de santé de l'individu pouvant même altérer son jugement et lui faire prendre une action morale pour son contraire et inversement. De par la complexion de leurs organes les hommes surpassent les autres animaux mais du point de vue de l'usage réel qu'ils font de leurs qualités on ne peut déduire une moralité générale. Là encore, le contexte est pour le matérialiste un élément déterminant pour juger les actes, leur régularité tient davantage à la compatibilité avec l'ordre social qu'au respect des idées transcendantes.

Et s'il ne s'agissait que de l'acte lui-même ?! Mais les hommes sont plus ou moins doués de force pour agir et tous ne peuvent se conformer à des règles préétablies. Est bon ce qui s'accomplit selon l'ordre du désir, toute forme d'obstacle à cet accomplissement matérialise les limites de l'action de l'individu. C'est bien l'appartenance des hommes au règne de la nature qui les constitue comme des êtres sensibles à leur environnement et les détermine à agir dans un sens ou dans l'autre. Helvétius, autre matérialiste, établit un rapport direct entre les actes des hommes et leur utilité. Ainsi « l'intérêt personnel est, dans chaque société, l'unique appréciateur du mérite des choses et des personnes »[36]. Bien que la faculté de juger dépende de la qualité de l'esprit de chaque homme, tous appliquent le même processus, à savoir comparent leurs diverses sensations pour retenir celle qui leur convient le mieux, il en va de même des sentiments. C'est une comparaison entre données empiriques qui forme le jugement que l'on nomme moral et ce n'est pas parce que cette reconnaissance est immanente qu'elle produit des êtres abjects.

« Savoir le sentiment externe ou physique qui n'agit qu'à travers nos sensations et le sentiment interne ou moral qui ne nous est connu que par la conscience que nous avons du nôtre », et Rousseau pourrait tout à fait souscrire cette première forme de moralité tant que l'on ne la réduit pas à une nature complètement indistincte[37]. Cependant, la relative disposition des organes tend

35 *L'Homme-Machine*, p. 63
36 Helvétius, *De l'esprit*, II, VII, rééd. Fayard, Paris, 1988, p. 93
37 *Fragments pour « Émile »*, 22, OC IV, p. 877

à ne pas produire les mêmes sensations et partant, les mêmes sentiments[38]. Or cet enchaînement permet à Helvétius, d'associer sentir et juger qui sont pour Rousseau « deux facultés essentiellement différentes »[39]. C'est justement l'évidence d'un jugement tiré de facultés naturelles qui justifie l'intérêt, celui-ci découvert comme convenance individuelle n'implique pas une mise en danger de la société puisque tous les êtres sont ainsi conformés.

Helvétius ne retient pas la simple différence de degré entre animaux et hommes même si les deux espèces relèvent du règne animal, il envisage une différenciation toujours à l'œuvre. Les hommes ont développé une fonction cognitive qui continue à croître alors que les animaux suivent toujours leur instinct. Les hommes découvrent leurs valeurs par eux-mêmes et réévaluent sans cesse leurs sensations dans un espace déjà contraignant, celui de l'ordre moral et politique. Pour Helvétius l'opposition entre instinct et connaissance marque la spécificité de l'homme, sa capacité propre à changer son comportement ou transformer en partie son environnement. Et s'il faut encore remarquer l'influence de la nature sur ces êtres d'exception cela veut dire que la disposition organique des corps est en mouvement perpétuel et donc que les hommes continuent à se différencier des autres animaux[40]. Bien entendu, tous les hommes ne disposent pas des mêmes ressources naturelles mais ce qui fait défaut tient surtout à ce que la société apporte à ses membres pour leur faire aimer davantage l'ordre qui les protège et les épanouit.

Aussi il faut distinguer ce qui relève de la loi de la nature de ce qui découle des lois des hommes puisque le champ de la nature peut prendre une extension à proprement parler phénoménale ; tout relève bien vite de l'empire de la nature. Ainsi si Helvétius s'accorde avec La Mettrie pour décrire l'homme comme celui pour qui « le désir de son bonheur lui fera toujours -le forcera toujours de- choisir le parti qui lui paraîtra le plus convenable à ses intérêts, ses goûts, ses passions, et enfin à ce qu'il considère comme son bonheur »[41], il n'est pas un simple animal qui suit son instinct ou subit son environnement. La marque de la société ne peut que ressortir sur les données naturelles puisque les hommes sont en mesure de former des jugements. Quel que soit le respect porté à Montesquieu, Helvétius s'interroge sur les données naturelles elles-mêmes telles qu'il les a circonscrites. Si les hommes sont à ce point déterminés « pourquoi les sciences et les arts, tour à tour cultivés et négligés chez certains peuples ont-ils successivement parcouru presque tous les climats »[42] ?

38 *Notes sur « De l'Esprit »*, OC III, p. 1122
39 *Notes sur « De l'Esprit »*, p. 1124
40 *De l'Esprit*, I, I, p. 17
41 *Ibid.*, I, IV, p. 47
42 *Ibid*., IV, X, p. 392

La nature distribue des forces différentes aux hommes selon une raison inconnue, pour autant on admet que les êtres naturels sont déterminés à rechercher leur propre bonheur. Ce dernier passe par la convenance de ce qu'ils ressentent avec ce qui est admis par la collectivité. La question de l'intérêt réside dans la compatibilité entre la nécessaire recherche de puissance par l'individu et un ordre légitimement constitué par l'ensemble des êtres socialisés.

La convenance n'est pourtant pas du ressort de l'individu selon La Mettrie car la manière de penser et de sentir, ce qui revient au même chez les matérialistes, nous échappe. Ce qui nous semble le plus personnel est l'œuvre de la nature et vouloir son bien ne signifie pas que l'on puisse l'atteindre volontairement. Ainsi, avant même de se poser la question de la compatibilité entre les appétits des hommes et l'ordre social qu'ils ont constitué, il semble que le conflit soit d'abord interne. Les individus sont mus par la nature qui leur donne ce qui leur permettra d'être heureux ou les conduira à rechercher sans répit ce qui leur convient. « Il y a des gens qui, grâce à l'heureuse conformation de leurs organes et à la modération de leurs désirs, sont heureux à peu de frais...Il y en a d'autres (et malheureusement c'est le plus grand nombre) à qui il faut sans cesse des plaisirs nouveaux, tous plus piquants les uns que les autres...L'homme n'est donc pas fait pour être parfaitement heureux »[43]. Ainsi le moteur des individus est bien celui d'une recherche de la complétude mais sa constitution physique, seule, détermine l'accessibilité à ce stade de contentement. Les hommes vivent en société en affichant une résolution certaine quant à l'obtention d'un bien : or ces êtres sont animés par un mécanisme qu'ils ne contrôlent pas. Par conséquent, La Mettrie estime que le bonheur est un jeu social, un processus collectif dirigé réellement par la nature.

Pour autant cette détermination excessivement négative est contestable, à moins de considérer la loi naturelle comme un principe d'animation aussi simple qu'aveugle. En effet, le moteur de l'action des hommes n'est pas nécessairement constant car son objet est lui-même par nature inconstant. D'après Helvétius, « il faut pour son bonheur qu'un désir nouveau et facile à remplir, succède toujours au désir satisfait. Peu d'hommes reconnaissent en eux ses besoins. Cependant, c'est à la succession de leurs désirs qu'ils doivent leur félicité »[44]. Il reviendrait presque à l'ancien fermier général de conseiller le médecin sur la prescription à adresser à tous les hommes pour leur garantir ce qu'ils recherchent. Car enfin, Helvétius insiste sur l'équivalence du désir et du plaisir pour montrer que le bien est une convenance entre objets et idées, entre sentiments et lois. Il ne s'agit pas d'attendre que le bonheur advienne parce qu'en effet cela risque d'échapper au

43 *Traité de l'âme*, p. 126-127
44 *De l'Homme*, II, XX, Paris, rééd. Fayard, 1989, p. 252

plus grand nombre. Selon l'adage stoïcien la vie est brève et les hommes se leurrent quant à leur but, aussi la méthode doit être précisée. Et nous retrouvons là l'importance pour Helvétius de l'activité des hommes et du pouvoir qu'ils ont sur leur existence. L'objet qu'ils ont en tête est un bonheur parfait. Qu'est-ce donc que ce bonheur dont il est question ? Une représentation continue du plaisir. Or cet état n'existe pas réellement pour les êtres naturels, et il revient à la société d'instruire les individus afin qu'ils parviennent à définir le bien et opérer sur celui-ci qui sera pour eux toujours transitoire. Une attitude plus modeste mais plus pragmatique est déjà un acquis social pour un individu qui reste à la recherche de ce qui lui convient.

Il n'est pas pertinent d'exiger beaucoup des hommes. S'ils dépendent en partie de leur milieu naturel mais surtout culturel, ils chercheront toujours à obtenir ce qu'ils désirent en supportant le moins de déplaisir possible. En cela Helvétius regarde les hommes comme des êtres sensibles avant de les considérer comme des êtres naturels ; ils sont aptes au bonheur et à son apprentissage.

Cette idée de l'être sensible car naturel est loin d'être une provocation matérialiste et Rousseau reconnaît l'évidence de cette affirmation lorsqu'il s'agit de souligner que la sensibilité est le moteur premier de nos actes. « Exister pour nous, c'est sentir ; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées. Quelle que soit la cause de notre être, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant des sentiments convenables à notre nature, et l'on ne saurait nier qu'au moins ceux-là ne soient innés. Ces sentiments, quant à l'individu, sont l'amour de soi, la crainte de la douleur, l'horreur de la mort, le désir du bien-être »[45]. L'éducation comme la politique doivent tenir compte de ce rapport privilégié avec la nature. L'inscription de l'individu dans son milieu ne signifie pas que Rousseau insiste sur une méthode d'analyse mais qu'il pose, comme d'autres au XVIIIe siècle, que l'étude du comportement et surtout l'orientation du comportement de l'individu en société ne peuvent ignorer sa caractérisation en propre, celle d'un être essentiellement naturel.

A la différence de La Mettrie, Helvétius admet l'ambivalence constitutive des actions humaines. Si ces dernières sont déterminées par la nature elles ne le sont pas pour autant complètement, l'intérêt que les hommes éprouvent pour leur propre existence peut les conduire à suivre de meilleurs conseils que les maximes les plus évidemment égoïstes.

Ce que Rousseau peut formuler ainsi : « connaître le bien, ce n'est pas l'aimer » en assurant immédiatement après que « sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer ». La Mettrie récuse une inférence logique là où le comportement des hommes ne

45 *Émile*, IV, p. 600

s'embarrasse pas d'un retour sur soi. Tout retard, tout délai dans la satisfaction d'un désir est un empêchement à s'accomplir, tout obstacle mérite d'être ôté. La quête menée par le désir est aussi l'autre nom du développement de la puissance de tout être.

Plus que l'affirmation d'une nature aveugle, Helvétius soutient que « tous désirent d'être heureux et croient qu'ils le seraient parfaitement, s'ils étaient revêtus du degré de puissance nécessaire pour leur procurer toute espèce de plaisir. Le désir du pouvoir prend donc sa source dans l'amour du plaisir »[46]. Le désir de tout individu passe par sa satisfaction et cette dernière est appelée à croître car tant que l'on n'a pas appris à se satisfaire ou tant que l'on n'a pas été contraint à le faire, cette puissance n'a de cesse de se concrétiser en plaisir. Ainsi le plaisir meut la puissance, il la fait naître en se manifestant et la fait renaître en s'anéantissant. Helvétius préconise la maîtrise de soi par la connaissance afin de permettre aux hommes d'orienter leurs dispositions naturelles. Si le plaisir doit continuer à les guider il n'est pas utile qu'il domine complètement le sujet. Celui qui est éduqué peut être actif vis-à-vis de ses déterminations naturelles.

Les hommes suivent alternativement leurs passions et la raison sans que l'on puisse être sûr qu'ils savent choisir ce qui leur est le plus profitable. Si « les passions peuvent tout »[47] il ne faut pas s'étonner qu'elles dirigent le plus souvent les actions tant elles s'exercent avec puissance. Ce que l'on nomme nature est ici nature des hommes et leurs passions, cette puissance qui leur enjoint à agir ou pâtir des événements à tel point que les êtres naturels socialisés sont fascinés par cette force qui les anime. C'est pourquoi ils s'aveuglent sur leur fin. « L'amour de la force et du pouvoir est commun à tous. Tous le désirent...l'espèce de pouvoir qu'en général on souhaite est celui qu'on peut facilement acquérir »[48]. Ainsi le principe d'animation produit spontanément une appétence pour le développement de sa puissance et dans le même temps crée un espace public autour du pouvoir incarné. Car tous les hommes aiment le pouvoir, s'aiment désirant et tous cherchent à obtenir ce qui leur plaît sans effort ni délai. Le désir et le pouvoir sont en eux-mêmes impérieux. C'est donc avec le vocabulaire politique du despotisme que l'on peut qualifier le désir comme cette forme de gouvernement des hommes par les passions humaines. Le champ politique qui s'ouvre spontanément à des êtres naturellement portés à s'exprimer selon leur appétence est celui du libre exercice de la force. Puisque tous les hommes veulent jouir instamment ils ne peuvent qu'agir identiquement et donc mesurer leur propre force en l'exhibant. Le champ politique s'ouvre sur la concurrence induite par la recherche de la force et tend

46 *De l'Homme*, II, VII, p. 176
47 *Ibid.*, II, XXIV, p. 277
48 *Ibid.*, IV, V, p. 339

inexorablement à se réduire par la conquête effrénée de son exercice. En effet, dans ce domaine c'est celui qui exercera la plus grande force sur les autres qui sera le plus heureux et paradoxalement le plus respecté. Le despote est craint et admiré de la même manière car il incarne la puissance portée à son maximum, ce que tous les êtres attendent pour eux-mêmes mais ce dont ils redoutent l'application. Sans dire que le régime politique le plus naturel est celui du pouvoir d'un seul, ce qui fût la thèse d'un Filmer ou d'un Bossuet, Helvétius rappelle que le pouvoir aime à s'exprimer sans retenue et que tous les hommes aiment jouir sans entraves. Pour autant le régime politique ainsi souhaité paraît être le plus fragile puisque chacun souhaite l'exercer et qu'il ne peut exister qu'exclusivement. Le despotisme comme le désir en général est communément partagé tant qu'il ne s'est pas concrétisé mais s'exerce seul sans aucun égard vis-à-vis des attentes des autres.

Et si en s'adressant aux citoyens Helvétius peut s'exclamer que « c'est dans le désir même que consiste une partie de [votre] félicité »[49], il veut dire que ce désir est toujours à l'œuvre, ce qui signifie qu'il s'impose aux hommes et se dérobe avec la même nécessité. S'il faut en suivre le rythme pour vivre selon les lois de la nature et donc retirer par cet accord une véritable paix, il faut néanmoins entendre que le bonheur n'existe pas de manière permanente et donc que le régime politique qui repose sur les mêmes règles est frappé des mêmes critères antagonistes : évidence et fragilité.

Quand bien même la réalisation du désir d'un individu n'est qu'une partie de son bonheur il faut insister d'après Rousseau sur ce qui perdure et s'impose sensiblement aux hommes réunis en société. Le sentiment intérieur résiste aux circonstances de toute nature, « à travers les écarts de la raison, et crie à tous les cœurs que la justice a une autre base que l'intérêt de cette vie »[50].

La durée est également chez Helvétius un révélateur de la maîtrise de soi, cependant c'est bien du temps naturel dont il fait le critère de l'analyse des comportements comme des idées. Le bonheur est à saisir dès que possible car les désirs n'attendent pas de conditions idéales (constantes et même infinies) pour s'exprimer. Il n'existe pas davantage de satisfaction autre que le renouvellement des objets de désirs et il n'y a d'autres voies que celles de réponses temporaires aux attentes inquiètes et répétées. Les hommes ne sont pas faits pour vivre dans un état sans mouvement et subissent les sollicitations de leurs propres ambitions mais sitôt atteint ce stade de contentement il faut renouveler, comme le dit Helvétius, les objets du désir. Le désir comme sa forme politique par excellence, le despotisme, sont impérieux dans la forme mais fragiles sur le fond tant leur efficience dépend d'un processus corrupteur. Et cela est tellement

49 *De l'Homme*, II, XX, p. 251

50 *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Troisième dialogue, OC I, p. 972

vrai que ce qui semble le plus naturel se trouve être le plus éloigné de la convenance des citoyens. Car comment accepter une autorité dont on ne sait comment elle manifestera sa volonté demain ? Comment même reconnaître ce qui est bon pour soi puisque les apparences sont aussi changeantes que les désirs eux-mêmes ?

S'il est vrai qu'il « est aussi impossible à [l'homme] d'aimer le bien pour le bien que d'aimer le mal pour le mal »[51] alors le désir comme le despotisme se présentent comme des éléments ambivalents de la vie politique des hommes, dont on ne peut prédire ce qu'ils exigeront des hommes mais dont on sait qu'ils ne peuvent les éclairer par des critères clairs, précis, durables et donc directeurs.

1.1.1.3 Les limites de l'action

Et puisque « l'homme obéit toujours à son intérêt bien ou mal entendu »[52], il faut bien suivre ce moyen pour atteindre une fin. Le désir en lui-même n'est ni bon ni mauvais, il faut le qualifier pour lui donner une véritable orientation, il faut faire avec cette détermination naturelle pour comprendre ce qu'un être socialisé recherche constamment. L'intérêt est le nom du désir dont on ne sait a priori s'il cherche la compagnie des hommes par défaut ou s'il aspire à un partage des valeurs. La nature de l'intérêt ne permettant pas d'établir un pronostic sur l'usage que peuvent en faire les hommes en société, il est préférable de l'envisager comme un mal pour un bien ou encore un remède dans le mal, bref, une nécessaire contrainte à assumer pour se libérer collectivement. Ainsi l'analyse morale de l'intérêt cède la place à une analyse politique où la nature des hommes est un fait avant d'être un devoir. Ces questions ont fait l'objet d'études au siècle précédent lorsque l'État royal est devenu tout-puissant et il a notamment été affirmé que « l'utilité publique se fait souvent du dommage des particuliers »[53]. L'intérêt particulier est alors absorbé par un intérêt plus puissant que lui ou bien il finit par se limiter de lui-même en rencontrant d'autres intérêts, si l'on préfère en s'épuisant. La fin de l'intérêt s'entend de deux manières, selon la morale classique exploitée juridiquement par un Domat pour qui l'obéissance ne doit pas dépendre « de son intérêt particulier qu'inspire l'amour-propre »[54], et selon les principes physiques plus ou moins réinterprétés politiquement. Si l'on déplore au XVIIIe siècle comme auparavant la nature des hommes, on accepte plus facilement que les lois de la nature

51 *De l'Esprit*, II, V, p. 77

52 *De l'Homme*, IX, VI, p. 773

53 Guez de Balzac, *Le prince*, cité dans C. Lazzeri, « Peut-on composer les intérêts ? Un problème éthique et politique dans la pensée du XVIIe siècle », C. Lazzeri et D. Reynié (éd.), *Politiques de l'intérêt*, Besançon, Presses Universitaires Franc-comtoises, 1998, p. 150

54 Domat, Les Quatre livres du droit public, dans C. Lazzeri et D. Reynié, *op. cit.*, p. 158

soient devenues les véritables principes explicatifs des actions humaines. Aussi la quasi totalité des philosophes opère sur les modalités de composition des intérêts et non sur une réforme globale du comportement, a fortiori de la société.

Rousseau récuse, lui, cette approche moralement insuffisante et politiquement incertaine car la composition ne permet pas d'établir un lien durable et efficace entre les membres d'une société que l'on veut unie. La compensation est à cet égard le véritable levier qui fait pencher l'animal vers l'homme, l'être de la nature vers l'être socialisé. « Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer » avertit toutefois Rousseau afin de mieux percevoir le mouvement et l'équilibre qui doivent régner en l'homme et dans la société[55]. La compensation suggérée par Rousseau montre bien le calcul à l'œuvre chez des hommes qui n'abandonnent pas ce dont ils héritent de la nature, comment le pourraient-ils ? La liberté civile et la propriété marquent avant tout la préférence des êtres pour un commerce qui leur apporte un mieux être. Le *contrat social* devra tenir compte de ces données pour assurer une société politique véritablement juste.

Or chez Helvétius, il n'est pas de dépassement au sein d'un monde qui reste sous l'empire de la nature. Les hommes se comportent les uns envers les autres en vue de se satisfaire et il n'est guère efficace de penser changer des comportements sans les domestiquer. La typologie de l'intérêt s'oriente progressivement vers une *utilisation* de l'intérêt particulier à des fins politiques ; la multiplicité des relations entre les préoccupations égoïstes des individus et un intérêt supérieur ressemble à une nouvelle méthode qui permet d'absorber régulièrement ce qui pourrait être fatal faute d'être bien administré. L'intérêt fait l'objet d'une mithridatisation nouvelle au sens où l'intérêt particulier doit être habilement dosé pour servir les affaires publiques et celles-ci prospéreront d'autant mieux qu'elles seront aptes à supporter des apports différenciés et maîtrisés. Et Helvétius représente peut-être l'auteur le plus proche du XVIIe siècle à cet égard, lui pour qui « les hommes ne sont point méchants, mais soumis à leurs intérêts...ce n'est donc pas de la méchanceté des hommes dont il faut se plaindre, mais de l'ignorance des législateurs, qui ont toujours mis l'intérêt particulier en opposition avec l'intérêt général »[56]. Les hommes ne sont pas les ennemis de leur propre État ou dit autrement ne menacent pas par leurs motivations personnelles ce qu'ils attendent collectivement. Ils sont tels qu'ils sont et il revient à ceux qui font les lois de composer des règles qui en tiendront compte mais aussi qui influeront sur des comportements à tendance égoïste. Ainsi il importe du point de vue politique de réussir, selon les termes de Rousseau, à équilibrer le jeu des intérêts. Et Helvétius, de déduire qu'il faut faire avec l'intérêt égoïste et « l'intérêt noble » car la société comprend nécessairement des

55 *CS*, I, VIII, p. 364-365
56 *De l'Esprit*, II, V, note a, p. 77

« médiocres » et « des amis du vrai »[57]. La raison est bien sûr à développer chez tous les hommes mais c'est bien le législateur qui doit démontrer loi après loi qu'il est suffisamment éclairé pour orienter les appétits particuliers en fonction de ce qui les rassemble. L'art du législateur réside dans cette composition entre des intérêts qui ne sont pas nécessairement contraires mais qui ne se confondent pas et une position véritablement étatique, c'est-à-dire qui rassemble sans se distinguer complètement de tous les points de vue individuels. Le législateur dirige le mouvement des appétits individuels afin que l'équilibre social s'opère, le bonheur de tous s'entend comme une force politique utile. « Cette utilité est le principe de toutes les vertus humaines, et le fondement de toutes les législations. Elle doit inspirer le législateur, forcer les peuples à se soumettre à ses lois ; c'est enfin à ce principe qu'il faut sacrifier tous ses sentiments, jusqu'au sentiment même de l'humanité »[58]. L'intérêt de l'individu demeure de ce point de vue insignifiant tant que le législateur ne le qualifie pas. Helvétius distingue conceptuellement un intérêt général, processus d'assemblage des intérêts particuliers et des intérêts particuliers médiocres ou nobles, ces derniers étant conformes à l'ordre politique le plus juste. Les appétits des uns peuvent être mis au service de tout le monde, être défaits par d'autres intérêts mais dans tous les cas n'agissent jamais seuls ; le législateur ordonne les comportements vertueux et organise par ce biais la justice sociale. Le dévoilement des motifs de l'action est louable car il permet au législateur de conduire l'intérêt vers l'intérêt général, soumettre la sensibilité physique au bonheur social.

L'intérêt, nous l'avons vu, se régénère, qu'il aboutisse ou non à la fin recherchée. Néanmoins, c'est le caractère insatiable qui l'a fait condamner moralement comme un principe corrupteur par excellence ; or Helvétius retourne l'argument en faisant de l'intérêt le principe heureux de la conduite des hommes en société. La satisfaction est confirmée comme but de l'intérêt mais son appréhension selon la durée brève le transforme en un processus constructif par lequel un être découvre peu à peu ce qu'il veut et comment il peut s'accorder avec son milieu. C'est par le bais d'un principe actif, initialement naturel, que l'individu doit être gouverné politiquement. Si l'intérêt n'est pas à proprement parler éclairé, cela implique qu'il faille l'informer et non le bannir, comme si par ailleurs cela était encore possible. Or il est deux manières d'informer : soit la plus naturelle, le hasard, soit la plus artificielle, l'éducation. Ainsi la diversité des comportements ne provient pas d'une hétérogénéité des constitutions mais de

57 N. Maruyama, « Helvétius et Rousseau : les lois de l'esprit et l'intérêt général », *Matérialistes français du XVIIIe siècle*, dir. S. Audidière, J.-C. Bourdin, J.-M. Lardic, F. Markovits, Y.-C. Zarka, Paris, PUF, 2006, p. 193-214

58 *De l'Esprit*, II, VI, p. 83-84

situations incontrôlables qui bouleversent le cours d'une existence « normale » ou de la maîtrise institutionnelle des savoirs dispensés aux hommes. « D'où provient donc l'extrême inégalité des esprits ? De ce que personne ne voit précisément les mêmes objets ; ne s'est précisément trouvé dans les mêmes positions ; n'a reçu la même éducation ; de ce qu'enfin le hasard qui préside à notre instruction ne conduit pas tous les hommes à des mines également riches fécondes »[59].

D'après Helvétius la loi de la nature place les hommes sur un pied d'égalité, elle n'est à cet égard qu'une *norme initiale*. Bien vite pourtant les événements vont susciter en chaque individu une réaction sensible à ce qui leur advient. Le hasard est le processus naturel de distinction des hommes, il ne peut être prévenu car la connaissance de son fonctionnement échappe aux individus concernés mais surpasse les possibilités de l'esprit humain en général. Néanmoins, les lois des hommes peuvent distribuer de nouvelles chances aux individus en les éduquant afin qu'ils utilisent leurs capacités pour leur véritable bien. La loi naturelle est d'essence égalitaire car tous les hommes peuvent user de leur sensibilité physique pour jouir des bienfaits de l'existence et se servir de leurs dispositions intellectuelles pour mieux appréhender leur milieu social. En revanche, la nature perturbe l'ordre initial par le jeu du hasard qui sollicite diversement les aptitudes d'êtres socialisés, à cette occasion certaines qualités ou les limites sensibles des individus se révèlent dans toute leur diversité. Helvétius fait dépendre l'ordre social et ses inégalités non d'une loi fondamentale de la nature mais d'un processus secondaire, le hasard. Ce dernier semble être une donnée non calculable, faute de moyens cognitifs suffisants, sans toutefois apparaître avec le caractère occulte et funeste de la nécessité grecque. Le hasard ne s'envisage plus comme le déroulement tragique d'une histoire humaine déjà tracée à travers laquelle l'individu assiste, impuissant, à l'accomplissement de son destin, il prend le sens d'un aléa qui favorise ou non la recherche d'un intérêt. Avec une acception quasi mathématique, celle d'une donnée inconnue dans un environnement perturbé, le hasard modifie ce qui était ordonné.

Helvétius soutient que seule l'éducation favorise un retour à l'équilibre social. Ainsi il existe un moyen qui dépend des hommes pour préparer leur propre avenir, apprendre à saisir des opportunités, utiliser au mieux leurs dispositions naturelles et atteindre avec plus de certitude leur bien. D'après Helvétius, les hommes ne peuvent s'abstraire de leurs conditions qui révèlent leur véritable nature. Toutefois, ils sont collectivement en mesure de se préparer et de suivre avec bonheur, c'est-à-dire avec opportunité, leur propre chance. Aussi il appartient au législateur de susciter « les moyens par lesquels on peut insensiblement passer un peuple de l'état de malheur qu'il éprouve à l'état de bonheur dont il peut jouir »[60]. Le temps impose aux hommes

59 *De l'Homme*, IV, 24, p. 418
60 *Ibid.*, IX, 1, p. 744

une limite à la satisfaction de leurs appétits mais ils conservent les moyens de l'utiliser à leur profit, à condition de développer un savoir-faire, une habileté à jouir. Dans une société juste, le législateur incite à un savoir-être. Hélvétius entend par intérêt une disposition constante au bonheur que le hasard actualise aléatoirement et l'éducation favorise nécessairement.

La mesure de l'intérêt particulier est si évidente que tous les hommes savent comment s'y prendre ; on peut même s'interroger sur la pertinence d'une éducation généralisée qui vise un optimum que tous les individus atteignent dès qu'on leur en laisse le loisir.
« C'est toujours par un retour sur eux-mêmes qu'ils agissent : nul n'est mauvais gratuitement. Il faut qu'il y ait une raison qui détermine, et cette raison est toujours une raison d'intérêt »[61]. Ce n'est pas Helvetius qui s'exprime ainsi mais Montesquieu. L'action humaine se comprend à partir d'un principe de retour ; les hommes ne se contentent pas de ressentir, ils analysent ce que l'objet représente pour eux sur l'échelle du bien. L'analyse du rapport entre ce qui est perçu et ce qui en est attendu valorise ou non l'objet. L'individu est cet être qui constamment pose ce type de rapport et en tire ou non bénéfice. L'accord entre ce qui est et ce qui devrait être constitue le bien-être de l'individu. La raison d'intérêt est la mesure du bonheur qu'effectue sans cesse tout être pour se rassurer comme pour continuer à vivre. Bien évidemment, le calcul n'est pas la finalité recherchée, il n'est que l'outil que chaque individu sait manier et il espère que son voisin puisse en faire autant. Pour Montesquieu le calcul est aussi bien ce qui permet de repérer un homme que ce qui signale la communauté des hommes. Loin d'être un critère négatif, l'intérêt est le motif qui réunit les hommes, celui qui opère en eux de la confiance. « Nous sommes entourés d'hommes plus forts que nous ; ils peuvent nous nuire de milles manières différentes...Quel repos pour nous de savoir qu'il y a dans le cœur de tous ces hommes un principe intérieur qui combat en notre faveur... »[62]. Tous les hommes pourraient n'être que des méchants et jouir de leur domination exercée sur les autres, voire oublier jusqu'à l'existence de leurs congénères. Or, l'intérêt est le fil conducteur de leurs actions et ce qui permet de penser que les autres sont plus soucieux de leur sécurité que de notre malheur. La société trouve ici un de ses fondements ; les hommes cherchent leur sécurité et la raison d'intérêt des individus est essentiellement un principe politique, une loi d'union des hommes. Il n'est même pas nécessaire de faire l'apologie d'une institution pour faire perdurer ce qui relie les hommes entre eux puisque ce qui les fait être hommes est un sentiment universel. Ces derniers sont sociables car ils recherchent égoïstement leur sécurité partout où ils se déplacent et dans toutes leurs actions et ce faisant, entretiennent

61 Montesquieu, *Lettres persanes*, LXXXIII, p. 256
62 *Lettres persanes*, LXXXIII, p. 257

par leur calcul l'ordre social. En espérant trouver des témoignages pour sa propre sécurité tout individu donne à autrui la possibilité de faire de même. La confiance naît d'un calcul égoïste, celui de perdurer dans le temps, et cette raison est heureuse car en étant universelle elle constitue un repère pour tous les hommes et institue par elle-même les modalités de l'ordre politique pour ceux qui partagent des mœurs identiques. Rousseau retrouve effectivement que dans une société politiquement inachevée les repères proviennent des sentiments comme des représentations que les hommes ont les uns des autres. « L'action positive ou attirante est l'œuvre simple de la nature qui cherche à étendre et renforcer le sentiment de notre être ; la négative ou repoussante qui comprime et rétrécit celui d'autrui est une combinaison que la réflexion produit »[63].

La société des hommes se différencie de celles des animaux en suivant une règle stricte d'équité, tous les hommes doivent faire le même calcul pour leur sécurité et ainsi apprendre à aimer vivre parmi les leurs. Toutefois, la raison d'intérêt par sa rigueur porte la sociabilité des hommes à un degré de perfectionnement inédit et difficile à supporter. Le personnage de Montesquieu, Usbek, reconnaît toute la pénibilité nécessaire pour suivre un tel principe qui aide les hommes à s'élever « au dessus de ceux qui ne l'ont pas [dans leur cœur], ...au dessus des tigres et des ours »[64]. La raison est doublement distinctive, elle permet d'échapper au règne animal et de montrer sa valeur auprès des autres hommes. Mais il y a un revers à cet ordre car ceux qui ne peuvent s'élever sont donc condamnés à vivre avec les bêtes et l'on pourrait demander à Montesquieu comment ces hommes sont autorisés à vivre ainsi et s'il existe un moyen qui permet de les reconnaître ?

L'exigence d'un tel respect comportemental strict fonde l'ordre politique mais il n'est pourtant pas un gage de moralité, il n'est pas dit en effet que la bonté dicte les comportements des hommes intéressés. La raison d'intérêt sépare les hommes qui ont une règle de vie, que tous peuvent comprendre parce qu'ils agissent ainsi, des êtres dont on ne sait que penser. Parmi ces êtres que l'on peut qualifier de non civilisés se trouvent des hommes mais puisqu'on ignore leurs réactions on les associe de fait aux bêtes. Montesquieu redessine avec l'intérêt un nouvel ordre politique dans lequel la vertu n'est pas première et exclut de cette société ceux avec qui tout commerce est impossible tant la nature des échanges est incertaine.

Pour autant la séparation ainsi posée est loin d'être évidente car l'intérêt-sentiment ne semble pas s'apparenter à ce qu'on attend traditionnellement de la raison, soit une règle stricte indépendante des lieux, des circonstances et bien évidemment des hommes.

63 *Rousseau juge de Jean-Jacques,* Deuxième dialogue, p. 805
64 *Lettres persanes*, p. 257

1.1.2 Le développement des passions

1.1.2.1 La puissance des passions

Montesquieu réunit en l'homme la raison de l'intérêt et les attirances du cœur ; ce qui semble produire une nouvelle unité en l'individu lorsqu'il se montre capable d'obéir à un principe provoque une scission au sein de la société avec les êtres qui ne peuvent agir avec *humanité*. L'appartenance à une même société implique que chacun puisse compter sur les autres non pas en attendant une action systématiquement bienveillante d'autrui mais en reconnaissant des motifs pour diriger sa propre action. Il faut admettre que les hommes s'organisent différemment d'autres êtres naturels et qu'ils sont en mesure de suivre un ordre comme de le perturber pour les mêmes raisons. D'après Montesquieu « les êtres intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquent sujets à l'erreur ; et d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes. Ils ne suivent donc pas constamment leurs lois primitives ; et celles mêmes qu'ils se donnent, ils ne les suivent pas toujours »[65]. Ce principe constant de variabilité est notamment conforté par l'obsession que l'on a eu de rendre tous les hommes vertueux. En effet les soumettre à l'ordre divin ou plus exactement à un processus conforme à la Création n'a fait qu'exacerber la volonté de se conduire par soi-même, à l'image d'un être supérieurement intelligent. Ainsi les hommes ont voulu imiter avec leurs moyens limités, ce qu'ils voyaient avec une puissance que l'on ne peut négliger. Il faut en politique utiliser la tendance à agir pour soi qui anime tout individu afin de constituer un peuple, un ensemble uni.

L'exemple extrême d'efficacité politique et d'absence de sollicitude pour l'autre est à chercher dans l'ancienne Rome. Montesquieu, dans ses premiers travaux, a exhibé l'association des appétits individuels et de la force, ou de l'unité, du peuple. Il relevait en effet que « la guerre était presque toujours agréable au peuple, parce que par la sage distribution du butin on avait trouvé le moyen de la lui rendre utile »[66]. Ainsi la volonté d'acquérir des biens matériels qui se manifeste chez tous les individus est une source d'affrontement interne mais si elle est bien dirigée contre les « ennemis » de la république elle devient un facteur d'union politique. D'ores et déjà les fondements de la république ne sont pas ceux d'une société idéale mais d'une organisation efficace. La guerre représente même une limite positive pour une telle société qui sait unir ses membres. Si affirmer que la participation à la guerre est une illustration de l'intérêt général chez des républicains peut paraître excessive, on entend surtout à travers cet exemple

65 Montesquieu, *EL*, I, 1, p. 234

66 *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, I, éd. C. Volpilhac-Auger et C. Larrère, Paris, Gallimard, 2008, p. 66

que des citoyens égaux ne conçoivent leur bien commun qu'exclusivement. L'égalité républicaine se satisfait de l'amoralité des citoyens si celle-ci s'applique à des étrangers. Les dispositions individuelles ne peuvent être condamnées politiquement, même si l'on peut toujours déplorer moralement la faiblesse des hommes, elles doivent en revanche être utilisées pour ce qu'elles sont : des vertus politiques. Puisque les hommes sont ainsi faits qu'ils ne peuvent que vouloir acquérir ce qu'ils n'ont pas et le plus souvent ce que possèdent les autres alors tout l'art du gouvernement réside dans l'identification de ceux qui perdront leurs biens au profit de l'unité d'un peuple. Dans ses analyses sur la puissance politique passée de Rome, Montesquieu a mis en évidence l'utilisation des passions des individus par le politique non pour faire l'apologie de l'amoralisme des Romains mais pour montrer que la puissance politique ne requiert pas de ses membres toutes les vertus. Et si cela ne suffit pas, ajoutons que les Romains se sont considérés comme vertueux justement en servant leur patrie et que celle-ci a atteint son maximum de puissance en laissant ses membres agir selon leurs intérêts. Et les lois ne font que suivre cette course des passions, tantôt elles tempèrent, tantôt elles excitent le peuple dans ses actions.

Montesquieu a réaffirmé le rôle du politique pour encadrer les comportements des membres de la société. Les passions sont si nécessaires, en même temps que fugaces, qu'il faut les précéder et les suivre tour à tour. C'est pourquoi « les législateurs ordinaires nous proposent des lois pour régler les sociétés des hommes ; des lois sujettes au changement que l'esprit de ceux qui les proposent, et des peuples qui les observent »[67]. Et cela parce que les lois les plus durables sont l'œuvre d'un tout autre architecte. Les législateurs ordinaires ne pourront atteindre la perfection des lois de la nature mais Montesquieu par la bouche de son observateur fait remarquer que les lois [positives] sont le produit des esprits et des coutumes, par ailleurs elles ont leur propre nécessité. Les lois nouvelles formulées par des législateurs ne sont pas a priori meilleures que les règles transmises au cours de l'histoire d'un peuple. En effet, les législateurs sont comme les autres hommes, ils « ont été des hommes bornés que le hasard a mis à la tête des autres, et qui n'ont presque consulté que leurs préjugés et leurs fantaisies »[68]. Les places ont été indifféremment distribuées et bien des législateurs n'ont agi qu'avec leurs propres passions si bien que nombre de lois ne sont que le produit de l'arbitraire. Dans ses œuvres de jeunesse, Montesquieu a surtout montré que les règles étaient diverses et changeantes parce que les hommes eux-mêmes suivaient leur nature propre, inconstante et pourtant déterminée. Le

67 *Lettres persanes*, XCVII, p. 274
68 *Ibid.*, CXXIX, p. 322

jugement moral fluctue selon les thèses abordées mais, à l'image des Romains, Montesquieu montre que la puissance politique n'est pas envisageable sans une étude des mœurs et que le jugement moral n'est que secondaire.

Bien que les passions aient été stigmatisées par les moralistes, l'analyse politique se fourvoierait si elle disqualifiait d'office leur rôle dans l'accomplissement social des hommes. « C'est dans sa constitution un élément dont on ne peut dire ni trop de bien ni trop de mal » et si on les juge si négativement « c'est qu'on ne les regarde jamais que du mauvais côté »[69]. Diderot affirme que les passions n'ont pas de valeur en elles-mêmes et nous ne pouvons entendre cet argument que si nous admettons à l'instar de La Mettrie ou Helvétius qu'elles forment le principe d'animation des êtres humains. Elles n'ont d'autres caractéristiques essentielles que de produire des hommes orientés par leurs sentiments. Toutefois, les déprécier signifie d'emblée en condamner l'efficacité ; or ce sont ces sentiments qui produisent les plus belles actions, ce que nous savions depuis l'Antiquité, mais également la véritable vertu. En effet, l'absence de passions n'étant pas concevable, Diderot évoque des passions « amorties » qui ne permettent pas d'agir avec une pleine puissance. Les hommes ainsi médiocrement animés se conforment aux attentes plus ou moins définies par la société. En d'autres termes, la nature humaine régulièrement conduit les hommes, la plupart d'entre eux, à suivre les mœurs, les idées de leurs pays et de leur temps mais lorsqu'elle fournit des déterminations plus conséquentes alors les hommes ainsi dotés peuvent s'extraire du conformisme social. La nature humaine inscrit en chacun les moyens de suivre comme dépasser l'ordre social. Mais ceux qui disposent d'un surcroît de puissance accomplissent, c'est-à-dire reprennent en les magnifiant, les valeurs de leur société.

Les passions ne s'annihilent pas car elles sont vitales tant pour les individus qui ne peuvent se manifester sans elles dans leur singularité que pour la société qui n'est rien sans les échanges entre les hommes. Pour autant les passions ne peuvent être laissées sans contrôle sous peine d'exacerber les conflits ; les passions doivent pouvoir animer sans déstabiliser. Car comme le relève Rousseau qui reprend le lieu commun des passions, elles sont par nature inconstantes et ne peuvent éclairer celle ou celui qui cherche son vrai bonheur[70]. Toutefois, il est vain de vouloir vaincre les passions par le discours raisonnable car ce dernier est caractérisé par sa faiblesse.

69 Diderot, *Pensées philosophiques*, 1, Œuvres complètes I, éd. L. Versini, Paris, Laffont, 1994, p. 19
70 *Lettres morales*, Lettre 2, OC IV, p. 1087

« On a de prise sur les passions que par les passions ; c'est par leur empire qu'il faut combattre leur tyrannie, et c'est toujours de la nature elle-même qu'il faut tirer les instruments propres à la régler »[71].

Pour Diderot la vie suit elle-même un ordre et c'est en son nom qu'il faut savoir tempérer le jugement de condamnation des passions comme leurs excès, leur absence en étant finalement un. Pour cela il est nécessaire d'établir « entre elles une juste harmonie »[72], les passions se dirigent selon leur puissance propre et surtout en suivant l'ordre social que l'on souhaite obtenir. La traduction des valeurs d'une société se joue dans la composition des passions, dans l'ordre des parties afin de constituer ce qui n'existait pas ou ce qui peut disparaître à tout moment : l'ordre social. Plus qu'une conception esthétisante de la politique, Diderot propose dès ses premiers textes une approche holistique de la vie en société. Les individus qui veulent et agissent sont mus par des ressorts naturels ; la société qui laisse ses membres agir manifeste sa propre puissance qui tient tant au dynamisme de chacun qu'à la vitalité du tout. Le fonctionnement de la société se décline selon l'ordre nécessaire de la nature, les comportements politiques des individus ne sont autre chose que l'ensemble des mœurs ou dit autrement obéissent aux mêmes règles. La nature dicte les canons, les législateurs s'en inspirent et les citoyens qui obéissent à l'ordre ainsi défini sont vertueux. Il a été relevé que « la politique et les mœurs se tiennent par la main »[73], cette véritable maxime de Diderot affirme que les mœurs forment la première cause nécessaire de la politique. Les hommes sont à prendre avec leurs dispositions, ils sont à conduire selon les meilleurs principes (courage, patriotisme) afin que la société demeure unie. Pour Diderot, si les comportements des hommes sont inutilement blâmés c'est à cause d'une référence indue à la morale chrétienne et aux pratiques sociales qui en sont les conséquences matérielles. Dès que l'on mesure les actes à l'aune de l'unité et de la vigueur de la société alors de nombreux individus devraient être considérés en fonction de ce qu'il faut bien nommer leur mérite. Diderot signale en définitive que la politique fixe de manière autonome ses propres règles pour apprécier la qualité des comportements sociaux.

Bien que la philosophie de La Mettrie heurte Diderot à bien des égards, il n'est pas en mesure de lui reprocher une conception trop mécaniste, asociale des individus et admet également que c'est en lui que l'homme trouve sa véritable limite. Ainsi les passions comme l'instinct guident les hommes vers la satisfaction de leurs désirs, le plaisir et la peine

71 *Émile*, IV, p. 654
72 *Pensées philosophiques*, 4, p. 20
73 *Correspondance*, TIII, cité dans Proust, *Diderot et L'encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 305

sanctionnent ce qui convient ou non à la nature de l'homme. Or il s'agit là pour Diderot d'une vision partiale de la nature humaine tout aussi réductrice dans son registre que celle d'une certaine morale catholique. En effet, l'individu est une composante de sa société et ses actes ne prennent leur sens qu'à travers les lois et les mœurs qui régissent le commerce des hommes. Ceux-ci éprouvent par leurs besoins naturels comme leur adhésion à des valeurs partagées une nécessaire conformation à l'ordre social. Bien entendu, aucun individu ne peut atteindre un état de conformation tel qu'il n'existe aucun hiatus entre ses désirs et ses devoirs mais la vertu des hommes réside bien dans l'adéquation la plus aboutie entre les sentiments individuels et l'ordre social. Entendons ici la vertu individuelle comme ce qui se rapproche des mœurs convenues et ne fait pas jouer le commandement des lois. Le meilleur de l'homme se rencontre dans l'exercice de sa vertu, correspondance entre ses désirs et l'état des mœurs et s'achève dans le respect des lois. Et il atteint même l'excellence lorsqu'il se soucie des autres comme de lui-même. Et Diderot de déclarer que « le comble de la perfection est de préférer l'intérêt public à tout autre ; et le comble du désordre, de préférer l'intérêt étranger, quel qu'il soit, ou l'intérêt personnel, à l'intérêt public »[74]. Ainsi Diderot retrouve la formule grecque de *l'άρετή* lorsqu'il montre que les hommes ne sont vraiment eux-mêmes que lorsqu'ils obéissent aux règles sociales. La valeur est une reconnaissance sociale qui flatte les individus et les rapproche les uns des autres. L'intérêt public marque le lieu de la perfection de relations humaines car il implique une convergence des sentiments comme des actes. Ce procès vertueux crée un ordre qui convient à tous les hommes ou presque, a contrario les monstres sont des êtres que la société désigne comme hétéronomes. Ces créatures sont socialement déclassées car elles ne perçoivent pas la finalité des lois ; leur exclusion témoigne de la force de la loi. Par un geste d'abandon, de lâcheté ou de traîtrise certains hommes se détournent de leur fin et c'est parce qu'ils risquent de corrompre l'ordre social que leurs actes sont sanctionnés. Les lois rappellent à l'ordre ceux qui ne suivent que leur désir comme les mœurs manifestent les limites des comportements individuels. Les passions ne sont pas condamnables a priori mais seulement lorsqu'elles ébranlent l'ordre de la société et détournent les individus de leur épanouissement. L'intérêt personnel ou l'intérêt étranger forment un seul et même écueil social, il dissout le lien entre les appétits humains et leur satisfaction par la société.

Diderot dessine ainsi une figure de l'amour qui traduit aussi bien le besoin physique que la nécessité sociale de la rencontre avec l'autre. L'amour est ainsi déterminé par la sociabilité comme l'attirance sexuelle est dirigée par la nature. L'accomplissement des hommes est tout

74 *Lettres à Sophie Volland*, lettre n° 67 du 25 octobre 1761, Paris, Non lieu, 2010, p. 271

autant physique que social et cette finalité est un aboutissement universel, une figure de l'humanité. Chez Diderot, l'amour est une vérité sociale différente du mariage ; en effet, si l'institution témoigne de l'union de deux individus, elle caractérise un statut que se doivent de respecter les membres du couple. Le sentiment lui-même vit sa propre vie. En d'autres termes le devoir de chaque individu consiste à consolider toute institution même celle qui recouvre les sentiments et pour Diderot cela n'empêche pas de vivre selon son ordre personnel.

La nature humaine ne peut se soumettre complètement à l'ordre social ; aussi l'individu est invité à composer un rôle social pour apparaître tel qu'il est attendu. Ce jeu est d'autant plus adapté que le travestissement des sentiments ne les étouffe pas, ils doivent être dissimulés pour être vécus sans conteste. Il n'y a de reproche moral qui tienne que celui de la dissidence sociale. Les individus sont conduits à jouer sur deux registres afin que leurs fins naturelles et sociales soient validées par tous les autres membres de la société auxquels ils appartiennent. Pourtant, si le jeu distingue les hommes des autres êtres naturels il semble que les sentiments ne se domestiquent pas si aisément que veut bien le laisser entendre Diderot dans cette analyse.

1.1.2.2 L'intérêt comme passion

C'est en effet cette dualité qui risque de fragiliser l'individu. L'homme social qui fait acte de duplicité est ainsi condamné à se désunir lors que l'homme naturel est « pour ainsi dire, toujours tout entier avec soi »[75]. Cet être-là a-t-il eu même une existence ?

A défaut de l'observer actuellement, « il peut exister par supposition » et notamment en fonction de son adaptation à un milieu exigeant[76]. D'une certaine manière l'individu ne peut poursuivre deux fins sans s'épuiser faute de ressources suffisantes. L'homme naturel, pour Rousseau, n'est pas pourvu de tous les attributs pour survivre à toutes les situations mais il est tout de même doté d'une force qui lui permet de se conserver car « il avait dans le seul instinct tout ce qui lui fallait pour vivre dans l'état de nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société »[77]. Ainsi les hommes sauvages sont parfaitement adaptés à leur environnement, ce qui explique qu'ils aient pu survivre et changer selon les lois de la nature. Mais ont-ils les moyens d'agir aussi adéquatement dans l'état de nature qu'en société ?

La position de Rousseau est à cet égard très différente de celle de Diderot mais également d'un grand nombre de philosophes dont il critique la définition de la loi naturelle. « On commence par rechercher les règles dont, pour l'utilité commune, il serait à propos que les hommes

75 Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC III, p. 136
76 *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 952
77 *DOI*, p. 152

convinssent entre eux ; et puis on donne le nom de loi naturelle à la collection de ces règles, sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulterait de leur pratique universelle »[78]. La critique d'une définition négative peut laisser la place aux deux véritables principes de loi naturelle, amour de soi et pitié, qui font de l'homme un être aussi naturel que disposé à changer d'état. Il s'agit là de distinguer ces différents états pour mieux saisir le mouvement qui les relie. « Le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant »[79]. Le changement d'état que l'on pourrait qualifier d'extérieur trouve son pendant dans la nature de l'homme. Rousseau pose une différence essentielle entre l'état de nature et l'état civil au motif que dans l'un, l'homme est guidé par l'instinct, au demeurant selon des fins naturelles, alors que dans l'état civil ce sont les règles morales qui agissent avec les institutions politiques. La conservation de l'homme prend un tour inédit et bien que Rousseau n'oppose pas strictement l'état civil à l'état de nature, puisque l'art politique « vient au secours de la nature »[80], il montre que l'on ne peut utiliser les mêmes outils conceptuels pour décrire l'état dans lequel l'homme ne trouvait plus en lui-même des ressources suffisantes pour bien vivre et l'état dans lequel les ressources nécessaires sont tirées d'un « nouvel être ».

Si pour Diderot il s'agit d'un même jeu dicté par un impératif : « Fais en sorte que toutes tes actions tendent à la conservation de toi-même et à la conservation des autres, c'est le cri de la nature »[81], Rousseau sépare ce qui relève de la nature de ce qui est produit par la société. Entendons ici que l'art se substitue à l'évidente relation entretenue par les hommes avec leur environnement. Pour vivre, ces hommes exerçaient leurs talents, c'est-à-dire leurs forces pour s'approprier ou défendre ce dont ils avaient besoin. Ils ne pouvaient mal agir ou moins bien agir car la nature guide avec mesure les actes des êtres qu'elle dirige. C'est parce que l'accord est manifeste que « le calme des passions et l'ignorance du vice les empêchent de mal faire »[82].

Pour Rousseau, l'homme naturel est suffisamment déterminé et apte à utiliser ses outils pour ne pas agir en fonction de ce qui est attendu de lui. Survivre ou vivre dans cet état ne nécessite pas une approbation de ses pairs, seul importe l'ordre de la nature. L'exercice de la force est dirigé uniquement par la satisfaction d'un besoin. Ce n'est que dans un état déjà civilisé que la force vise la domination et c'est à travers des prescriptions civiles que le conflit peut naître. Cela signifie que les termes de bien et de mal, considérations morales s'il en est, sont également

78 *DOI*, Préface, p. 125
79 *CS*, I, VIII, p. 364
80 *Manuscrit de Genève*, I, III, p. 289
81 *Encyclopédie*, Art. « *Conservation »*
82 *DOI*, p. 154

politiques et ne s'imposent qu'avec le tumulte des passions. Il n'y a pas pour Rousseau, et c'est sa critique de fond, de régime de continuité entre l'état de nature et l'état civil, au sens de progrès, qui permettrait de justifier les ordres des différentes sociétés à partir d'un principe commun pré-historique. Qu'il s'agisse de Diderot ou de Hobbes auquel fait explicitement référence Rousseau, il est toujours admis que les êtres naturels sont des futurs hommes civilisés et que la raison viendra les dégrossir. Or ils ne sont pas des êtres par défaut mais des êtres de la nature qui agissent avec les moyens déjà disponibles. « Combien ne leur a-t-il pas fallu de différents hasards pour apprendre les usages les plus communs de cet élément [le Ciel] ? »[83]. Rousseau relève que les hommes réellement sauvages ont utilisé ce qui était à leur portée pour agir selon leurs moyens, ce n'est que par à-coups, modifications imprévues et imprévisibles de leur environnement, que leurs comportements ont changé. Ils sont pleinement naturels et bons par défaut, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas besoin de se mesurer sans cesse avec leurs congénères ; les hommes de la nature sont faits pour vivre selon la loi de la nature ou si l'on préfère selon la loi de leur nature. Ils sont bons parce qu'ils agissent selon leur fin, avec leurs moyens propres sans égards pour les autres. Leur bonté est pour ainsi dire de droit car ils obéissent à un même commandement sans y déroger, c'est pourquoi la bonté des êtres naturels réside dans leur autonomie. L'ordre naturel pourvoit à la destination des hommes en les orientant vers ce qui les attend, ce pourquoi ils sont constitués. En ce sens ils agissent droitement. Comprenons bien que pour Rousseau, tout l'enjeu de la description de l'état de nature tient aux principes politiques que les hommes doivent dégager pour retrouver dans l'état civil cette pleine autonomie.

Et si le terme de « Ciel » peut avoir une connotation encore trop métaphysique, Rousseau sépare l'état de nature de l'état civil par le développement hasardeux de l'agriculture. La subsistance ne nécessite pas que les hommes soient doués de sublimes qualités, organisation et habileté auront suffi pendant des siècles. C'est le développement du sens de la prévoyance, dont on ne sait expliquer certainement l'origine, qui a conduit les hommes à non plus seulement se rassasier mais produire utilement. Pour cela des hommes ont peu à peu transformé leur organisation sociale et se sont éloignés de leur état initial. La place de l'art de l'agriculture dans l'histoire de la civilisation permet à Rousseau d'interroger ceux qui y voient un progrès continu : « comment cette situation pourra-t-elle porter les hommes à cultiver la terre, tant qu'elle ne sera point partagée entre eux, c'est-à-dire, tant que l'état de nature ne sera point anéanti ? »[84].

83 *DOI*, p. 144
84 *Ibid.*, p. 145

Rousseau précise tout d'abord que l'état civil naît d'une rupture d'avec l'état de nature pour ensuite le déplorer. En effet les hommes acquièrent avec l'art un savoir-faire et du même coup perdent une assurance de bien-être en se détachant de la familiarité qu'ils entretenaient avec leur environnement naturel. Ainsi « ceux qui raisonnant sur l'état de nature, y transportent les idées prises dans la société » masquent ce que fût longtemps l'accord des êtres avec leur milieu[85]. Ce n'est qu'avec le lent et contingent développement de leur organisation que les hommes ont inventé une nouvelle manière d'être et d'agir. Afin d'approfondir sa critique d'une certaine identité entre état civil et état de nature, Rousseau a voulu dépeindre une pré-histoire qui manifeste toutes les différences qui l'éloignent de l'état civil contemporain. Pour mieux comprendre ce qui est et surtout ce qui pourrait changer, Rousseau a mis en scène ce qui a probablement eu lieu. Ces hommes d'un autre temps suivaient les lois de la nature, quasiment chosifiés tant ils obéissaient à des règles d'airain.

Le comportement des hommes de la nature est assujetti à « une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne [peut] vaincre »[86]; les hommes comme les animaux ont à se conformer à l'ordre de la nature. Ce premier état plus qu'une situation historique met en évidence la raison de la nature ou encore ce que l'on pourrait nommer l'état de droit de la nature. Tout ce que la nature produit suit ses règles et nul ne peut s'y soustraire ; aussi les hommes disposent des éléments nécessaires pour vivre et pour bien vivre. Et si les biens ont pu sembler faire un temps défaut à l'homme, « les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer »[87]. La nature a ainsi proportionné les moyens que ses créatures pouvaient utiliser pour parvenir à leurs fins. La nature calcule tant et si bien qu'elle attribue à l'homme une compensation dans les cas où ce qui était mis à disposition vient à manquer ou devient insuffisant. La fertilité de la terre est l'exemple le plus évident de moyens qui peuvent s'avérer insatisfaisants et qui requièrent un supplément de moyens différents afin que l'équilibre des forces en instance se stabilise. Le supplément ne s'affirme comme tel que lorsque les premiers moyens s'épuisent et les facultés latentes ne s'activent qu'à l'occasion d'un changement des conditions ordinaires, environnement et climat, de la vie des hommes. C'est donc cet ensemble de qualités qui détermine l'homme comme l'être naturel qui est « organisé le plus avantageusement de tous »[88]. Le dispositif naturel, ou milieu, et les dispositions qui caractérisent ces êtres favorisent un processus de distinction par rapport aux autres êtres naturels. Ainsi les

85 *DOI*, p. 146
86 *Émil*e, II, p. 311
87 *DOI*, p. 152
88 *Ibid.*, p. 135

hommes se soumettent à l'ordre naturel le plus strict pour ce qu'ils ne peuvent mettre en œuvre par eux-mêmes et sont en mesure de générer un ordre différent en usant de leurs facultés. Les moyens mobilisés sont ceux qui permettent à l'homme de se satisfaire par lui-même. Cette maîtrise fait de l'homme un être tourné vers ou sur lui-même tant il lui revient de s'assurer des modalités de sa vie. « Sa propre conservation faisant presque son unique soin ...»[89], aussi cet être exploite les lois de la nature et en vient à trouver son autonomie en s'occupant de lui. Toutes ces qualités lui viennent de la nature et le statut qu'il s'arroge est également la conséquence de son rapport privilégié avec son milieu. L'être humain situé dans son rapport avec la nature est naturellement organisé pour définir sa propre place, sauvegarder son intégrité physique. L'isolement qui formalise la maîtrise qu'il a obtenue dans sa confrontation avec les éléments signe son autonomie. Pour Rousseau, c'est dans ce rapport de chaque individu avec la loi de la nature que s'établit le droit entre les individus ; l'égalité entre les hommes est la conséquence indirecte de l'obéissance qu'ils doivent à un ordre indiscutable. En manifestant son appétit vital, chaque individu obéit à l'injonction de la nature et tous les individus opèrent identiquement. En cherchant à dominer leur environnement les hommes agissent selon les mêmes principes ; l'égalité est de droit parce que les mêmes lois s'appliquent à tous les individus. Il a été souligné avec netteté le lien entre l'isolement des hommes de l'état de nature et leur capacité à assurer leur conservation[90]. Tout alors n'est qu'action et même la pensée est tendue vers la mise à disposition de tous les moyens en vue de rendre l'homme maître de son environnement.

Enfin, il est une possibilité par laquelle l'homme se distingue résolument : son propre processus d'apprentissage. Ce terme n'est pas celui qu'emploie Rousseau car il utilise le mot nouveau de perfectibilité afin de présenter cette condition préalable à tout développement de facultés[91]. Et ce processus n'entre réellement en action que si les circonstances s'y prêtent. L'homme de la nature est bon naturellement car il n'est pas préoccupé par les autres, il se consacre à lui-même. Ce sont « les passions qui sont l'ouvrage de la société » qui modifient et déterminent le comportement des hommes civilisés[92]. Rousseau a manifestement voulu montrer que la loi naturelle ne contraint pas nécessairement les hommes à lutter les uns contre les autres et que la civilisation ne peut se cacher derrière cette assertion pour diminuer la responsabilité de la direction politique d'une société.

89 *DOI*, p. 140
90 Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Première partie, III, Paris, Vrin, rééd. 1983, p. 256-262
91 Voir plus haut 3.1.3.1
92 *DOI*, p. 154

On pourrait ajouter que le désir de conservation rencontre dans son développement un principe de tempérance. En effet l'homme de la nature, alors qu'il ne cherche que son bien-être, est amené à découvrir les autres voire la sensibilité de ces autres êtres par « une répugnance à voir souffrir son semblable »[93]. Or il est remarquable que l'état de nature chez Rousseau ne repose pas sur l'amour-propre ou une tendance conflictuelle de l'individu puisque ce dernier vit en autonomie. Le conflit ne naît pas de la première confrontation avec l'autre mais d'une comparaison et surtout d'une mesure commune de l'appétit. A l'opposé, l'état de nature représente un espace dans lequel « l'amour-propre n'existe pas »[94], où les hommes sont des êtres qui vivent sans rapport distancié avec eux-mêmes et sans rapport avec les autres. La réflexion ne les empêche pas d'agir pour leur conservation car elle est sans objet, seule la pensée est un premier perfectionnement des moyens disponibles. De même l'absence de réflexion ne corrompt pas la rencontre puisqu'elle n'intervient à aucun moment et donc ne peut contrarier le premier échange des sentiments.

La *pureté* caractérise ce moment au cours duquel les hommes sont amenés à se découvrir. Le premier rapport n'en est, à proprement parler, pas un car les protagonistes ne reconnaissent pas dans l'autre un double inquiétant prêt à rompre l'équilibre constamment recherché. Ils sont tous soucieux de se conserver, cela signifie pour Rousseau que « l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines »[95]. Les hommes de l'état de nature sont enclins à ressentir de la compassion les uns pour les autres non parce qu'ils s'identifient immédiatement dans un processus psychologique de reconnaissance mais parce qu'ils appartiennent à la même espèce et donc agissent de la même manière, ressentent identiquement. Rousseau lie le sentiment à la vie de l'espèce en affirmant que la pitié est « un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de l'espèce »[96]. Ainsi la pitié s'offre d'abord comme le sentiment propre à l'espèce et cette dernière telle une classification naturelle n'accorde pas une place éminente à l'homme en particulier. Les hommes comme les membres d'autres espèces recherchent leur conservation et éprouvent également « une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »[97], c'est pourquoi ils partagent un sentiment commun. La pitié est ce sentiment, éminent pour Rousseau, qui rassemble des êtres épars pour leur montrer, sans calcul, leur appartenance au régime de la nature. C'est à l'occasion de la rencontre d'un être diminué, fragile

93 *DOI*, p. 154
94 *Ibid*., note XV, p. 219
95 *DOI*, p. 166
96 *DOI*, p. 156
97 *DOI*, Préface, p. 126

ou en danger qu'un individu s'identifie à un autre. Le mal ou la misère fait réagir l'homme car il ressent alors ce qu'il pourrait perdre, « la misère ne consiste pas dans la privation des choses, mais dans le besoin qui s'en fait sentir »[98].

Encore une fois le rapport n'est pas posé par l'individu mais découvert sans leçon pour l'avenir à l'occasion d'une rencontre fortuite ou d'une suite d'événements non prévus. La pitié est le principe qui s'entend comme la limite du premier principe de conservation et en formalise le contour. Chaque individu mû par une puissance vitale trouve un terme relatif à ce premier mouvement dans un second mouvement à travers lequel il s'accomplit comme membre de l'espèce. Le sentiment s'impose comme un commandement qui enjoint d'agir « avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible »[99], l'individu se sent arrêté dans son action par une maxime naturelle à laquelle il ne peut que consentir. Il faut considérer ici une limite qui s'impose à l'individu bien davantage qu'une règle qu'il accepte consciemment et qui dirige ses actes. Le commandement de la nature est sans contradiction, il suit juste des degrés qui différent selon l'activité d'individus isolés plus ou moins fréquemment agrégés. Le contexte naturel révèle les limites constitutives de chaque être quand celui-ci n'en est encore qu'à la satisfaction de ses besoins. Dans la terminologie de Rousseau, la pitié illustre ce qui dirige l'individu sans qu'il puisse aller contre, il entre à ce moment dans un état de passivité car cette dernière « tient lieu de lois, de mœurs et de vertu » dans l'état de nature. On a pu s'interroger sur le statut d'impuissance relative de la pitié et montrer en quoi elle oblige l'homme dans ses rapports avec tous ses congénères[100]. Bien qu'il demeure avec toutes ses qualités, un individu pris de pitié éprouve, sans pouvoir anticiper ou contrôler son sentiment, ses propres limites naturelles. Il faut ici souligner que pâtir n'est pas un défaut mais une disposition, un être naturel subit et agit tour à tour selon les circonstances auxquelles il est confronté.

La pitié figure la disposition passive de l'individu vis-à-vis des autres et explique comment peut naître une communication entre des êtres qui recherchent avant tout à se conserver. La pitié fait sentir à chacun qu'un ordre a été bouleversé et *peut* inciter à agir pour rétablir ce qui doit être, elle signe un ordre des choses. Et si la pitié ne contraint pas les hommes à agir droitement, elle leur donne un motif légitime pour le faire. L'empathie, sans être partagée en acte, autorise des congénères à reconsidérer leur nécessaire conservation. Dans cette pré-histoire de la moralité « l'homme ne sera donc pas vertueux, parce qu'il n'aura pas besoin de l'être, et par cette même

98 *Émile*, II, p. 304
99 *DOI*, p. 156
100 R. D. Masters, *op. cit.*, I, 3, p. 177

raison il ne sera ni vicieux ni méchant »[101]. C'est pourquoi, Rousseau remarque que les êtres naturels mêmes animés par un principe de conservation ne jouissent pas de la souffrance de l'autre, ils auraient plutôt tendance à l'éviter. Contre la thèse de Hobbes qui écrit que « les hommes vont lutter pour dominer »[102], Rousseau réfute la volonté de domination, et même de confrontation, et s'il reconnaît la force de principes biologiques il dénoue nettement le lien entre nature et violence, entre puissance et empire. Alors que les passions élémentaires dirigent chez Hobbes des comportements individuels instables et imposent de fait des valeurs politiques violentes et autoritaires[103], la pitié chez Rousseau fait renaître en chacun ce qui est commun à tous les hommes autorisant ainsi un autre rapport politique. La pitié vient signer l'innocence de l'action et sa vertu propre ; toutefois Rousseau a pu adjoindre au sentiment une qualité plus subtile. « La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu »[104]. Le sentiment n'existe pas systématiquement chez celui qui n'est pas conforté à éprouver une véritable appétence pour autrui car il sait endurer la douleur sans se préoccuper de celle des autres[105].

L'identification à l'autre passe par une reconnaissance, l'autre est comme nous-mêmes. Ce que ressent l'autre nous émeut et le partage de ce qui nous touche indirectement nous rend familiers. Ce premier état de réflexion peut pousser à interrompre la souffrance de l'autre et se satisfaire du bien accompli, il s'agit bien là d'une démarche consciente[106]. Rousseau a pris soin malgré la séparation conceptuelle de montrer que la communication est rendue possible à la fois par le sentiment passif et par la sensibilité active. « Il y a une autre sensibilité que j'appelle active et morale qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers », c'est pourquoi l'articulation entre amour-propre et amour de soi est si subtile[107]. En revanche, ce n'est pas la pitié qui obligera nécessairement les hommes civilisés à bien se comporter s'ils sont insuffisamment éduqués car l'imagination ou toute autre initiative consciente doit être activée pour que celui qui observe agisse et transforme une situation donnée. En cela Hobbes a vu juste qui souligne « les pactes obligent donc non pas à la chose même à laquelle on s'est engagé mais au plus grand effort : cela seul, et non la chose même, est en notre pouvoir »[108]. La pitié est bien ce premier sentiment qui signale que la morale est présente à un certain stade du

101 *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Deuxième dialogue, p. 824
102 Hobbes, *Du Citoyen*, III, 13, trad. P. Crignon, Paris, GF-Flammarion, 2010, p. 131
103 D. Weber, « Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance », *Matérialisme et passions*, dir. P.-F. Moreau et A. Thomson, Lyon, ENS Éditions, 2004, p. 13-32
104 *Essai sur l'origine des langues*, IX, OC V, p. 395
105 « Naturellement l'homme sait souffrir constamment, et meurt en paix », *Émile*, I, p. 270
106 *Émile*, II, p. 301
107 *Rousseau juge de Jean-Jacques,* p. 805
108 *Du citoyen*, II, 14, p. 116

développement de l'homme sans pour autant garantir son application à toutes les relations humaines. Et si l'on veut que la société soit aussi bien établie que la nature, la pitié peut servir de principe fondateur à l'accord des hommes. « Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse il faut donc la généraliser, et l'étendre sur tout le genre humain » préconise l'éducateur ; mais Rousseau conditionne cette extension du sentiment au principe de justice, aussi peut-on s'inquiéter du sort du bien commun[109]. La généralisation n'est pas le biais par lequel un sentiment devient une loi, il faut encore que la société soit autre chose qu'une simple agrégation d'êtres naturels.

1.1.2.3 L'intérêt non identifiable à l'action

Bien que l'état de nature nous renseigne sur ce que pouvait être la vie des hommes au seuil de la socialisation, c'est bien de la compréhension des comportements des hommes civilisés dont il s'agit. Or, tout comme on peut dissocier la perception consciente de l'individu de ses pratiques en tant que membre d'une espèce, il est possible de distinguer les motifs qui lui semblent gouverner ses actes des objets que la société lui assigne. Ici, il est surtout question du moteur de l'action individuelle, la cause du mouvement chez les hommes. Qu'est-ce qui les pousse à agir, à effectuer tel ou tel choix ? Qu'est-ce qui pourrait permettre d'anticiper ces actions individuelles qui deviennent tôt ou tard collectives ?

Le sentiment de pitié est insuffisant pour prévoir le comportement des hommes en société et reste trop souvent caché dans l'ordre de l'intimité. Du point de vue anthropologique, le sentiment est un motif éminent de socialisation mais il n'est apparemment pas à l'œuvre à chaque instant dans une société civilisée. Chez Rousseau, le principe naturel, bien qu'il ne disparaisse pas, n'est pas propre à expliquer la raison de l'association politique des hommes et surtout l'inégalité qui règne parmi eux. Depuis bien longtemps les hommes agissent pour acquérir ce qui leur paraît avantageux. L'intérêt semble ainsi supplanter la pitié comme critère explicatif des comportements humains, aussi bien selon les principes du partage politique que selon ceux des arts de gouverner. Qu'il y ait opposition ou « unité d'intérêt et de volonté » entre peuples et chefs, Rousseau incite à retenir de Machiavel l'analyse d'un témoin privilégié de la politique occidentale moderne[110]. Remarquons d'emblée que la société politique dont il est question n'est pas celle du *Contrat social*, Rousseau signale que le premier qui la déclara voulut « donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel lui était contraire »[111].

109 *Émile*, IV, p. 548
110 *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 246
111 *DOI*, p. 177

Cette organisation sociale archaïque, marquée par l'inégalité, perdure dans le temps à travers ce trait principal car l'État politique « était presque l'ouvrage du hasard, et que mal commencé, le temps en découvrant les défauts, et suggérant des remèdes, ne put jamais réparer les vices de la constitution »[112]. Il faut une volonté autre que particulière pour « nettoyer l'aire et écarter tous les vieux matériaux...pour élever ensuite un bon édifice ». Si le temps est le premier témoin de la société inégalitaire, alors celle-ci repose sur des déterminations durables, à défaut d'être elles-mêmes constitutives.

« Il est très difficile de réduire à l'obéissance celui qui ne cherche point à commander, et le politique le plus adroit ne viendrait pas à bout d'assujettir des hommes qui ne voudraient qu'être libres ; mais l'inégalité s'étend sans peine parmi les âmes ambitieuses et lâches, et à dominer ou servir presque indifféremment selon qu'elle leur devient favorable ou contraire »[113]. Et Rousseau d'inciter à s'interroger sur les motifs qui expliquent que selon les circonstances les hommes commandent ou servent et constamment cherchent leur avantage dans une société inégalitaire ; la liberté n'est pas la priorité de ces hommes rassemblés, ils préfèrent de loin satisfaire leur ambition. C'est de cette société dont il s'agit de comprendre jusqu'où elle supporte la concurrence des hommes, leur goût du pouvoir, ce qui peut l'amener éventuellement à fonder en raison la direction politique.

A travers une histoire politique identique, Machiavel distingue intérêt et raison d'État ou si l'on préfère l'émancipation des règles de la morale et la supériorité de l'intérêt du prince sur tous les autres. Les hommes sont civilisés à mesure qu'ils définissent consciemment ce qui leur importe. C'est en cela que « l'appréhension réfléchie des moyens permettant à chacun d'accroître son pouvoir, son influence et son patrimoine »[114] est une preuve de l'appartenance revendiquée des hommes à une société politique. Il devient moins pertinent de contraindre les membres à suivre un comportement exigeant, l'obligation d'obéir aux mêmes prescriptions religieuses par exemple, que de susciter chez les hommes le goût du pouvoir. Machiavel marque la naissance d'un discours décomplexé sur le pouvoir et sur l'évidence des appétits humains. Bien entendu il ne représente pas l'acte de naissance de la politique ni même l'exhibition des ressorts de celle-ci ; Machiavel illustre brillamment que le prince au nom d'intérêts supérieurs aura tout loisir de flatter chez ses contemporains ce qui le guide dans ses propres actions. Et c'est en ce sens qu'il faut entendre que le discours machiavélien inaugure une perception de plus en plus commune quant aux actions des hommes. La société politique moderne est à cet égard une histoire de la

112 *DOI*, p. 180
113 *Ibid.*, p. 188
114 Hirschman, *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, rééd. 2005, p. 39

diffusion d'un comportement individualiste. La réussite personnelle est devenue une valeur collective, un signe de distinction vis-à-vis d'autres êtres vivants, qu'ils vivent ou non en société. C'est par la manifestation d'un tel appétit, de sa propre gloire, de ses biens qu'un individu montre qu'il dépasse par son intelligence la place que lui a assignée la nature ou selon le point de vue, c'est la nature elle-même qui l'a promu en lui donnant tant d'atouts. Du point de vue de Machiavel ce sont bien des éléments naturels maîtrisés qui font de tels individus des hommes remarquables.

L'intérêt est après tout une passion dominée et dominante qui instruit les hommes sur ce qu'ils doivent faire pour leur contentement et renseigne le prince sur ce qu'ils ne manqueront pas de faire pour parvenir à leurs fins. Ainsi donc l'intérêt se définit comme ce qui importe aux hommes aussi bien dans une dimension individuelle que collective, conçue par l'individu ou perçue par le dirigeant politique. L'intérêt est l'épreuve de vérité qui s'impose à la multitude des passions ; il marque l'ordonnancement de la société ou la place qui revient à chacun ou encore le mouvement qui détermine chacun.

La formule politique qui connut un tel succès en Angleterre au XVIIe siècle, « l'intérêt ne saurait mentir », et qui trouve son origine dans l'œuvre du duc de Rohan promeut un ordre traditionnel de la société tout en affirmant le comportement amoral de tous les hommes. « Les princes commandent aux peuples et l'intérêt commande aux princes »[115] est un précepte politique qui réaffirme la supériorité des intérêts du prince tout en reconnaissant le caractère commun de l'intérêt dans les questions politiques. Dans le cadre de ce qui est communément appelé « lois fondamentales » ou pacte entre gouvernants et gouvernés, ces derniers sont dirigés par la recherche de leurs propres avantages et il est primordial de les gouverner tels qu'ils sont, sans se soucier de ce qu'ils doivent être. La politique ne refuse pas la moralité, toutefois elle s'en dispense pour se maintenir dans le temps. L'intérêt de tous tient à la puissance du prince et ce dernier l'assure en dominant les passions les plus diverses qui fleurissent au sein de son royaume. L'intérêt général passe par l'ordre que maintient le dirigeant et il le justifie par la nécessaire unité de la société.

Les passions aussi diverses que puissantes sont des facteurs de déséquilibre de l'état actuel des choses comme elles empêchent de poser les bases de la société à venir. Non qu'il s'agisse de refaire le monde mais il importe aux puissants d'appréhender leur monde, suivre par exemple le niveau des « murmures séditieux », pour savoir s'ils pourront conserver leurs

115 De Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, éd. C. Lazzeri, Paris, PUF, 1995, p. 161

avantages, et il importe aux faibles d'être sûrs qu'ils ne perdront pas le peu qu'ils ont -leur liberté ?-[116]. Ainsi les passions, par principe passagères, effraient ceux qui se soucient de l'état du monde et fournissent à ceux qui se soucient d'eux-mêmes des indicateurs de puissance. L'intérêt est un outil de pouvoir car il participe de la passion et de la raison, il ouvre le monde des sentiments humains et révèle comment les diriger. L'intérêt a été représenté notamment par La Rochefoucauld comme le paradigme de la dissimulation, ce qui se cache derrière toute action ou masque la puissance d'un désir. Le moraliste le décrivait tel celui qui « parle toute sorte de langues et joue toute sorte de personnages, même celui du désintéressé »[117]. Or, ce qui en morale fait l'objet d'une condamnation, car l'intérêt ne se présente jamais de la même manière et ne cesse de tromper son monde, est vu en politique comme une détermination de toutes les actions humaines. La multiplicité des apparences n'empêche pas de considérer les hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire intéressés ! Le politique sait que chacun recherche son avantage, il lui incombe de reconnaître le contexte afin de l'encourager ou au contraire de le dissuader de s'exprimer. C'est bien l'unité ou si l'on préfère une certaine cohésion de ses membres qui fait de la société un tout pour lequel la morale est un critère comme un autre de l'ordre politique.

L'unité de la société n'est plus aussi évidente que l'était la Cité des Grecs car les individus ne reconnaissent d'abord que leur propre souci vital. Et comme c'est cette question de l'intérêt immédiat qui fonde les relations entre les hommes il faut trouver l'outil qui les inclinera à s'entendre plutôt qu'à se combattre. Le prince moderne doit connaître suffisamment le cœur humain pour mieux distinguer ce qui est le plus profitable à tous les cœurs réunis. La recherche de l'unité de la société est en soi politique mais l'âge moderne signe le changement de moyens désormais employés. La politique dévalorise la morale en faisant de l'intérêt un outil officiel de gouvernement, c'est-à-dire un moyen indifféremment bon ou mauvais, vertueux ou vicieux. La bonne politique a ses fins propres pour lesquelles la morale n'a pas de prise ou plus exactement sur lesquelles elle n'a pas de maîtrise a priori. La morale devient un adjuvant à la constitution d'un tout qui parfois emprunte à ses règles et le plus souvent les ignore.

La politique doit convertir des puissances qui sinon se contrarient inévitablement et faire « l'union de volontés et de forces »[118], comme l'écrit Montesquieu, ce qui signifie que le politique est prêt à passer au-dessus de la moralité pour faire converger des puissances qui ne cherchent qu'à se satisfaire elles-mêmes. La politique s'élabore à partir des forces en présence dans la nature qui déterminent les actions des hommes ; la direction des êtres concernés implique de

116 *DOI*, p. 190
117 La Rochefoucauld, *Maximes*, n° 39, Paris, Imprimerie nationale Éditions, 1998, p. 66
118 *EL*, I, 3, p. 237

choisir le bon niveau d'analyse pour assurer les fins de la société. Par conséquent l'intérêt particulier s'avère être l'instrument politique le plus raisonnable pour diriger ceux qui s'en servent sans en comprendre tous les ressorts.

« S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient »[119]. Et l'exhortation de Rousseau pourtant claire pourrait être utilisée en fonction de fins variables car les hommes recherchent évidemment leur bien alors que les dirigeants politiques exploitent cette détermination afin de garantir un ordre commun. C'est bien un outil raisonnable qui est à l'œuvre car la raison généralise là où l'intérêt des hommes expose leur singularité. Rousseau oppose la raison à l'intérêt particulier car leur domaine d'extension respectif ne possède pas les mêmes qualités. Si l'intérêt d'un homme ressemble à celui d'un autre, ils sont comparables justement parce qu'ils déterminent leurs actions mais seule la raison est en mesure de généraliser ce processus et de mettre en relief ce qui est et doit rester commun aux hommes. Sur la question de « la raison qui doit m'assurer de cette règle », l'homme indépendant peut légitimement s'exclamer « qu'il ne s'agit pas de m'apprendre ce qu'est la justice ; il s'agit de me montrer quel intérêt j'ai d'être juste »[120]. Les hommes sont ainsi faits qu'ils cherchent leur bien et peuvent ne jamais le trouver par leurs propres moyens. Sur cet « art de généraliser », on peut se demander si « le commun des hommes sera […] jamais en état de tirer de cette manière de raisonner les règles de sa conduite »[121]. C'est cet argument sur lequel repose le plus souvent la compétence du politique ou encore la capacité que le petit nombre a de diriger le grand nombre pour son bien. On pourrait à bon compte ne reprendre que la doctrine de Rousseau si ce dernier est plus que Machiavel le promoteur des arts de gouverner !

Or ce n'est pas ce que Rousseau affirme, il insiste surtout sur la difficulté pour l'individu de lier le particulier au général et d'en déduire des maximes suffisamment évidentes et fortes pour bien se conduire. C'est pourquoi le politique comme instance de pouvoir affiche une compétence spécifique. Les hommes sont mus par leur intérêt particulier et le politique se reconnaît comme l'autorité qui sait exhiber ce trait comportemental en le valorisant au profit de la société. En d'autres termes, Rousseau met en évidence le rôle du politique davantage que la fin de l'individu au sein de la société, même s'il différencie ce dernier selon qu'il s'agit d'une société inégalitaire ou au contraire d'une société fondée sur le droit politique. Ce n'est pas l'individu qui recherche seulement son intérêt et par là mène au bien de tous, ou le plus souvent au conflit,

119 *DEP*, p. 251
120 *Manuscrit de Genève*, II, II p. 286
121 *Ibid*., p. 286-287

mais le politique qui tire son pouvoir de l'usage des qualités personnelles des hommes, et notamment dans une société inégalitaire, de la disposition à regarder « plus souvent au-dessous qu'au-dessus d'eux »[122]. C'est bien l'exploitation par quelques-uns de ces dispositions sociales qui crée les conditions durables du pouvoir. Néanmoins, tous les hommes ne sont pas enclins à jouir au détriment des autres, loin s'en faut, car alors il n'existerait pas d'exemple d'hommes louables par eux-mêmes. Et Rousseau de souligner que la démonstration systématique doit être, en politique comme ailleurs, nuancée. « Chacun, dit-on, concourt au bien public pour son intérêt. Mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice ? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt ? »[123]. La figure de l'homme juste infirme la pseudo loi naturelle qui impose une recherche constante de l'intérêt particulier, l'argument de Rousseau récuse l'affirmation d'un principe naturel universel selon lequel tous les hommes recherchent leur profit dans la mesure où il existe des cas qui invalident cette proposition. Il n'est pas décisif dans cette démonstration d'illustrer la thèse par un exemple historique puisque l'existence de la figure du juste est, à elle seule, la reconnaissance de l'ambivalence de la nature des hommes. Les individus dans leur diversité ne peuvent être rassemblés dans le seul genre, bien réducteur d'après Rousseau, des êtres qui ne peuvent, parce qu'ils recherchent leur profit, que nuire aux autres. Dans un premier temps Rousseau délie l'humanité de l'intérêt et dans un second temps il dissocie l'intérêt de la nuisance politique. La critique de Rousseau porte sur des déductions erronées de commentateurs ou d'acteurs du champ politique dont il souligne néanmoins la portée fructueuse pour ceux qui savent manier un tel argumentaire. D'un point de vue synthétique Rousseau ne dévalue pas l'intérêt particulier mais il lui restitue sa véritable pertinence ; la recherche du bien par l'individu est bonne en elle-même quand elle n'est pas dénaturée. Ce que les hommes visent est ce qui leur importe et non nécessairement ce qui leur rapporte. L'intérêt véritable n'est pas le profit ou la jouissance aveugle, il cerne les actes des êtres qui poursuivent leur complétude et cela s'opère parfois à travers des mesquineries ou au contraire de la grandeur. Rousseau stigmatise la logique que savent suivre les tyrans lorsqu'ils flattent l'intérêt immédiat des hommes et il ne craint pas d'employer un paradoxe pour montrer que les hommes acceptent volontairement d'être dirigés quand ils ont pris la mesure de l'avantage qu'ils retirent d'un juste exercice de l'autorité. « Défendez-moi de tous les ennemis qui m'assiègent, et surtout de ceux que je porte en moi et qui me trahissent... Je veux obéir à vos lois »[124]. La valorisation de l'intérêt est présentée comme

122 *DOI*, p. 188
123 *Émile*, IV, p. 599
124 *Ibid.,* p. 651

un premier moyen de restituer une unité à chaque individu. Le prince, terme utilisé par Rousseau et par Machiavel, devient cette autorité qui reconnaît les aspirations intéressées des individus et leur donne une consistance politique en les exhibant ou en les contrariant publiquement.

Rousseau retrouve apparemment la position de Hobbes selon laquelle les conflits sont incessants mais il s'agit cette fois de montrer que le conflit est intérieur et que l'autorité instruit l'homme pour son bien. Il n'est plus d'un côté un for intérieur pur et uni contre une autorité extérieure, rassurante mais écrasante. L'autorité est univoque qu'elle soit morale ou politique, elle s'impose normalement en raison exacte de la faiblesse des hommes et acquiert sa légitimité au moment où les hommes ressentent pleinement leur autonomie. L'autorité existe lorsque les hommes sont prêts à la reconnaître quand ils deviennent, pleinement eux-mêmes, des êtres raisonnables car « l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions »[125]. Hobbes a bâti son modèle politique de la permanence des conflits à partir de la division initiale et naturelle entre les hommes. Rousseau lui reproche d'inférer une loi politique d'une compilation de faits, même s'ils sont historiquement avérés. Ce sont donc des caractéristiques de fait par nature contingentes qui laissent affirmer que les hommes sont agressifs et non une proposition de droit qui pourrait permettre à une autorité de prévenir un conflit en protégeant les hommes contre eux-mêmes, voire grâce à leur action propre. Rousseau se sert de la figure du juste aussi bien pour récuser un argument apparemment logique que pour souligner l'interprétation qui peut en être faite par celui qui veut exercer le pouvoir politique. Une conception étroite de l'intérêt sert le tyran qui pourra toujours arguer du mal qui ronge la société pour se faire valoir et se présenter comme la solution nécessaire à ce mal. Ainsi le discours sur l'intérêt à l'époque moderne renseigne tout autant sur la rhétorique politique que sur les analyses philosophiques et morales des observateurs de la société. La position critique de Rousseau tient justement à cette mise en perspective du concept d'intérêt, la finalité de l'individu n'est en effet pas la destruction de la société et s'il relativise l'intérêt particulier cela ne l'empêche pas de relever les difficultés politiques inhérentes à l'individuation de la société. La politique qui s'adressait aux peuples doit convaincre désormais le plus grand nombre d'individus. Que chacun recherche son intérêt pose invariablement la question de l'identité de ce moteur. Comment les hommes agissent-ils et comment ressentent-ils ce qui les meut ? Dans quelle mesure sont-ils acteurs de leur bien-être ? En quoi la nature conduit-elle les hommes à s'accomplir et atteindre leur fin ?

125 *DEP*, p. 251

1.1.3 Le bonheur comme pente naturelle

1.1.3.1 Le bonheur recherché

Repérer comment et pourquoi les hommes agissent est une démarche envisagée depuis le siège du pouvoir politique. Cependant, il est également pertinent de se rapprocher au plus près des individus pour mieux comprendre les modalités de l'union politique. Ce dont se méfie Rousseau est moins la légitime recherche du bonheur telle que l'imaginent les hommes que le discours démagogique qui flatte ou autorise un comportement exclusivement égoïste, car alors la légitimité apparente fragilise réellement l'équilibre politique. « Quand nul ne veut être heureux que pour lui-même il n'y a point de bonheur pour la patrie »[126]. La fin visée par chaque individu peut s'entendre jusqu'à ce que la généralisation du profit individuel devienne insupportable pour la société instituée. En d'autres termes, il n'appartient pas aux comportements d'imposer une loi. Dans le vocabulaire du *Contrat social*, les volontés particulières agissent aveuglément et il appartient au souverain de poser les règles les plus générales et les plus légitimes pour que les premières puissent être droitement réunies et éclairées.

« Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce qui est mal »[127]. Dans une société où le pacte social est réalisé, les volontés particulières peuvent être sollicitées pour mesurer leur tendance spontanée avec ce qu'est la volonté générale. Et si la réunion des volontés particulières n'est pas achevée, c'est-à-dire si des associations se forment autour d'intérêts particuliers, alors l'État est menacé par une corruption déjà avancée. Et si l'État n'en est plus un ou s'il n'assure plus droitement ses fonctions, les hommes ainsi assemblés en sont-ils soulagés ? Non, car le pseudo bonheur obtenu est par nature transitoire ou, si l'on préfère comme le dit encore Rousseau, relatif puisqu'il ne dure pas. L'ordre politique légitime n'existe pas encore ou n'existe plus quand les individus ne sont pas éclairés sur leur véritable intérêt. Ils n'entendent plus ce que la raison du droit exprime à travers les lois politiques, les voilà plongés dans un milieu qui n'est plus l'état de nature et pas encore un état civil corrigé. De la délibération qui suivrait une contradiction entre volontés particulières et volonté générale n'émergerait qu'un avis particulier. Pourrait-on seulement s'adresser intelligiblement à une multitude d'hommes grâce à la raison ?

126 *Fragments politiques*, VI, 3, OC III, p. 511
127 *CS*, II, III, p. 371

« De quoi sert que la raison nous éclaire quand la passion nous conduit ? »[128]. Les moyens de la réflexion demeurent encore insuffisants pour servir de guide à ceux qui sont mus par les passions. Les hommes pris individuellement sont aveuglés par une puissance qui s'impose à toute forme de raisonnement. Seule une éducation domestique pourrait remettre à sa place l'enfant et partant les hommes à la leur[129]. Bien sûr l'on pourra toujours prévenir ou rappeler que telle ou telle action était indue mais la prescription ne saurait modifier le comportement individuel, en effet l'instituteur ne pourra que rappeler que « les arguments froids peuvent déterminer nos opinions, non nos actions ; ils nous font croire et non pas agir : on démontre ce qu'il faut penser et non ce qu'il faut faire »[130].

Comprenons que le discours rationnel trouve dans l'empire des passions un frein à son efficacité tel qui lui faut nécessairement s'y soumettre. Les lumières peuvent agir sur les individus lorsqu'ils sont en état d'écouter, autant dire rarement ; la raison intervient lorsque les passions se dissipent ou lorsqu'elles se sont épuisées en action. Jusqu'à ce terme naturel la raison est impuissante, elle ne peut agir. Aussi il faut entendre avec Rousseau que les actions individuelles sont explicables, admissibles même dans l'état civil inachevé et l'on ne peut s'interroger sur son caractère légitime qu'au regard d'une société fondée en droit. Le rôle même de la raison devrait-il être remis en cause ? En écrivant qu'« il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent », Rousseau ne mésestime pas l'ordre politique rationnel, il rappelle seulement que les hommes ont d'abord vécu dans un état où les premiers principes, conservation et pitié, étaient autrement efficaces que ne pouvaient l'être des raisonnements bien menés[131]. Or, cet état n'est pas celui dans lequel les hommes vivent, et les comportements individuels ne sont plus à considérer en eux-mêmes mais dans un cadre ordonné par la loi politique. Aussi la question n'est pas de savoir si la raison est de trop lorsqu'on s'interroge sur la compatibilité des aspirations individuelles et l'état politique de la société mais pourquoi il n'y a pas encore suffisamment d'ordre au sein de la société. Les individus agissent sans percevoir le lien qu'ils entretiennent nécessairement avec leur environnement politique, aussi il faut leur faire comprendre le sens de la « correspondance interne de toutes les parties » dans le tout[132]. C'est cet état qui doit être recherché pour que « la conservation [et] le bien-être du tout et de la partie » soit « pour tous les membres de l'État par

128 *Lettre à Mirabeau*, 26 juillet 1767, OC IV, p. 690

129 *Émile*, II, p. 303
130 *Émile*, IV, p. 648
131 *DOI*, p. 156-157
132 *DEP*, p. 245

rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste »[133]. L'individu, s'il n'est empêché de sentir immédiatement, ne perçoit que selon les principes de la loi naturelle et cela jusqu'à ce que les mœurs et la loi politique l'informent autrement. Les premiers comportements sont justifiés jusqu'à ce que l'ordre politique ne soit plus tenable ; or plus l'ordre est légitime plus les volontés particulières doivent être informées sur leur correspondance avec le tout. Et pour ne pas arriver à cette extrémité qu'est la corruption civile, la volonté du corps politique doit imposer aux volontés particulières le comportement le plus adéquat à la vie politique. « Le peuple ayant, au sujet des relations sociales, réuni toutes ses volontés en une seule, tous les articles sur lesquels cette volonté s'explique, deviennent autant de lois fondamentales qui obligent tous les membres de l'État sans exception »[134]. Rousseau élabore le concept de relations sociales pour marquer le caractère nécessaire des rapports civils qu'entretiennent les hommes mais il lui confère également un sens particulier, celui de l'inégalité[135]. La réunion des volontés est justement ce qui manifeste la nature des relations qu'entretiennent les hommes en société. On ne peut cependant les comprendre si l'on continue à imaginer des individus aussi indépendants que dans l'état de nature. Il revient au corps tout entier de montrer à chaque manifestation de volonté qu'elle est inutilement particulière dans une société qui se proclame organisée. Qu'est-ce à dire ?

Dans une société fondée sur le droit politique « la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun : car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible »[136]. Seul le corps politique est une juste association d'individus ; en deçà de cette réunion, le corps politique ne peut montrer à chaque volonté à quel point la recherche de ses avantages est dangereuse pour l'unité politique, et à partir de l'association réussie seul le corps peut mettre en évidence ce qu'est un intérêt particulier. Ce dernier ne prend tout sens que lorsque le corps politique lui intime l'ordre de correspondre à ce qu'on attend collectivement d'un individu socialisé. C'est par une expression rationnelle et juste que l'intérêt est rendu particulier.

Jusqu'à la création de l'union politique légitime on ne peut faire l'impasse sur les passions qui animent les hommes surtout si ceux-là veulent créer un état civil parfait car tant que celui-ci n'est pas parachevé les volontés particulières sont aveugles.

133 *DEP,* p. 245
134 *DOI*, p. 184-185
135 C. Koenig, F. Lefebvre, « Rapports sociaux », *Pour l'histoire des sciences de l'homme*, Bulletin de la SFHSH, n°26, 2004, p. 72-78
136 *CS*, II, I, p. 368

Les déterminations naturelles ou passions ne sont pas prises systématiquement comme un invariant dangereux, elles sont d'abord reconnues comme l'élément qui permet de prévoir les mouvements des hommes. Cette fois-ci, c'est le point de vue du politique, il s'agit bien des arts de gouverner, qui instrumentalise les passions pour unifier des actions que les individus ne savent justifier. Pourquoi cette instrumentalisation ?

La direction d'ensemble implique souvent d'aller au plus vite, de saisir ce qui est avant d'instruire ce qui devrait être. C'est pour cette raison que l'intérêt individuel est devenu pour le pouvoir politique l'instrument principal de direction des affaires générales ou publiques. Convertir l'avarice en vertu politique ou le narcissisme en reconnaissance sociale telle est l'opération menée fondamentalement par les gouvernants aussi bien pour pacifier un pays que pour des raisons religieuses ou pratiques. L'intérêt particulier sert de repère à tout organe gouvernemental pour identifier les publics qu'il dirige et suivre les conséquences des décisions prises. L'art de gouverner se présente comme le moteur du raffinement vertueux, les intérêts des particuliers sont valorisés à mesure qu'ils rendent publiques des intentions que l'on retenait jusque-là dans la sphère privée. Ainsi le perfectionnement de l'art de gouverner progresse de concert avec l'exhibition des intérêts particuliers ; la reconnaissance de la légitimité des puissances individuelles qui se manifestent principalement au travers de l'augmentation du patrimoine est un acte de puissance publique. Les appétits de puissance économique mais également d'honneur sont incités par un gouvernement qui distribue les prix de reconnaissance dans le même temps qu'il assure sa propre autorité et conforte sa puissance. L'avarice n'est plus une tare ou un vice, c'est une vertu politique qui lui succède, celle d'une conduite éclairée qui permet de fortifier la nation. Or il est remarquable que pour bien des philosophes la raison fait la vertu car si l'on consacre les appétits individuels pour animer une nation alors les passions peuvent être instrumentalisées pour le bien de tous et les vices ne sont que des vertus en puissance.

Cela n'est plus ni moins qu'un sophisme pour Rousseau car ce sont des discours politiques intéressés qui tentent d'opérer une transmutation des valeurs rien de moins que tyranniques. La raison telle qu'on l'entend, c'est-à-dire du point de vue moral, n'est pas à même de transformer les comportements individuels tout au moins de rendre vertueux ce qui ne l'est pas[137]. Par contre une raison qui exerce ou tend à exercer réellement une modification des comportements existe bel et bien mais elle porte un autre nom, une détermination plus précise : on la nomme raison d'État. Louer les appétits individuels s'apparente à une ruse pour mieux gouverner des intérêts identiques mais qui tendent à troubler un ordre institué et donc peuvent fragiliser l'équilibre

137 *Émile*, IV, p. 602

existant. Il est compréhensible que ceux qui détiennent un pouvoir dans la société souhaitent le conserver et usent de méthodes propres à convaincre le plus grand nombre qu'ils en sont les légitimes légataires ou les meilleurs agents. Or quelle méthode plus subtile que celle du pouvoir lorsqu'il parvient à ne plus parler de lui mais valorise selon des critères changeants et différents les actions individuelles pour célébrer un ordre politique ?

Ainsi les vices insupportables deviennent les outils d'un nouveau conformisme social et l'exhibition des appétits autorise les individus à se mesurer eux-mêmes sans contester le rôle du gouvernement. Ce dernier n'apparaît plus comme une institution dominatrice mais comme l'arbitre des passions, non plus comme le contempteur des mœurs (et des vices privés) mais l'apologiste des vertus publiques. L'art du politique est de confondre sciemment les vertus politiques qui se mesurent dans l'espace public et la vertu morale qui est son propre juge. « S'il est vrai que le bien soit le bien, il doit l'être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres, et le premier prix de la vertu est de sentir qu'on la pratique »[138]. La confusion entre ce qui est montré et ressenti, entre ce qui est dit et pensé, est entretenue par le politique à des fins de conservation du pouvoir. L'individu qui s'astreint à la discipline morale est porté par son amour de l'ordre et ne reconnaît pas d'emblée une autorité au politique sauf si celui-ci est un exemple de vertu alors que les hommes qui ne suivent pas cette discipline ou simplement s'y essaient sont bien plus attentifs à un ordre social moins exigeant. Le politique dans ce dernier cas n'a pas à justifier sa place puisque les individus se jaugent les uns les autres avec une approximation étrangère à la règle de la vertu, il lui suffit d'intervenir habilement pour relever les bonnes pratiques ou sanctionner des excès. Rousseau distingue, lui, la règle qui dirige la conscience individuelle de l'intérêt individuel qui est manipulable par l'autorité politique et pose par conséquent la question de l'obéissance de l'homme réellement vertueux à un ordre social immoral.

L'état civil est insatisfaisant, violent, justement parce qu'il est paradoxalement confondu avec l'état de nature si bien qu'aucun de ces deux états n'est connu avec ses véritables principes. Et pourtant, il est temps « de marquer dans le progrès des choses, le moment où le droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la loi »[139]. Si la pitié et la conservation sont constamment actives dans l'être naturel, la morale est ce qui distingue l'état civil du précédent. Aussi quand Rousseau affirme ne pas vouloir « traiter séparément la politique et la morale »[140] il annonce que le meilleur état civil, et non pas traditionnellement le meilleur régime politique, est

138 *Émile,* IV, p. 595
139 *DOI*, p. 132
140 *Émile*, IV, p. 278

également celui dans lequel la morale atteint sont paroxysme. La morale marque le passage d'un état à l'autre mais la transition achevée, la morale n'a pour l'heure pas atteint son maximum. L'ordre politique est seulement ébauché et la collection de faits accumulés par les historiens ne permet pas de définir l'ordre politique le plus légitime. Cependant, ce n'est pas parce que les comportements sont encore imparfaitement moraux que tout est perdu.

Les critiques dont a fait l'objet Rousseau ont souvent moqué l'inutilité d'un projet politique alors que les hommes modernes semblaient plus indignes que ceux des temps passés de constituer une société. Or, Rousseau, dès le *Second Discours*, a prévenu ces remarques. En effet, les propos liminaires chargés de présenter l'hypothèse d'un état de nature et s'adressant à toute l'espèce humaine précisent que « ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver [tes qualités], mais qu'elles n'ont pu [les] détruire »[141]. Ainsi l'état de nature *n'est pas*, d'un point de vue méthodique, mais les qualités naturelles demeurent mobilisables dans un état civilisé. Selon que la société s'est élaborée avec moralité ou non, l'éducation et les habitudes ont fait pencher les comportements des hommes plutôt vers ce qui est le plus naturel (les bêtes) ou vers ce qui rend les hommes si caractéristiques (perfectibilité). Puis, le temps a conservé les différences qui s'établirent dans les premières sociétés. « Les diverses formes des gouvernements tirent leur origine des différences plus ou moins grandes qui se trouvèrent entre les particuliers au moment de l'institution »[142]. Ce qui est remarquable dans l'hypothèse de Rousseau tient tout autant à la séparation des deux états qu'au projet politique ; les hommes dont on modifierait l'éducation et les habitudes seraient en mesure, grâce à leurs qualités naturelles, de former une société reposant sur le droit politique.

A partir de l'état de nature, l'état civil prend tout son sens ; ce sont les qualités naturelles des hommes qui permettent, et c'est pourquoi il est si important de les dégager des pratiques courantes, de penser que l'état civil peut être fondé en raison. Ainsi il en va de l'amour de soi, déclinaison du principe de conservation qui peut, mal dirigé, provoquer le désordre dans la société ou au contraire supporter l'union des hommes : « l'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine »[143]. Loin de préparer l'effondrement de la société, l'amour de soi en fonde l'unité. Car l'espace civilisé représente en droit le domaine de l'expansion de l'âme. Cette dynamique a été relevée avec bonheur pour témoigner de l'unité de l'âme comme de la cohérence entre morale et politique[144]. La conservation de soi se développe sans cesse tant

141 *DOI*, p. 133
142 *Ibid.*, p. 186
143 *Émile,* IV, p. 278
144 Goldschmidt, *op. cit.,* III, p. 354-356

qu'un obstacle ne vient pas diminuer cette tendance. Bien entendu, la réalisation de cette tendance peut être empêchée sans même qu'il y ait prise de conscience. Le corps de la société signale les limites du principe d'expansion en obligeant l'individu à réviser ce qui lui est indispensable pour bien vivre. L'attirance mutuelle des hommes est née de leur incapacité à être autonome. « La nécessité, mère de l'industrie, les a forcés à se rendre utiles les uns aux autres »[145] et c'est à cause de la limite éprouvée de leur amour de soi que les hommes se sont découverts dépendants de leurs semblables. L'amour de soi ne cesse de se renouveler et dans son mouvement recompose son environnement ; si cela est impératif pour son bien-être l'individu se rapproche de ce qui lui était préalablement indifférent. « C'est dans la fréquentation mutuelle que se développent les plus sublimes facultés et que se montre l'excellence de sa nature »[146]. Au cours du long processus qui a transformé l'amour de soi en mécanisme socialisant, et a contraint les hommes à se regarder, se juger à travers cet exercice de comparaison, la relation de l'homme à la nature s'est effacée tout comme la posture qui en découlait, l'indépendance. Peu à peu les hommes ont agi en fonction des autres et non plus seulement en raison de leurs besoins ; l'activité sociale a acquis un caractère indéfini alors que les besoins étaient précédemment circonscrits. Le raffinement des facultés des individus s'est avéré consubstantiel à la dépendance qu'ils ont entretenue en se tournant toujours davantage les uns vers les autres. Les besoins ont perdu leur caractère strictement naturel pour devenir des objets sociaux plus ou moins enviables.
L'ordre social pré politique s'est construit autour de ce mécanisme socialisant et les institutions ont redéfini les objets en fonction des nouveaux appétits humains. Or le développement transforme le rapport simple que l'individu entretenait avec la nature en une « multitude de nouveaux besoins »[147] qui modifient radicalement les rapports entre les hommes. Une comparaison quasi systématique assujettit l'individu à la considération des autres puisqu'il n'y a plus un critère de satisfaction, le sien, mais une conformation à l'avis des autres. Le raffinement des besoins tient tout autant à la nature de l'objet, plus ou moins vital, qu'à sa valeur sociale, éminemment discutable et fluctuante. L'institution politique trouve son origine dans une dénaturation des conditions de vie des hommes et l'amour de soi qui caractérise les individus autonomes s'est peu à peu mué en un amour socialisé. En d'autres termes, l'ordre politique, même inachevé, s'est formé à partir d'un amour de soi socialisant et s'est transformé en un amour socialisé aussi raffiné qu'ambivalent. La morale elle-même a suivi le processus de raffinement jusqu'à en perdre sa force et devenir une règle extérieure à la société.

145 *Fragments politiques*, X, 1, p. 533
146 *Ibid.*, II, 8, p. 477
147 *DOI*, p. 175

Et pourtant la dénaturation est quasiment davantage programmée par les hommes que par la nature qui suit, elle, son propre cours ; les hommes, eux, ne cherchant désormais qu'à se mettre « au-dessus des autres ». Dans un espace de moins en moins marqué par les lois de la nature s'imposent « concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt et toujours le désir caché de faire son profit aux dépens d'autrui »[148]. Quant à la volonté de nuire « à l'un pour servir l'autre », l'alternative ne rend pas compte de la volonté des hommes de ne pas prendre part à des rapports destructeurs. Ce qui demeure de la nature en l'homme peut tout à fait l'inciter à ne pas nourrir une relation qui l'expose à des maux dont il ne veut pas. Dans un tel rapport à l'autre, l'amour de soi joue manifestement dans ce sens quand « c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre »[149]. Il est envisageable de retourner ce qui peut apparaître comme une faiblesse naturelle en un argument politique et délier le rapport fort-faible d'une dépendance erronée à la nature. C'est par le moyen de l'éducation que la pitié deviendrait un adjuvant pour modifier les rapports civilisés.

1.1.3.2 Le bonheur social

De besoins élémentaires en désirs naturels, l'individu s'est progressivement attaché à suivre de nouvelles injonctions qui lui paraissaient aussi évidentes qu'impérieuses car « l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines »[150]. Or les nouveaux commandements ne correspondent plus aux besoins vitaux et pas nécessairement aux aspirations sociales de la plupart des individus. Plus important, d'un « nouvel état de choses » naissent des organisations sociales qui trouvent des justifications dans les lois naturelles, en revanche elles ne peuvent les imiter complètement car les principes ont été modifiés. Or, remarque Rousseau, la nature a bien disparu des préoccupations des hommes pour laisser la place à des comparaisons uniquement arbitrées par les hommes, le rapport social a perdu son repère objectif pour ne plus être soutenu que par les avis plus ou moins généralisés des membres de la société. Le modèle de la nature est encensé mais n'est véritablement suivi ni opportunément imitable.

« Défiez-vous de l'instinct sitôt que vous ne vous y bornez plus ; il est bon tant qu'il agit seul, il est suspect dès qu'il se mêle aux institutions des hommes »[151] s'exclame le pédagogue. La nature agit seule, selon des lois partiellement inconnues. Son efficacité dépasse de loin les discours que l'on porte sur elle, les hommes ne peuvent collectivement affirmer connaître ses fins et donc agir

148 *DOI*, p. 175
149 *Émile*, IV, p. 523
150 *DOI*, p. 166
151 *Émile*, IV, p. 663

selon les mêmes principes[152]. Par conséquent, ils ne peuvent au mieux que consciemment s'inspirer de ce qui les dépasse et fonder leur société sur une imitation. Le jeu du miroir est ainsi consubstantiel à la fondation de l'ordre politique.

L'anthropologie de Rousseau met en évidence une lente mais indéniable mutation de l'homme isolé en individu socialisé qui s'accompagne d'un changement de valeurs considérable puisque l'homme existe davantage par ce qu'il représente, par ce qu'il donne à voir dans une société mimétique que par ce qu'il est à travers son rapport aux choses. Et si dans la société moderne « on fait tout pour s'enrichir mais c'est pour être considéré qu'on veut être riche »[153] , les individus s'ingénient désormais à se montrer tels qu'il faut être, c'est-à-dire comme les autres peuvent les voir. La considération est le sentiment partagé par les membres de la société concernée, il réordonne la place, « le rang » de chacun en fonction de ses « talents » à jouer les bonnes règles communes. Le bonheur social est accessible aux individus s'ils acceptent de se plier à des règles dont ils reconnaissent la justesse et la nécessité sans s'apercevoir qu'ils deviennent eux-mêmes les acteurs d'une nouvelle scène politique. La mutation des règles sociales qui efface le rapport à la nature y substitue des rôles au sein d'un nouvel ensemble dans lequel les individus ne se sentent plus à même d'agir sans le jugement des autres. Aussi la société civile est un processus déjà forcé qui amène les hommes à se montrer selon des tours variables afin de suivre des fins qui leur sont dictées et ce avec leur acquiescement. Une différence s'établit entre nature et société lorsque l'une est présentée comme principe d'ordre quand l'autre peut être représentée comme le « bon ordre »[154]. Il faut ainsi beaucoup d'art aux hommes pour constituer une société dont les lois soient aussi justes et efficaces que celles de la nature.

Dans l'*Émile*, l'éducation part des lois de la nature afin de ne pas surcharger un être naturel de mauvaises habitudes et de principes sociaux erronés. Aussi l'humilité est un indice de cette éducation selon les lois de la nature alors que les règles éducatives qui ont cours tendent à valoriser un rôle social, un goût du paraître. Dans les sociétés mal ordonnées, la représentation est le nom de ce mécanisme politique à travers lequel les qualités naturelles n'acquièrent de sens qu'à mesure qu'elles permettent de répondre au plus grand nombre de critères sociaux. A cet égard, la considération n'est pas le premier d'entre eux car seul son concept est détachable de celui de richesse, la pratique confond l'un et l'autre. En effet si le bonheur social passe par la satisfaction d'être bien perçu par son environnement social, ou d'être reconnu comme ayant pertinemment assimilé les règles sociales, il valide surtout l'avantage que retire un individu à se

152 *Émile*, IV, note, p. 611
153 *Fragments politiques*, V, 1, p. 502
154 *Émile*, IV, p. 668

comporter comme on l'attend. Le profit que retire un individu provient systématiquement du commerce qu'il entretient avec les autres, il n'est plus satisfait par ses actes mais par le plaisir qu'il prend dans l'échange. S'il parvient à se distinguer ou encore à retirer un profit qui dépasse son besoin immédiat, qui n'est déjà plus physique, alors son bonheur est à son comble. Car ce qui se joue est tout autant le gain que le prix qu'attache la société à l'art ainsi manifesté. L'individu qui s'enrichit est doublement récompensé par le bien qu'il acquiert et le jugement positif qui lui parvient. A travers le mimétisme social il n'est pas question pour Rousseau d'atteindre « le bon ordre de la société », ce sont les individus qui s'imaginent réaliser leur fonction au sein de leur environnement en assouvissant leur appétit.

Le jeu social se nourrit de ces échanges, « le sentiment, relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre »[155]. Les hommes se redéfinissent dans leurs rapports réciproques et se mesurent dans un échange perpétuel où ils ne cessent de se distinguer des autres en réclamant toujours plus de considération. L'opinion confirme l'élévation sociale car même ceux qui changent de place ne transgressent pas l'ordre, ils l'accomplissent ; la recherche constante de l'assentiment des autres membres nourrit l'opinion publique et renseigne un gouvernement -ici illégitime- sur l'état des mœurs d'une nation. C'est de cette comparaison et de la recherche d'un avantage reconnu que l'intérêt particulier est le nom. L'amour de soi se raffine jusqu'à se dénaturer pour devenir l'intérêt, l'amour que l'on éprouve pour soi dans un rapport social que tous contribuent à entretenir. Bien sûr, les autres ne peuvent être tenus bien loin du souci de soi mais ils sont invariablement instrumentalisés ou utilisés à une fin toute personnelle. La transformation de l'amour de soi en intérêt a été finement relevée pour montrer toute l'intrication entre la conservation de soi et la dépendance qui lie les hommes entre eux au sein de la société civile non fondée en droit[156].

Rousseau a rappelé à plusieurs reprises que « l'amour de soi est le plus puissant...le seul motif qui fasse agir les hommes »[157] et par conséquent la dégénérescence de cet amour concerne en propre le domaine politique. Ce qui devient au cours de l'histoire un nouveau principe d'animation de la vie en société n'est autre que l'amour que les individus se portent à eux-mêmes lorsqu'il est médiatisé par l'image qu'ils veulent donner au reste de la société. « Il fallut pour son

155 *DOI*, Note XV, p. 219

156 « Intérêt à être et à avoir, mais aussi à servir et faire servir, attention portée à autrui et sollicitée d'autrui, stratagème, surtout, de prendre soin du bien-être d'autrui pour qu'il se charge du mien », Goldschmidt, *op. cit.*, p. 550

157 Lettre à l'abbé de Carondelet, 4 mars 1764, *Lettres philosophiques*, éd. Gouhier, Paris, Vrin, 1974, p. 128

avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet »[158], ce qui signifie que les hommes se soucient désormais avant tout de l'opinion de leurs congénères ; dès lors l'amour qu'ils témoignent à leur propre être vise les autres aussi bien pour les prévenir que pour les tenir à distance.

L'intérêt dont nous avons suivi la genèse dans le *Second Discours* disparaît dans le processus de transformation qu'est l'amour-propre, déterminant absolu des actions humaines dans les sociétés conduites par l'opinion. Cette dérive historique n'implique pas une haine des hommes, pas plus que l'état de nature ne constituait des hommes intrépides[159], elle explique seulement pourquoi les hommes se considèrent à travers le regard des autres et pourquoi la séduction dirige leurs actes. Cette médiatisation empêche l'individu de rester enfermé dans un solipsisme alors qu'il ne recherche que le bien. Car si « faire le bien pour le bien, c'est faire le bien pour soi, pour notre propre intérêt »[160], il faut encore qu'il soit perçu comme tel. Rousseau dissocie le motif de l'individu, renforcé s'il le faut par son propre discours, de sa réalisation qui n'a de sens que dans la société. Le bien est une requête personnelle et n'accède au statut de principe que lorsqu'il est reconnu par les autres, il va sans dire que ce bien-ci est l'intérêt personnel lui-même. En sorte que la médiatisation de l'opinion qu'impose la société à l'individu l'empêche de se retourner vers ce qui l'enferme sur lui-même et pourtant favorise encore son ego. L'amour-propre signale l'individu dans l'ensemble des rapports sociaux et ce sont deux mouvements qui s'entretiennent, l'un centrifuge que l'opinion mène, l'autre centripète emmené par ce qu'il y a de plus personnel dans l'affirmation de soi. Le terme de dégénérescence vient ici mettre en évidence ce qui est à l'œuvre dans la transformation de l'amour de soi en amour-propre : la désunion de l'homme. Désormais, « l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence »[161]. La société travaillée par la corruption, dans laquelle aucun contrat social n'est passé, *fait* partiellement l'individu et lui confère de la puissance à mesure qu'il reconnaît ses règles, cependant il ne peut alors que renoncer tout à fait à son autonomie.

« Sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit ; et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne »[162]. La « société commencée » est cette première organisation qui précède « la pétulante activité de notre amour-propre » et qui, en tant que

158 *DOI*, p. 175
159 *Ibid.*, p. 136
160 *Lettre à Monsieur D'Offreville*, 4 octobre 1761, *op. cit.*, p. 71
161 *DOI*, p. 193
162 *Ibid.*, p. 170

« juste milieu », représente la transformation de l'amour de soi en amour-propre. Une transition au cours de laquelle, comme le dit Rousseau, « tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce »[163]. La politique qui naît dans cette société injustement fondée représente l'espace de l'affirmation de l'amour-propre et de la sujétion de l'individu. L'amour de soi découlait d'un rapport authentique à la nature, dès « la société commencée » l'homme a été contraint de se réinventer pour paraître parmi les siens. Certes, les individus n'ont de cesse de se valoriser et d'exercer leur puissance mais ils se déchirent également entre ce qu'ils pensent ressentir et ce qu'ils savent être nécessaire pour leur bien-être. Du point de vue de la société politique imparfaite mais cette fois-ci quand l'État tend à se désagréger, cette tension permanente entre l'individu et l'État devient inextricable lorsque « chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en détacher tout à fait »[164]. Pis, « sa part du mal public ne lui paraît rien auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'un autre ». Cependant, quel que soit le niveau de réalisation de l'État, en voie de constitution ou de dissolution, les individus n'agissent qu'en vue d'acquérir davantage, de se grandir encore aux yeux des autres. L'obstacle qui pourrait se dresser ne viendrait que conforter le désir d'être et d'avoir aussi une société corrompue ne peut qu'encourager des individus à exiger davantage que ce qu'ils sont ou ce qu'ils ont. L'amour-propre prend sa source dans le regard de l'autre et il se nourrit de l'avantage qu'il prend sur ce qu'il a ou sur ce qu'il pense montrer de lui-même. En d'autres termes, l'amour-propre profite de la tension que tout individu ressent entre ses appétits et les règles de la société comme il croît à mesure que l'individu montre son souhait de s'affranchir de cette contradiction, la volonté d'être soi-même parmi les autres. Or, et c'est la position de Rousseau, ce conflit n'est pas inhérent au rapport naturel entre les hommes ; il succède à une organisation sociale naissante. L'état de guerre est né et il vaut pour la société comme pour l'individu. Le redoublement du conflit provoque la dissension entre les hommes au moment où s'exprime la singularité de l'amour-propre.

Sans doute il s'agit là de ce que l'on nomme le mal ; et la société n'admet ce mal que parce que tous les individus pensent rechercher leur bien. « Combattu sans cesse par mes sentiments naturels qui parlaient pour l'intérêt commun et par ma raison qui rapportait tout à moi, j'aurai flotté toute ma vie dans cette continuelle alternative, faisant le mal, aimant le bien, et toujours contraire à moi-même »[165]. Sans l'éducation domestique dont bénéficie Émile, tous les hommes

163 *DOI*, p. 171
164 *CS*, IV, I, p. 438
165 *Émile*, IV, p. 602

veulent jouir par eux-mêmes pour bénéficier de ce qu'ils pensent être un bien exclusif. Rousseau souligne l'inversion des valeurs quand il fait remarquer à Émile qu'il trouve en lui, par ses qualités naturelles, ce qui est l'intérêt commun alors que les manifestations de l'égo attisent son mal être. La société dégénérée exacerbe tout ce qui masque l'intérêt commun pour n'exhiber que ce qui trouble l'individu. C'est le double de chaque être qui est valorisé par le jeu social et paradoxalement entretient les conflits civils.

Le mal n'est plus une catégorie morale, aussi fondamentale soit-elle, il s'impose comme une limite constitutive de l'ordre social tel qu'il existe depuis que l'amour-propre dirige les actes individuels. Au sein de la société mimétique dont est définitivement absente la « liberté naturelle »[166], le mal se traduit par le désir d'être ou avoir plus que l'autre. N'oublions pas que l'individu n'existe que dans son rapport à l'autre, aussi la satisfaction ne s'obtient que dans la volonté de domination et c'est toute la société qui se comprend comme un espace de rivalité, de mesure, de concurrence. Plus précisément, la comparaison n'est pas un écueil pour la société ; par contre l'exigence constante de l'amour-propre et bien évidemment la généralisation de n'obtenir que pour soi ce qui pourrait être légitimement distribué à tous est un mal véritable pour l'intégrité de la société. La revendication est l'exercice de cette force centripète qui tire la société vers la dissolution ou si l'on préfère exaspère la tendance à la séparation de ses éléments.
Ceci est d'autant plus vrai dans ces sociétés où le pouvoir est personnalisé depuis longtemps. Puisqu'on a confié « à des particuliers le dangereux dépôt de l'autorité publique, et que l'on commît à des magistrats le soin de faire observer les délibérations au peuple »[167], le pouvoir politique peut jouer la division de ses membres. Et dès les premières organisations politiques « on verrait fomenter par les chefs tout ce qui peut affaiblir des hommes rassemblés en les désunissant ; tout ce qui peut donner à la société un air de concorde apparente et y semer un germe de division réelle ; tout ce qui peut inspirer aux différents ordres une défiance et une haine mutuelle par l'opposition de leurs droits et de leurs intérêts, et fortifier par conséquent le pouvoir qui les contient tous »[168]. A l'instar de « ce que Machiavel a fait voir avec évidence », Rousseau étudie les effets de la division par le politique aussi bien pour en montrer le danger que la vanité [169]. Si dans un premier temps l'auteur s'interroge sur « quel moyen plus sûr peut-on donc avoir d'anéantir tous ces intérêts particuliers que de les opposer entre eux par la multiplication des

166 *DOI*, p. 178
167 *DOI*, p. 180
168 *Ibid.*, p. 190
169 *CS*, III, VI, p. 409

opinants ? »[170], il manifeste surtout sa critique d'un vieux principe de gouvernement. La division est une tactique dont use le chef politique pour conserver le pouvoir ; en abusant de l'amour-propre de chacun, en faisant valoir que ce que désire l'autre, la dissension ne tarde pas à se manifester. « Les passions que nous partageons nous séduisent ; celles qui choquent nos intérêts nous révoltent, et par une inconséquence qui nous vient d'elles, nous blâmons dans les autres ce que nous voudrions imiter »[171]. Il suffit même de laisser en quelque sorte les passions agir pour que les hommes s'abusent d'eux-mêmes. La division s'opère par l'exhibition forcée, et non perçue avec une telle acuité par les protagonistes, de désirs mimétiques. Tous voulant la même chose, chacun est invité à réagir contre l'autre afin d'acquérir son bien.

Mais dans un second temps Rousseau stigmatise l'amour-propre lui-même lorsqu'il est en mesure de déclencher politiquement le phénomène, c'est-à-dire quand les « particuliers » se comportent comme des maîtres. A contrario, la division elle-même peut être instrumentalisée au détriment des gouvernants. Ainsi en est-il de la République romaine qui a entretenu sa toute-puissance grâce à l'opposition entre le Sénat et le peuple. Machiavel relève dans un autre texte, que Rousseau avait lu avec soin, que la dualité n'est pas seulement le ferment de la dissolution mais conditionne tout ce qui permet de donner son identité à une société. Le Prince de Florence avait cru s'imposer parce qu'il croyait qu'il « fallait tenir Pistoia par les factions »[172], ce qui ne fit que renforcer l'idée selon laquelle « les divisions puissent jamais porter profit ». L'histoire illustre la vanité de l'amour-propre et montre que toutes les volontés politiques ne peuvent suivre heureusement une seule « méthode ». L'amour-propre est un facteur ambivalent en politique bien qu'il se révèle le plus régulièrement une source de désordre tant l'aveuglement des hommes est favorisé par cette manière d'être en société.

L'amour-propre est un masque social extrêmement puissant car il rassemble les hommes autour d'un principe agrégateur et les éloigne les uns des autres dès que les appétits se rendent contradictoires. Néanmoins, l'avertissement de Rousseau ne signifie pas uniquement qu'il faille se méfier de l'amour-propre du prince mais que ce dernier constitue un invariant dans toute société qui ne repose pas sur le droit politique. Sans doute il ne faudrait pas exagérer l'utilité de l'amour-propre à cause de son caractère ambivalent, il importe d'indiquer que cet outil est des

170 *Polysynodie,* OC III, IX, p. 628
171 *Émile*, IV, p. 535
172 *Discours sur la première décade de Tite-Live*, III, 27, trad. A. Fontana et X. Tabet, Paris, Gallimard, 2004, p. 485

plus délicats à manier quand on souhaite agir sur l'ordre social tout comme lorsque l'on souhaite disséquer les comportements des hommes. Et l'on peut s'interroger sur la qualité de cet indice au regard du comportement des hommes socialisés.

1.1.3.3 L'amour-propre et l'ordre politique

L'amour-propre est « la véritable source de l'honneur »[173], la reconnaissance sinon d'une supériorité tout au moins d'une préférence. La vitalité de ce processus qui mobilise tout individu socialisé à travers un rapport incessant dans lequel il demande à exister pour les autres est redoutable pour Rousseau. « Songez qu'aussitôt que l'amour-propre est développé le *moi* relatif se met en jeu sans cesse »[174], l'amour-propre est vicié par essence car le *moi relatif* est tendu vers une reconnaissance qui ne peut le satisfaire tant que l'individu n'effectue pas de retour sur soi.

En effet, si l'honneur est une vertu antique que Rousseau admet comme un bien, l'amour-propre ne peut trouver sa fin dans la reconnaissance sociale, il ne cesse de chercher ce qui le rassure mais ne sait se libérer du jugement des autres. Une bonne éducation nationale, celle d'Émile est domestique, permettrait à un individu de trouver « son véritable intérêt à être bon, à faire le bien loin des regards des hommes et sans y être forcé par les lois ». La conception même d'une société civile qui « dérive du pouvoir paternel »[175] ne permet pourtant pas de programmer une telle instruction et c'est le jugement social, l'opinion, qui sanctionne la légitime soif de reconnaissance. Sitôt que le satisfecit est déclaré, il perd de sa substance et s'avère insuffisant justement parce qu'il a été obtenu. La souffrance accompagne l'amour-propre, le désir s'épuise sans cesse. Toujours en quête de reconnaissance, l'amour-propre est inassimilable. Il n'existe que tendu vers l'affirmation de sa toute-puissance. Ainsi « l'intérêt particulier qui, dans la concurrence, l'emporte nécessairement sur toutes choses apprend à chacun d'eux à parer le vice du masque de la vertu ». Les hommes qui sont mus par leur amour-propre sont fascinés par la mise en jeu toujours renouvelée de leur image et le jugement extérieur ne vient que confirmer leur aspiration, non tempérer leur attente. L'analyse qui semble morale est tout autant politique car elle fait référence à l'antique aspiration aux meilleures places.

Or, ce qui passe pour être légitime dans Sparte, société régie par de bonnes lois, devient la source la plus civilisée du désordre social lorsque les hommes sont tyrannisés par leurs passions. « Ô homme, resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir »[176]. Mais

173 *DOI*, p. 219
174 *Émile*, IV, p. 534
175 *DOI*, p. 182
176 *Émile*, II, p. 308

cette maxime ne peut agir dans une société déjà corrompue ; Rousseau ne fait pas l'apologie de l'homme naturel, il exhorte surtout l'homme civilisé à ne pas se perdre dans une vaine conquête des hommages. Si cette aspiration est (moralement) vaniteuse, elle est surtout dangereuse car elle désorganise l'ordre social ; c'est bien pour cette raison que Rousseau prévient que les lois sont promulguées pour forcer les hommes, pour les contraindre à ne pas suivre uniquement leur intérêt particulier. Dans une société qui n'est pas fondée en droit, l'aspiration au changement de place n'est pas l'accession à la juste place, de plus le modèle antique n'a de sens que si les hommes sont peu nombreux à atteindre les plus hautes dignités. A l'instar des anciennes républiques, Rousseau estime que les sociétés harmonieuses sont celles où « la voix publique n'élève presque jamais aux premières places que des hommes éclairés et capables, qui les remplissent avec honneur »[177]. L'honneur est donc une valeur qui régit la société légitime et promeut les hommes qui savent comment agir pour servir l'intérêt de tous. L'honneur sanctionne une réussite, un aboutissement, une contrepartie au service rendu à la patrie, alors que l'amour-propre ne produit qu'un besoin de reconnaissance que nous nommerions aujourd'hui égotiste. La bonne société s'affirme par une répartition des tâches, par la hiérarchisation des places et par la garantie que la vertu paye l'individu tout en renforçant les liens sociaux.

Il convient chez Rousseau, comme chez d'autres, de distinguer un amour-propre destructeur pour la société et celui qui doit être la cause de la meilleure émulation parmi les citoyens. C'est bien le degré de domination que veut exercer chaque individu sur son environnement qu'il s'agit de circonscrire, faute de quoi, comme Hobbes l'a si bien affirmé, le désir sera nécessairement impérieux et despotique[178]. L'ambivalence de l'honneur ou de l'amour-propre assigne à toute société le devoir d'identifier sa fin. Il n'est guère d'excuse que ce trait soit répandu parmi les hommes puisque certaines nations ont su utiliser cette tendance individuelle afin de se fortifier alors que d'autres ont produit ou amplifié des tendances toujours plus tyranniques. En politique comme en morale, il est possible de dissocier au sein de l'amour-propre ce qui est ou non utile à la société. En effet le moraliste « distingue dans ce qu'on appelle honneur celui qui se tire de l'opinion publique, et celui qui dérive de l'estime de soi-même »[179]. Et là encore, l'homme d'honneur est celui qui connaît sa place et qui accepte de ne pas « pervertir cet ordre »[180]. Les règles de la morale sont paradoxalement plus visibles que les lois politiques, aussi la réforme du comportement individuel peut engendrer l'ordre en politique, en commençant par ceux qui

177 *CS*, III, VI, p. 410
178 *Émile*, II, p. 315
179 *Nouvelle Héloïse*, I, Lettre XXIV, OC II, p. 84
180 *NH*, V, p. 563

prétendent diriger. Dans une société instituée par le droit, « on y joint des honneurs qui rendent respectables les lois et leurs ministres »[181]. A la manière antique, la société bien organisée identifie honneur et service des hommes dans un tout uni et fini. Cette formule politique de la mesure est également celle que Montesquieu mettait en évidence lorsqu'il opposait honneur et puissance, maîtrise et incertitude. « Quand on accorde des honneurs, on sait précisément ce que l'on donne mais quand on y joint le pouvoir, on ne peut dire à quel point il pourra être porté »[182]. La conjonction de l'amour-propre et du pouvoir politique produit l'ambition la plus débridée et empêche toute limite, bonne au sens des Anciens, des actes individuels. La société en est fragilisée sans qu'il soit possible de dire à quel degré et pour combien de temps. Dans une société politique, « des préférences excessives données à un citoyen dans une république ont toujours des effets nécessaires, elles font naître l'envie du peuple, ou elles augmentent sans mesure son amour »[183].

Comment apprécier cet amour politique dans lequel la figure du dirigeant semble subjuguer le peuple voire les élites ? Ne prend-t-il pas le nom d'hystérie ? Chez Montesquieu et Rousseau, l'amour-propre et l'honneur sont des vertus politiques mais le cadre est strict car seule la république a une forme parfaite ou au pire suffisante pour que s'épanouissent l'ambition des hommes et la justice au sein de la société. Les vertus ne sont d'ailleurs pas à entendre au sens strictement moral puisque l'histoire dépeint des hommes avides de gloire, prêts à prendre les armes ou corrompre des partis pour assouvir leur ambition. La république apparaît comme le régime qui autorise le mieux la permanence de règles justes pour un peuple.

Si le régime politique change alors l'analyse classique s'impose et c'est bien « l'insatiabilité »[184] des comportements individuels qui détermine les rapports entre les partis et plus trivialement entre les hommes. Les différences entre positions sociales ne font qu'exacerber les appétits, la comparaison s'entretient sans fin car chaque individu n'a d'yeux que pour les avantages dont il est dépourvu et qui sont toujours la propriété des autres. Les critiques formulées par Henri De Rohan perdurent encore au XVIIIe siècle parce qu'elles reposent sur une donnée anthropologique constante : le désir humain œuvre en politique comme dans tous les autres domaines de la vie des hommes. L'intérêt est pour le chef de guerre un marqueur qui permet de suivre les conséquences d'un acte depuis la mise au jour de ses motifs. Chaque homme, chaque parti se positionne dans la société en vue d'en obtenir un bénéfice, aussi il importe de repérer les

181 *DOI*, p. 185
182 *Considérations*, XI, p. 137
183 *Ibid.*, p. 137
184 De Rohan, *Discours politiques,* cité dans C. Lazzeri, *op. cit.*, p. 164

intentions afin d'intervenir au moment opportun et avec les moyens adaptés pour favoriser ou au contraire empêcher la réalisation du projet. Cet intérêt se représente comme un outil de veille politique, un moyen de gouvernement. D'une certaine manière, cet intérêt est la loi des comportements humains et l'ordre politique se recompose de lui-même sitôt que la manifestation d'une position est découverte. Pour autant, ce que nous avons relevé tient à la place de l'amour-propre dans l'élaboration de la loi. En effet si le cadre politique est imparfait, balance des pouvoirs inachevée ou absence de participation du peuple, alors c'est toute la personnalité du chef qui prime sur les équilibres de pouvoir. C'est en fin de compte la psychologie des acteurs politiques qui renseigne sur l'orientation que prend un gouvernement. L'appétit déréglé du prince est donc le critère de la politique menée et l'amour-propre qui s'exprime sans borne est le principe de dérèglement de la société. On ne sait pourquoi le prince est ainsi fait mais l'on comprend pourquoi les caprices gouvernent. Et c'est justement parce que le critère unique du tempérament du prince est dangereux pour la société tout entière que Montesquieu et Rousseau associent pleinement l'amour-propre au poison dont il faut prévenir les effets. La volonté d'un seul sans contrôle travestit l'ordre politique en ordre tyrannique. Les passions prennent le pouvoir en subjuguant le peuple avec des termes connus mais qui recouvrent une réalité toute contraire à celle annoncée. Reprenant un exemple historique, Montesquieu met en exergue la transformation d'un État en une tyrannie et stigmatise la diffusion d'un vocabulaire et d'actes qui rassurent apparemment les hommes tout en imposant la puissance d'un seul. « Dans un État libre où l'on vient d'usurper la souveraineté, on appelle règles tout ce qui peut fonder l'autorité sans bornes d'un seul, et l'on nomme trouble, dissension, mauvais gouvernement tout ce qui peut maintenir l'honnête liberté des sujets »[185]. L'amour-propre du prince flatte l'amour-propre des sujets et pervertit l'ordre politique. Qu'est-ce l'ordre politique pour ces deux auteurs ?

L'ensemble des règles de droit qui concourent à assurer la liberté des membres de la société est l'œuvre d'un bon régime politique, la notion d'ordre politique peut toutefois être utilisée par le tyran en subvertissant le rapport liberté-sûreté. Loin de se préoccuper de la liberté des citoyens, le tyran donne libre cours à ses caprices ; peu soucieux de la sûreté des membres de la nation, il monopolise tous les pouvoirs pour conserver son domaine. L'amour-propre quand il règne chez le tyran flatte les attentes de paix des sujets pour mieux supprimer toute velléité de liberté de leur part. Cependant, l'amour-propre est une passion et, à ce titre, peut être habilement dirigé pour atteindre des buts différents.

185 *Considérations*, XI, p. 155

L'ambivalence de l'amour-propre en particulier et des passions en général tient aux buts que les hommes se fixent et l'ordre politique doit être élaboré avec ces données, "tous les établissements humains sont fondés sur les passions humaines et se conservent par elles"[186]. Tout l'art du politique s'exprime dans la maîtrise des passions, dans son articulation avec les fins dernières de la politique : l'ordre parmi les hommes. Néanmoins, il ne s'agit pas pour Rousseau de composer avec les passions, ce que font le tyran ou certains monarques, mais de rendre libres les hommes. Il est inutile d'essayer de transformer les qualités naturelles alors que l'on peut éduquer les hommes à retrouver une « espèce d'équilibre ». « C'est moins la force des bras que la modération des cœurs, qui rend les hommes indépendants et libres »[187], aussi on peut en politique habituer les hommes à retrouver un état d'égalité entre eux. Il appartient au dirigeant comme à l'instructeur de révéler à chacun comment les hommes aiment tant se comporter en société. Cela signifie qu'il faut prévenir les hommes de leurs tendances sinon ils continueront à répéter ce qui semble les valoriser. Les apparences de vertus toujours exhibées ne font que masquer les passions ; loin qu'il faille les condamner Rousseau soutient qu'afficher la vertu permet, si les actes suivent, de contrarier la domination de l'amour-propre sur les autres passions. « Ce sont nos passions qui nous irritent contre celles des autres ; c'est notre intérêt qui nous fait haïr les méchants ; s'ils ne nous faisaient aucun mal, nous aurions pour eux plus de pitié que de haine »[188]. Un être civilisé, sensé, pourra être désabusé utilement à propos de ses propres passions. La question même de la mesure avec l'autre doit être relativisée afin que chacun sente qu'il n'y a pas de gain réel à surpasser l'autre. C'est à travers la minoration du prestige du rapport à l'autre que chacun peut trouver sa place dans la société, en fonction de ce qui est bon pour lui. L'abandon du principe de comparaison permet à chacun de se concentrer sur ses qualités naturelles jusqu'à ce qu'elles soient suffisamment exploitées et garantissent à chaque individu socialisé son autonomie, tant on a découvert que « plus on s'éloigne de l'égalité plus les sentiments naturels s'altèrent »[189]. L'éducation est-elle ce produit de la raison capable de mettre un terme à la confusion de passions ? Rousseau assure que la « froide raison n'a jamais rien fait d'illustre, et l'on ne triomphe des passions qu'en les opposant l'une à l'autre. Quand celle de la vertu vient à s'élever, elle domine seule et tient tout en équilibre »[190]. Entendons que si chaque homme apprend à agir sur lui-même et à trouver le bien-être sans se comparer, alors il est vain que le tyran cherche à instrumentaliser ses faiblesses. La vertu doit être exhibée par l'éducation

186 *Lettres écrites de la Montagne*, 1ère lettre, OC III, p. 704

187 *Émile*, IV, p. 524
188 *Émile*, IV, p. 535
189 *Émile*, V, p. 764
190 *Nouvelle Héloïse,* II, XII, p. 493

afin d'exercer dans les cœurs le meilleur contrepoids aux autres passions, ainsi chacun, rassuré sur sa place et ses qualités, n'a plus de motif pour empêcher l'instauration de l'égalité politique. Les passions sont inévitables puisqu'elles sont les causes naturelles de l'action et elles ne sont freinées dans leur mouvement que par des mouvements comparables mais supérieurs en intensité.

Le législateur est dans le domaine politique, selon Rousseau, l'instance qui recherche l'équilibre des forces en présence ; la vertu est appelée telle parce qu'elle est puissance de contrainte des passions. Elle forme une passion ultime, dominatrice au sens où elle organise le rang des différentes passions. Rousseau ne fait pas de la vertu un analogue de la raison, plutôt une passion inouïe seule à même d'exercer par sa force une contrainte sur toute autre passion. Elle est comparable à la *virtù* de Machiavel car elle est puissance d'intervention sans être froid raisonnement. L'équilibre qui doit être obtenu repose sur l'intérêt manifesté par chacun de conserver légitimement sa place au sein de la société politique à laquelle il appartient. Le législateur use de cette passion pour atteindre ce que l'on peut appeler l'ordre politique, en effet chacun pouvant considérer qu'il est à sa place peut alors concevoir l'autre comme étant à la sienne. L'unité politique s'obtient par l'exercice d'une contrainte sur les premiers comportements sociaux, « ce mot de vertu signifie *force* », afin que les membres de la société deviennent parties de celle-ci[191]. La vertu est l'outil politique qui soumet légitimement tous les membres à l'autorité de la seule institution qui garantisse leur égalité : la loi.

Cependant cette force-là n'est pas celle du tyran. « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir »[192]. Il n'est plus question pour Rousseau du tempérament du tyran mais de la fin de la société, de l'établissement du droit politique avec des hommes qui ne peuvent perdre leurs qualités naturelles mais doivent être informés sur leurs devoirs pour devenir libres. Le devoir-être des hommes est institué pour leur bien sans que le pouvoir exécutif ne jouisse de l'exercice d'une domination domestique. Cependant, pour atteindre une société fondée en droit il faut encore réussir à *forcer* les individus sans qu'ils obéissent servilement. Par conséquent, la question des motifs de l'action ne peut être dissociée des règles qui permettent d'accéder à un bien qui soit reconnu de tous. Ainsi la maîtrise de soi est la qualité qui permet à chacun de contenir son appétit sans le faire disparaître, de se montrer civilisé tout en affirmant ses buts légitimes. Le droit s'accorde-t-il avec l'histoire des mœurs ?

191 *Lettre à Monsieur de Franquières*, OC IV, p. 1143
192 *CS*, I, III, p. 354

La société, qui avait tenu par son organisation politique et religieuse stricte héritée du Moyen Âge des ensembles cohérents, se transforme jusqu'à annoncer la fin d'un certain ordre. « Je ris de ces peuples avilis qui, se laissant ameuter par les ligueurs, osent parler de la liberté sans même en avoir l'idée, et, le cœur plein de tous les vices, des esclaves s'imaginent que pour être libres il suffit d'être des mutins »[193]. Le sens des mots semble également suivre la recomposition d'un espace social et renvoie aux individus le pouvoir de s'exprimer sans se référer systématiquement à une autorité. Ce que Rousseau nomme vertu ne recoupe cependant pas ce que la société chrétienne européenne désigne comme telle. Au XVIIIe siècle, et particulièrement en France, les pratiques religieuses ne sont plus aussi exigeantes qu'au siècle précédent. Toutefois, le jansénisme exacerbe encore, notamment avec les billets de confession, un certain goût pour le rigorisme religieux. Les croyants sont incités à manifester leur foi, reconnaître les bienfaits de la juste souffrance et modérer leurs autres passions[194]. Ce discours clérical n'est pourtant pas à ce point déterminant que tous les chrétiens en suivent les prescriptions à la lettre ; les pratiques et l'autorité de l'institution tiennent aux relations de confiance comme au charisme des prêtres et surtout, à la foi vécue des hommes. Dans le même temps, l'Église s'affirme dans différentes formes de quiétisme, à travers des exercices spirituels qui conduisent les hommes à maîtriser leurs passions pour mieux vivre leur foi. Dans un registre différent, Christophe de Beaumont estime que l'Église prévient surtout les hommes contre le « système de l'intérêt », ou la dévaluation apparente du bien et du mal[195]. A cet égard, la maîtrise de soi témoigne de la capacité des individus à se reconnaître dans la doctrine chrétienne plutôt que dans l'expression immédiate de leur intérêt particulier. La vertu laïque, elle, selon Rousseau s'inscrit dans la réalisation de l'ordre politique le plus légitime. Et si Rousseau fait une place particulière au cœur des hommes, c'est parce qu'il confie un rôle prépondérant à l'individu dans l'organisation active de son espace social. Sans toutefois ignorer le rôle fondamental de l'autorité en politique, le citoyen de Genève avertit : « quiconque a des hommes à gouverner, ne doit pas chercher hors de leur nature une perfection dont ils ne sont pas susceptibles ; qu'il ne doit pas détruire en eux les passions, et que l'exécution d'un pareil projet ne serait pas plus désirable que possible »[196]. Aussi il importe de scruter jusqu'où l'efficacité de l'institution chrétienne a pu influer sur l'empire des passions et comment l'intérêt particulier, si souvent condamné, a réagi dans un environnement politique.

193 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC III, VI, p. 974
194 P. Chaunu, M. Foisil, F. de Noirfontaine, *Le basculement religieux de Paris au XVIIIe siècle. Essai d'histoire politique et religieuse*, Paris, Fayard, 1998, p. 278-280
195 *Mandement de Monseigneur l'archevêque de Paris, portant condamnation d'un livre qui a pour titre* De l'Esprit, Paris, Simon, 1758, p. 4-28
196 *DEP*, p. 259

1.2 L'intérêt et l'autorité ou le paraître et l'être en politique

1.2.1 Définitions chrétienne et politique de l'intérêt

1.2.1.1 La maîtrise du soi

L'intérêt particulier, lorsqu'il est identifié à une passion, devient une source de désordre social. La quête insensée d'une nouvelle place, l'exercice sans frein d'une volonté de domination ont toujours alimenté un certain discours normatif de l'Église. Dès Paul de Tarse la contrainte intérieure et le salut sont associés, ils forment un pilier pour le bien-être de l'individu comme une modalité d'ordre pour la société[197]. L'exercice de la maîtrise de ses passions n'est pas à confondre alors avec le goût de la souffrance, il n'est question que d'un exercice proprement salutaire. Se déprendre de ses passions vaut reconnaissance du sens de la révélation pascale et participation à la communauté chrétienne. Or l'intérêt entendu comme passion est un élément récurrent de perturbation de l'ordre en général, cette posture héritée de l'Antiquité comme des Pères de l'Église est encore parfaitement formulée par Bossuet. Ce dernier interpelle encore les chrétiens pour leur rappeler que « l'intérêt, comme vous le savez, n'a point de maximes fixes, il suit les inclinations, il change avec le temps, il s'accommode aux affaires : tantôt ferme, tantôt relâché et ainsi toujours variable »[198]. Le discours de Bossuet est emblématique d'une critique de l'inconstance des comportements des hommes mais également de l'impossibilité du salut qui en découle. Si les hommes ne cessent de modifier leurs actes en fonction des circonstances ils ne pourront rencontrer l'amitié divine. Ils ne pourront davantage être en mesure d'assumer des actes aussi divers comme rendre compte de leur foi. Cette dernière est le guide qui les conduit vers le salut mais si les hommes esquivent ce rendez-vous avec la grâce, ils ne pourront trouver le chemin de l'espérance. En d'autres termes, suivre son intérêt revient à abandonner une relation privilégiée avec Dieu. La passion occasionne un délitement de l'unité de l'homme et ce faisant, lui fait perdre le sens de sa fin. Bossuet reprend la tradition paulinienne en insistant sur la constance des comportements, signe d'une juste compréhension de son destin. Bien que seul Dieu choisisse qui peut prétendre à la grâce, il revient à chaque homme de se préparer à trouver son unité au travers d'actes conséquents, réguliers, qui ordonnent sa vie vers le salut. On imagine que l'intérêt chrétien aurait un sens, celui justement du salut, mais le vocable n'a guère été repris par les théologiens, trop marqué par son assimilation aux passions destructrices. La foi unit les

197 *Épître aux Romains*, 7, 14-27
198 *Sermons et extraits de ses divers sermons*, *« Sermon sur la justice »,* cité dans C. Lazzeri, *op. cit.*, note 1, p. 162

hommes à Dieu et les lie dans une communauté d'amour, l'intérêt divise l'homme et dresse les membres du parti de Dieu les uns contre les autres. Ce n'est pas la récompense que les théologiens aiment à brandir tant le salut est objet de discussions entre savants qu'ils soient jésuites, jansénistes, molinistes ou autres mais l'obéissance à un ordre déjà dessiné ; la compréhension de son état par l'homme est prônée par tous les représentants de l'Église. De choix, il n'y en a guère, et c'est pour cette raison qu'il est nécessaire de se surveiller sans relâche pour ne pas perdre la direction de son âme[199]. Un certain rigorisme intellectuel s'est imposé dans l'Église catholique face à l'austérité des pratiques protestantes, aussi l'individu dessiné par les jansénistes est devenu peu à peu le modèle d'un être qui se doit de pâtir, d'accepter un ordre tel qu'il est[200].

Si les discours théologiques du XVIIIe siècle n'apportent aucune nouveauté aux querelles précédentes, la condamnation du *Nouveau Testament avec des Réflexions Morales sur chaque verset,* de Quesnel, par la bulle *Unigenitus,* cristallise les oppositions entre les différents courants de pensée de l'Église mais également contraint le réexamen public de l'articulation des pouvoirs spirituel et temporel. Les craintes de Louis XIV, à l'origine de la prise de position du pape Clément XI, sont même à l'origine de la réactivation de l'influence des thèses jansénistes dans les milieux éduqués. Par souci de préserver l'unité de l'Église gallicane et sa soumission, l'institution monarchique a créé les conditions de sa propre contestation, notamment dans les milieux parlementaires, alors que l'Église utilisait les craintes du pouvoir politique pour imposer ses prélats ou ses factions[201].

Indépendamment de ces conflits, Rousseau a surtout critiqué une modération politique qui ressemblerait à la maîtrise de soi prônée par les théologiens. La soumission à un ordre divin ne peut en effet servir de prétexte à l'obéissance aveugle à un ordre politique illégitime. « Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours »[202]. Cette religion qui lie, pour lui, les hommes, est avant tout un régime dangereux non quant à ses propositions d'amour mais pour l'usage fait de son autorité sur des hommes qui vivent d'abord en société. La lâcheté évoquée par Rousseau est l'incapacité entretenue depuis longtemps par les prêtres à dépasser la juste humanité ; sous couvert d'amour les hommes désapprennent ce qu'est leur intérêt véritable. La culture de

199 C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, Paris, Gallimard, 1998, p. 40-48

200 *Ibid.*, p. 196-202

201 P. R. Campbell, « Aux origines d'une forme de lutte politique : avocats, magistrats et évêques. Les crises parlementaires et les jansénistes (1727-1740) », *Chroniques de Port-Royal, 39, 1990. Publications électroniques de Port-Royal, série 2007*, p. 147-161

202 *CS*, IV, VIII, p. 467

l'indulgence ne doit pas être pour Rousseau le terreau de ce qui permettra à un tyran de se servir d'un lien privilégié entre les hommes pour assujettir tout un peuple. A l'instar de Machiavel, Rousseau relève que les hommes peuvent vivre libres en ne nuisant pas aux autres et en ne devant pas leur bien à une autorité[203]. Il importe de ne pas préparer le règne du tyran, et de conforter ensuite son pouvoir, par peur de nouvelles effusions de sang ou simplement par crainte de l'autorité à qui l'on doit l'essentiel : la sûreté.

Rousseau critique la notion de péché originel tant elle n'est pour lui qu'un argument d'autorité, un motif de soumission ; les hommes ont commis la faute et devront par conséquent en accepter éternellement les suites nécessaires. La durée et la douleur subies signant l'évidence du péché, le sophisme de la soumission devient l'argument définitif du pouvoir du tyran sur le peuple.

« Le péché originel explique tout excepté son principe, et c'est ce principe qu'il s'agit d'expliquer »[204]. La chair condamne définitivement l'individu qui ne peut donc faire l'objet d'une éducation, toute proposition en ce sens ne fait que manifester l'impiété du philosophe.

Les passions, et l'intérêt en est une, agissent en tous sens, favorisant ainsi les appétits sans apporter le bien-être chez l'homme, la paix dans la société et la béatitude dans une autre vie. L'intérêt rationalisé est présenté comme une ruse qui prend possession d'un être et qui ne le guide absolument pas vers ce qui lui convient mais seulement ce qui lui rapporte. En un certain sens, le terme d'intérêt s'élabore contre l'acception d'une certaine Église, les théologiens catholiques critiquent l'intérêt comme s'il s'agissait d'une passion commune comme la concupiscence ou même encore la traditionnelle vanité, voire la plus archaïque avidité. L'intérêt particulier ne dispose d'aucun atour acceptable tant il représente ce qui empêche la relève de l'individu et le ramène à sa triste condition de mortel. L'intérêt est la chair, la marque de sa corruption.

Ce sont les apologistes, qui, au XVIIIe siècle pointent l'intérêt personnel comme « la source et la règle de toute justice », ils préviennent en fait leur public des arguments utilisés par les nouveaux philosophes qui transmutent les vraies valeurs en vices, tous ces nouveaux discours qui « favorisant également le libertinage, le luxe, l'indépendance, l'orgueil et toutes les passions, font tour à tour, ou tout à la fois peut-être horreur et pitié »[205].

203 *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 16, p. 118

204 *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 939

205 Abbé Gérard, *Le comte de Valmont ou les égarements de la raison,* cité dans J. Domenech, *L'éthique des Lumières*, Paris, Vrin, 1989, p. 25

Si le ciel est immuable, les comportements des hommes sur terre doivent suivre un ordre comparable. Ce genre de comparaison est ancien mais les apologistes voient dans l'argumentaire des philosophes une incitation au désordre des mœurs. La confusion des vices et vertus est induite par l'égalisation de toutes les tendances aussi bien que par l'idée selon laquelle le sentiment donne à chaque individu un droit d'expression unique. L'équivalence des passions et la légitimité de chacun à les exprimer constituent un prélude à la déréliction de la société. Il ne s'agit pas de nier l'intimité de l'individu mais de réaffirmer que le for intérieur est un lieu de rencontre privilégié entre un homme et le Créateur, c'est la loi du divin qui vient ordonner les échanges et non le sentiment qui agit selon les circonstances. Et puisque chaque individu est dirigé intimement, il ne peut aller contre un ordre qui correspond aux vœux de son auteur.

Cet équilibre intérieur est pour les apologistes du XVIIIe siècle sur le point de rompre. On peut même affirmer que ces défenseurs de la religion chrétienne font autant valoir la foi que l'institution et confondent alors l'ordre social et l'Église. Lorsque Fréron, ennemi intime de Voltaire, s'exclame que « jamais siècle n'a été plus fertile que le nôtre en écrivains séditieux qui, à l'exemple du poète Linière, n'ont d'esprit que contre Dieu. Ils se disent les apôtres de l'humanité, et ils ne voient pas que c'est être mauvais citoyen, que c'est faire un mal réel aux hommes, que de leur ôter des espérances qui seules adoucissent les maux de cette vie ; que c'est bouleverser l'ordre des sociétés, irriter le pauvre contre le riche et le faible contre le puissant, armer des millions de bras qui sont arrêtés par un frein sacré autant que par les lois... »[206], l'apologiste condamne ce qu'il identifie comme le travail de sape des philosophes.

Le discours de l'Église n'est plus audible comme il a pu l'être au siècle précédent et l'apologiste doit récuser tout autant les attaques contre la foi que ce qu'il estime être la critique de l'ordre social. Désormais, la foi est dissimulée sous les remparts de l'Église, que l'on s'attaque au monarchisme et on est impie, que l'on doute de l'interprétation catholique des Écritures et l'on devient dangereux pour l'ordre public. Aussi Fréron renvoie les philosophes à leur projet, celui de diffuser le bonheur parmi les citoyens, car leurs discours ne font que discréditer Dieu et donc l'espoir qui relie tout homme au Créateur du monde. Les encyclopédistes disloquent l'unité du monde, empêchent la relation des hommes avec leur créateur et par là leur ôtent tout bien être social. L'ordre social est immuable car fondé sur une raison aussi historique que religieuse. Et la foi représente cette onction divine qui permet à chacun de supporter ce que l'ordre social ne lui apporte pas. Le discours philosophique est donc par essence séditieux puisqu'il sépare les hommes de leur destin, l'unité avec Dieu, et qu'il les éloigne les uns des autres. Fréron reprend

206 Fréron, *Année littéraire*, cité dans Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe Siècle*, Paris, rééd. Fayard, 1990, p. 55

les arguments de ses adversaires pour mieux montrer que tout écart avec l'institution religieuse mène au désordre politique et surtout à la souffrance des hommes. La foi est le repos de l'âme, l'obéissance au dogme le chemin de l'unité de l'âme, et le respect des institutions garantit le bien-être de chacun. L'apologiste est plus que jamais à ce moment de l'histoire un conservateur et doit convoquer en toutes occasions le péril qui naît de la critique philosophique. Cet argumentaire n'est guère plus excessif que celui des philosophes eux-mêmes mais témoigne de la fragilité d'une position que la solidité de l'institution invoquée devrait protéger.

Fréron est un représentant de ce courant intellectuel qui assiste avec une certaine impuissance à une mise en minorité. Le for intérieur semble s'effriter à cause de l'insuffisante force des arguments des « croyants » et de l'autorité grandissante des « philosophes ». Si l'on en juge par les écrits de Rousseau, il y a pourtant loin entre les attaques de d'Holbach et la profession de foi du citoyen de Genève[207], mais ce dernier présente le double inconvénient d'être protestant et ne pas être immédiatement identifié à un clan[208]. La sincérité rend Rousseau finalement aussi inquiétant que peut l'être un Helvétius qui ne cesse de présenter les hommes comme des êtres sensibles, uniquement guidés par leur intérêt, et finalement permet d'assimiler les positions de Rousseau à celles des philosophes des Lumières. Les motifs de l'action ainsi exhibés, quels qu'ils soient, indisposent les tenants de l'autorité ecclésiastique et perturbent gravement l'ordre social.

Or les penseurs des Lumières n'ont pas tous moqué la religion et encore moins la foi ; il est par contre un thème qui s'est progressivement imposé, celui du fondement de la morale. Voltaire a notamment critiqué la figure du pape athée pour mieux montrer que le représentant de l'institution chrétienne n'est pas toujours un véritable croyant mais surtout pour réaffirmer, comme les apologistes, que Dieu est le protecteur et le contempteur des croyants. Résumant la vie et les outrages d'Alexandre VI, Voltaire cherche à s'adjoindre le parti des hommes qui ont une conscience, selon lui le plus grand nombre des hommes : « Avouons tous quand nous lisons l'histoire de ce monstre et de son abominable fils, que nous souhaitons qu'ils soient châtiés. L'idée d'un Dieu vengeur est donc nécessaire »[209]. Et pour Voltaire la nécessité est pleine et entière, ce qui signifie que Dieu autorise ou non certaines actions selon la configuration du monde. Les êtres qui sont profondément athées ne peuvent comprendre l'ordre du monde, sa finalité, et ne trouveront de sanction que dans le temps ou grâce à des lois justes. Les croyants, eux, doivent craindre la puissance divine et ne pourront agir sans se conformer à un ordre

207 *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 961
208 *Ibid.*, p. 977
209 Voltaire*, Mélanges,* Bibliothèque de la Pléiade, p. 1116 cité dans J. Domenech, op. cit., p. 139

préétabli. En ce sens, la foi en l'existence de Dieu empêche la mauvaise action car le croyant perçoit que son action contredit à un ordre et ne pourra aller à son terme. Le Dieu vengeur est aussi bien censeur de ce qui est envisagé et initié que contempteur de ce qui est accompli. Le croyant reconnaît l'existence de Dieu à divers titres, aussi ses propres actions seront inscrites dans un monde façonné par Dieu et ne pourront échapper aux conséquences morales d'un acte répréhensible. La morale suit l'ordre physique et ce qui doit être ne peut être autrement sans que les conséquences ne soient insupportables pour une créature divine.

Et comme nous avons vu que la question du fondement de la morale requiert la mobilisation de tous les arguments, Voltaire rappelle que ce même Dieu est également rémunérateur. Il est dans l'intérêt du croyant de suivre l'ordre de la nature et de la société car Dieu sait récompenser ceux qui suivent la voie la plus conforme à ses plans. Et Voltaire d'admettre que les athées quelle que soit leur position statutaire ne seront pas sensibles à l'argument. Voltaire s'exclame « je ne persuaderai pas l'existence d'un Dieu rémunérateur et vengeur à un juge scélérat, à un barbare avide du sang humain, digne d'expirer sous la main des bourreaux qu'il emploie ; mais je le persuaderai à des âmes honnêtes »[210]. Entendons ici que sont concernés par les principes de la moralité les hommes qui ont la foi et respectent les commandements de Dieu. Les autres sont au mieux des bêtes, au pire des êtres dégradés, des monstres en quelque sorte, et sont à ce compte exclus de la norme qui gouverne le monde. Il ne sert à rien de convaincre des êtres qui ne sont pas faits comme les autres, sous-entendu la majorité des hommes, et sont à ce titre insensibles au discours comme à la peur du châtiment divin. Voltaire rejoint les apologistes en s'adressant aux chrétiens et en leur intimant, mais à sa manière, l'ordre de suivre les préceptes de la religion révélée pour jouir d'une paix véritable et méritée.

Cependant, l'exhortation, qu'elle vienne de l'apologiste ou du prince des lettres, met surtout en évidence que la critique de la foi et même de la religion, insincère toutefois, est le premier mal qui ronge la société. Celle-ci, tout comme chacun de ses membres, n'a donc rien à gagner de saper les fondements de la religion si ce n'est l'effondrement de l'ordre politique. Aussi l'exhortation est-elle quasiment toujours suivie de l'invective ou de la menace puisque le péril s'annonce toujours au détour de la critique. Si Fréron associe intimement athéisme et Lumières, Voltaire circonscrit le champ de la morale au respect d'une conception déiste du monde. Pour l'un il ne peut y avoir de critique du dogme sans immoralité, pour l'autre le discours ne doit pas faire hésiter le croyant. Les Lumières ne peuvent être un risque pour la religion lorsque cette dernière repose sur la foi du croyant et est entretenue par un monarque éduqué. Cet argument

210 Voltaire, Lettre au marquis de Villevielle, 26 août 1768, *Correspondance*, cité dans J. Domenech, *op. cit.*, p. 140

d'exclusion de l'athéisme pour cause d'immoralisme est rejeté par les amis de Voltaire, mais également par d'autres, dans une démarche plus radicale pour mettre au jour les fondements réels de la morale.

1.2.1.2 La critique du pouvoir de l'Église

La critique de l'exemple historique des papes florentins pris par Voltaire s'avère toutefois insuffisante pour purger l'institution de ses turpitudes. En fait le modèle devient lui-même la cause de la perdition de la morale. Car c'est l'exemplarité même, le pouvoir des prêtres en somme, qui est la cause de l'immoralité d'une société. La responsabilité des prêtres devient au XVIIIe siècle le lieu commun de la critique d'un pouvoir politico-religieux insupportable et injuste. Ainsi d'Holbach dans l'article de l'*Encyclopédie*, a fait du prêtre l'auteur d'un long processus d'avilissement au cours duquel l'humilité du chrétien est surtout le préambule de l'humiliation des hommes vivant en société. L'argument historique devient alors le suivant : « Il est doux de dominer sur ses semblables ; les prêtres surent mettre à profit la haute opinion qu'ils avaient fait naître dans l'esprit de leurs concitoyens ; ils prétendirent que les dieux se manifestaient à eux ; ils annoncèrent leurs décrets ; ils enseignèrent des dogmes...ils prédirent l'avenir à l'homme inquiet et curieux, ils le firent trembler par la crainte des châtiments dont les dieux irrités menaçaient les téméraires qui oseraient douter de leur mission, ou discuter leur doctrine. Pour établir plus sûrement leur empire, ils peignirent les dieux comme cruels, vindicatifs, implacables »[211].

Le prêtre n'est pas exceptionnellement, comme l'affirme Voltaire, un athée, il est l'origine institutionnelle de la diffusion de l'immoralisme dans toutes les sociétés. En d'autres termes, il n'est pas question d'un incident historique, tel ou tel individu en l'occurrence un athée, mais il s'agit d'un dispositif corrupteur au sein même de l'institution. Le prosélytisme chrétien est à lui seul la cause du trouble politique et de l'aveuglement des hommes sur leur propre condition. La perversion s'est immiscée dans toutes les couches de la société et a durablement instauré la crainte chez les hommes. La société a été fondée sur le mensonge et la volonté de domination d'une caste sur toutes les autres composantes sociales. Le mensonge initial est tout à la fois l'annonce d'un châtiment à venir et l'exclusivité de la connaissance des voies de la divinité. D'Holbach retourne l'argument du pêché originel pour accuser les prêtres d'en être les auteurs, ce sont ainsi eux qui ont falsifié les règles de la nature et de la juste constitution de la société pour

211 *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.,* T XIII, p. 341, édition Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2011 Edition), R. Morrissey (ed), http://encyclopedie.uchicago.edu/.

mieux établir leur puissance temporelle. D'Holbach insiste sur ce qui n'est pas une irrégularité ou une aberration historique mais bien le syndrome des sociétés modernes. La place tenue par l'institution ecclésiastique a contribué principalement à affaiblir le pouvoir politique des rois et pérenniser la souffrance des hommes en la justifiant par un salut hypothétique. Les Lumières prennent tout leur sens lorsque est ainsi mis à l'index la cause profonde du désordre social et de la guerre intestine.

L'on pourrait objecter à d'Holbach que l'universalité de sa critique tombe lorsque le Christ se manifeste comme un prêtre lui-même sacrifié parce qu'il entendait sauver les hommes et incarnait toutes les vertus. Ainsi Rousseau dénie toute autorité aux prêtres, en revanche il estime que le vrai fondateur de la religion la plus raisonnable demeure un modèle de moralité. Jésus n'a par ailleurs pas témoigné vouloir prendre sa part de pouvoir temporel[212]. Quand bien même Jésus-Christ incarnerait la charité, il a néanmoins déclenché un désordre politique sans pareil. Et si d'Holbach conspue la religion chrétienne et ceux qui la professent c'est, nous l'avons vu, parce qu'il y voit une intention maligne de transformer la société et ses membres en un troupeau d'êtres dociles et soumis à leur ordre.

A cet égard il ne fait aucun doute pour Rousseau « qu'il s'éleva une espèce d'hommes singuliers qui se portant pour interprètes des choses incompréhensibles prétendirent assujettir tous les autres à leurs décisions ; substituant adroitement leurs maximes absurdes et intéressées à celles de la droite raison, ils détournèrent insensiblement les peuples des devoirs de l'humanité et des règles de la morale dont ils ne disposaient pas à leur gré, et les assujettirent à des pratiques indifférentes ou criminelles dont ils étaient seuls dispensateurs et les juges »[213]. Le même auteur a tenu à préciser comment la figure christique importe dans l'histoire des sociétés modernes. Ce n'est pas seulement un nouveau dogme qui condamne les relations entre politique et religion, il convient au contraire de comprendre que ce « fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur terre un royaume spirituel ; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'en être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens...bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci. Cependant comme il y a toujours eu un prince et des lois civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politique impossible dans les États chrétiens, et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir »[214].

212 *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 961-962
213 *Fragment d'un brouillon du discours de l'inégalité*, OC III, p. 224
214 *CS*, IV, VIII, §9-10, p. 462

Le prêtre animé des meilleures intentions, et donc porté par ses vertus, crée un désordre considérable au sein de la société car il instaure deux autorités là où il n'en faudrait qu'une, il prépare sans le prévoir, une révolution et l'avènement d'un pouvoir autoritaire. Le peuple ne peut plus alors être assemblé autour d'un même chef lorsque le prêtre s'affirme comme le seul sauveur de l'humanité. Et puisque le chef politique dispose des moyens légaux pour agir, le peuple se trouve écartelé entre le pouvoir terrestre d'une part et la puissance spirituelle d'autre part. Cette dyarchie occasionne la constitution de factions qui ne peuvent à terme que s'affronter pour l'exercice de la totalité du pouvoir terrestre.

Car pour Rousseau la finalité est toujours la même, les adeptes de la puissance spirituelle deviennent inéluctablement les partisans d'un pouvoir manifeste et « visible ». Si dans un premier temps la vertu semble s'affirmer par le discours comme par les actes (sacrifice), le rassemblement des hommes conduit nécessairement à une prise de pouvoir, plus ou moins violente, là réside peut-être l'incertitude du changement politique.

Il ne faudrait pas confondre le constat par la religion chrétienne de l'impuissance à changer la réalité avec ce qu'est le véritable fatalisme. D'après d'Holbach, on a coutume de confondre les deux au profit de la justification du pouvoir en place. « L'oppression est un mal accablant pour les peuples ; l'équité et la liberté sont nécessaires à leur bien-être. Mais il n'est point à propos de les avertir des maux que leur fait l'oppression, ni de leur en indiquer les remèdes : ce serait leur annoncer une vérité fâcheuse qui les dégoûterait d'un mauvais gouvernement ; quand les hommes sont une fois malheureux, il vaut mieux qu'ils continuent de l'être que de les faire songer aux moyens de rendre leur sort plus désirable »[215].

La religion chrétienne s'est parfaitement adaptée aux sociétés européennes car elle en a épousé les mœurs politiques et a assimilé les rapports de pouvoir les plus avantageux. Contre la profession du vicaire savoyard qui fait de cette religion dans sa forme évangélique celle « dont la morale est la plus pure et dont la raison se contente le mieux », d'Holbach en critique l'institution[216]. Si dans le meilleur des cas elle n'a pas divisé la société, elle a contribué à lier encore davantage les hommes à leur destin misérable. En interprétant les lois, les prêtres se confondent avec les princes, il n'est plus de réelle différence puisque la finalité est la même : conserver le pouvoir. Les moyens sont quasiment les mêmes puisque il est répété que les conditions de l'existence sont fixées pour le mieux. Et l'on peut comprendre la résignation des hommes puisque « ni la religion, ni les lois, ni la morale ne peuvent rien sur les hommes mal

215 *Essai sur les préjugés*, II, Paris, Coda, 2007, p. 26-27
216 *Émile*, IV, p. 631

gouvernés ; ils seront toujours mal gouvernés tant que la religion leur donnera des idées fausses de la divinité et des princes, qui se vantent d'être ses lieutenants sur la terre. Il est impossible que les nations changent rien à leurs institutions tant qu'elles regarderont comme divines celles mêmes dont elles éprouvent tous les jours les plus cruels effets. Comment une société penserait-elle à se soustraire au joug impérieux de ses prêtres si la vérité ne la détrompe jamais de ses dieux irrités qu'elle suppose acharnés à faire durer ses malheurs ? »[217]. La religion unit bien les membres d'une société mais les réduit collectivement en esclavage. La morale invoquée est mystification, elle transmute par le truchement du langage une volonté de puissance en un destin inexorable. D'Holbach exagère par ses attaques systématiques la détermination despotique de la religion mais il ne lui accorde surtout aucune capacité à imposer sa morale, dans le cas où elle serait réellement évangélique, avec des institutions inchangées. La religion est pour le philosophe impuissante à faire changer les rapports politiques si elle s'en tient aux principes moraux et devient parfaitement pernicieuse lorsqu'elle se mêle de politique, ce qu'elle a toujours fait. C'est bien dans ce cadre qu'elle est assimilable à de la superstition tant elle nourrit le goût de la certitude que les choses sont immuables et impénétrables. Dans ces conditions, aucun examen rationnel ne peut contredire la légitimité de la souffrance ou de l'oppression politique. La religion chrétienne sert la politique du tyran en entretenant l'imagination du peuple, en masquant les causes naturelles du monde mais surtout en étouffant toute tentative d'inspection de l'ordre des choses au moyen de la véritable intelligence.

Pour d'Holbach, la religion mérite l'invective tant elle bouleverse les rapports des hommes avec la nature ; elle corrompt la simplicité des voies de la nature en y substituant un discours obscur sur les intentions de Dieu. Le destin tragique des hommes prend la place de la nécessité des lois de la nature et le désespoir des hommes acquiert la légitimité que le bonheur devrait avoir dans un monde où règne le fatalisme. La méconnaissance des lois de la nature redevient la cause de la souffrance des hommes.

L'ignorance est pour Rousseau une cause indiscutable de la piètre condition sociale et politique des hommes mais il faut aussi reconnaître que la disparition de la religion est une injonction qui ne tient pas compte de l'histoire effective des nations. En effet, « sitôt que les hommes vivent en société il leur faut une religion qui les y maintienne. Jamais peuple n’a subsisté ni ne subsistera sans religion et si on ne lui en donnait point, de lui-même il s’en ferait une ou serait bientôt détruit. Dans tout État qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie, celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou ; mais on ne sait que trop à quel point

217 *Essai sur les préjugés*, VI, p. 83-84

l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci. Ôtez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu, vous en ferez un vrai citoyen »[218]. Aussi l'argument de l'éradication de la religion est insuffisant, car il faut encore des motifs qui puissent unir les hommes dans une même société. Le citoyen est celui qui vit librement dans une société mais qui doit pouvoir sacrifier sa vie si l'État le réclame, si la survie de la nation est en jeu. A l'image de Jésus, et seulement de ce dernier, le citoyen peut mourir pour que la société libre, qui lui donne tous ses droits, puisse perdurer. Pour Rousseau, l'athéisme n'est pas la voie la plus sûre vers le bonheur social, une religion civile doit favoriser l'union des hommes en leur offrant une image salvatrice de la vie après la mort, une raison de ne plus se préférer immédiatement aux autres membres de la société.

Le projet dessiné par Rousseau d'une autre religion, civile ou non, pourrait modifier un ensemble politique mais il faudrait pour cela se défaire d'habitudes contractées il y a fort longtemps et entretenues depuis. L'Église a imposé ses règles parce que les croyants ne demandaient qu'à croire et surtout conserver ce qu'ils estimaient nécessaire pour eux. Rousseau pense que l'institution religieuse de la société était même la seule possible pour fonder un ordre politique car « les gouvernements humains avaient besoin d'une base plus solide que la seule raison...et il était nécessaire au repos public que la volonté divine intervînt pour donner à l'autorité souveraine un caractère sacré et inviolable qui ôtât aux sujets le funeste droit d'en disposer »[219].

C'est bien pourquoi D'Holbach insiste sur le mécanisme qui explique comment l'institution est devenue un pouvoir à part entière. L'histoire explique les modalités de la constitution d'un pouvoir mais ne justifie pas la permanence de ce qu'il considère comme une imposture. Dans le procès du succès de la superstition il est nécessaire d'entendre que « chacun tient à ses opinions parce chacun tient à sa propre façon d'être et croit que son bonheur dépend de son attachement à ses préjugés qu'il n'adopte jamais parce qu'il les croit utiles à son bien-être »[220]. D'après d'Holbach, les dogmes chrétiens se sont imposés parce que la peur d'une sanction éternelle était effrayante et les rites ont été suivis parce qu'ils reprenaient en partie des pratiques anciennes. La longue histoire du christianisme est autant faite d'adaptations que de contraintes, ce qui est le propre de toute institution pourrait-on faire remarquer au baron. Les prêtres, selon lui, ont inspiré la peur aux hommes mais ils ont su également flatter les préjugés et surtout leur racine :

218 *Manuscrit de Genève*, III, I, p. 336
219 *DOI*, p. 186
220 *Le système de la nature*, Première partie, 10, Paris, Fayard, 1990, p. 209

le souci du bien-être. Car s'il est établi pour d'Holbach que la religion rassemble pour mieux réprimer, elle a aussi montré l'aptitude du plus grand nombre à tout accepter du moment que chacun retrouvait son ordre, c'est-à-dire sa place dans la communauté. Nous ne saurions dire société car le rassemblement évoqué est davantage celui de la communauté des croyants vivant dans un espace homogène que la vie dans une société d'hommes-citoyens.

Et si « tous les êtres de notre espèce sont susceptibles de crainte, dès lors la crainte d'un châtiment ou de la privation du bonheur qu'ils désirent est un motif qui doit nécessairement influer plus ou moins sur leurs volontés et leurs actions »[221]. Il suffit de connaître cette manière d'être pour conduire les hommes selon leur intérêt et non « les faire concourir au bien général ». Le Dieu rémunérateur et vengeur représente l'outil de domination politique le plus efficace car il paraît être le fondement moral de toute existence humaine. D'Holbach considère que l'Église est une composante politique déterminante pour la société et c'est pour cette raison qu'il critique autant les dogmes, la moralité doit être débarrassée de toute référence au divin. Les postures politiques qui défendent la piété avec des intentions parfaitement claires pour les initiés doivent également être traduites pour les hommes qui ne participent pas à cette communauté. A la différence de Rousseau, d'Holbach pense que seuls des athées peuvent initier une critique profonde du régime politico-religieux, car la religion chrétienne est depuis longtemps inscrite dans les comportements et les représentations des nations concernées. Le terme de religion naturelle est pour lui peu satisfaisant car c'est la nature elle-même qui doit faire l'objet non d'une dévotion mais du respect authentique de ses lois. L'athée est débarrassé de fausses croyances parce qu'il connaît les lois de la nature et c'est donc vers ce genre d'homme qu'il convient de se tourner pour éviter d'asseoir encore la puissance des prêtres. La religion naturelle ne serait-elle pas le meilleur moyen pour changer l'état de la société ?

D'Holbach la qualifie d'inutile car la véritable connaissance de la nature n'implique absolument pas la reconnaissance de l'existence de Dieu. Et s'il faut encore employer des termes galvaudés, alors autant utiliser le vocable religieux pour louer la nature afin que tous les hommes puissent prendre part à l'organisation de leur société sans en être à un degré ou un autre les esclaves. Ainsi la piété est une vertu politique, « c'est observer religieusement les lois saintes de la nature et suivre fidèlement les devoirs qu'elle nous prescrit ; être pieux, c'est être humain, équitable, bienfaisant, c'est respecter les biens des hommes »[222]. D'Holbach fait même de l'athée l'agneau de la société politique : « si la vertu consistait à faire à la société tout le bien dont on est capable, l'athée peut y prétendre ; son âme courageuse ne sera point criminelle en faisant éclater son

221 *Le système de la nature*, 12, p. 252
222 *Le système de la nature*, Deuxième partie, 11, p. 320

indignation légitime contre les préjugés fatals au genre humain »[223]. Avec un sens du détournement certain, le philosophe fait du missionnaire athée la victime de l'institution religieuse. Cette dernière n'est désormais plus qu'une œuvre d'avilissement des peuples et la manifestation de « l'inhumanité des hommes intéressés » que sont les prêtres. La critique de l'Église est pour d'Holbach volontairement systématique car les théologiens ont pris le pouvoir sur la société et usent de tous les moyens politiques pour conserver leur puissance. Ce sont eux qui ont si bien exercé le pouvoir politique, rompus qu'ils étaient aux ruses diverses, il ne leur manquait que la force. C'est pour cette raison que la critique est devenue un combat contre l'institution, les mots plus que jamais doivent être mis au service de la destitution d'un pouvoir par essence tyrannique.

1.2.1.3 L'instrumentalisation des intérêts au profit du gouvernant

Or il s'agit bien de cela, de la vie du pouvoir et non du dévoiement de l'Église à un moment de son histoire. L'Église a transformé l'exercice du pouvoir à partir d'une conception toute particulière de la superstition. Le plus grand nombre considère que le prince est celui qui peut exercer toute sa puissance, la légitimité en ce domaine est auto productrice. Il suffit ainsi d'identifier collectivement que le pouvoir est personnalisé pour que l'exercice de la puissance s'impose de lui-même. A cet égard, l'Église a conforté avec des moyens divers la représentation commune d'un pouvoir sans limite. Ainsi « un des préjugés les plus fortement enracinés dans l'esprit du vulgaire, c'est celui que la licence est l'apanage de la puissance. On regarde comme heureux celui qui a le pouvoir de tout faire, ou dont les volontés déréglées ne rencontrent point d'obstacles...Les souverains se sont donc fait un code à part d'après lequel tout crime heureux se justifie »[224]. D'Holbach récuse l'association athéisme-machiavélisme car il considère cette dernière doctrine comme le déni de la liberté des hommes, il estime que la politique s'est écartée des règles de la morale en faisant siennes des conceptions théologiques, le prince trouvant son intérêt à se présenter avec les attributs de la toute-puissance divine.

Machiavel accorde à la religion un rôle fondamental en matière politique puisque il lui reconnaît tous les bienfaits d'une institution qui ordonne la société[225]. Il y a dès lors un acquiescement du plus grand nombre à l'exercice par le gouvernant de sa toute-puissance à condition qu'il donne l'apparence de garantir à chacun son bien-être. Pour autant Machiavel ne pose cette vérité qu'en un sens historique car « il n'y a jamais eu d'ordonnateur de lois extraordinaires dans un peuple

223 *Le système de la nature*, p. 321

224 *Système social*, Deuxième partie, XII, Paris, Coda, 2004, p. 196

225 « Et de même que le respect du culte divin est la cause de la grandeur des États, la négligence de ce culte est la cause de leur ruine », *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 11, p. 104

qui n'eût recours à Dieu, car autrement elles n'auraient pas été acceptées...Voilà pourquoi les hommes sages qui veulent lever cette difficulté ont recours à Dieu »[226]. L'exploitation de la superstition, de l'autorité divine est légitime pour Machiavel car elle permet à l'État de durer, de s'affranchir de la brièveté de la vie du prince. L'Église est une institution nécessaire parce qu'elle sert durablement l'ordre social.

La stabilité politique est de cette manière bien chèrement acquise pour d'Holbach. Si l'on peut accorder à Machiavel que l'histoire a confirmé le rôle exclusif de schèmes théologiques en politique, doit-on accepter que le prince continue à satisfaire son intérêt égoïste avec des attributs archaïques ? La politique doit-elle se confondre avec la perpétuation d'un ordre réellement injuste ? D'Holbach préconise de délier la bonne politique de l'histoire de l'institution de l'ordre social pour définir un programme juste destiné à l'ensemble des individus. Bien entendu, on peut continuer à accepter une identité historique entre politique, morale et théologie mais alors la morale sera non naturelle mais surnaturelle. « Les notions théologiques furent et seront perpétuellement contraires et à la saine politique et à la saine morale ; elles changent les souverains en divinités malfaisantes, inquiètes et jalouses ; elles font des sujets des esclaves envieux et méchants »[227]. Et la morale doit bien servir de fondement à la politique, pour cela elle doit elle-même reposer sur les lois de la nature. Les souverains ont appris à manier la ruse et la force en fonction de leurs intérêts et d'Holbach d'asséner que le despotisme, l'exercice du pouvoir par un seul, et la théocratie fonctionnent selon le même principe : l'exclusivité du pouvoir grâce à l'usage forcé de la superstition. Il a été justement remarqué que si l'on peut intervertir religion et politique dans une démonstration des fondements du pouvoir c'est parce qu'il y a identité de nature[228]. L'art de gouverner est lui-même le produit d'une histoire, même si l'on trouve des différences notables selon les souverains envisagés, les gouvernants ont appris et usé des moyens propres à conserver leur puissance sans se soucier systématiquement des hommes. En cela ils agissent en fonction de leur intérêt immédiat propre, en entraînant l'adhésion du plus grand nombre. Soit cet intérêt particulier est affiché comme celui de tous, et le discours pusillanime exploitera la haine de l'autre pour conduire la guerre contre une faction ou

226 *Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 103

227 *Le système de la nature*, 8, p. 246

228 « Car si l'on peut aussi bien démontrer par l'histoire que la meilleure politique est celle qui se soumet à la religion, et que la meilleure politique est celle qui soumet la religion, c'est que religion et politique sont une seule et même chose : deux façons semblables de gouverner les hommes, deux doctrines du pouvoir qui ont même enjeu ...C'est pourquoi d'Holbach renvoie le machiavélisme du côté de la politique superstitieuse ; le machiavélisme est une espèce de la politique de type religieux, et non l'inverse : les Théologiens (antimachiavelliens) ne sont pas... secrètement machiavéliques, car c'est bien Machiavel qui pense en théologien. Seul l'athéisme peut déjouer les pièges du machiavélisme », Christiane Frémont, « Le machiavélisme et l'antimachiavélisme confondus par l'athéisme », *L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières*, éd. A. Dierkens, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1997, p. 67

un autre peuple, soit le gouvernant masquera son dessein et utilisera la crainte du peuple ou sa propre autorité pour conduire le plus grand nombre. La politique dite machiavélique exploite la crainte et la méconnaissance des lois de la nature et de ce fait renforce l'ascendance que le gouvernant a sur les gouvernés.

S'il n'est guère surprenant que l'intérêt particulier guide le dirigeant politique, il pourrait, et ce devrait être la norme de la politique morale ou naturelle, rencontrer heureusement les autres intérêts particuliers. Et si l'intérêt est « ce que chacun de nous regarde comme nécessaire à sa félicité » alors le véritable politique devrait être celui qui fixe comme objet de sa félicité des desseins « vraiment utiles pour la société et pour lors il est la même chose que la vertu »[229]. D'Holbach fait de la morale le principe de la politique et de l'athéisme la voie privilégiée pour destituer l'association entre les théologiens et le cruel despote.

La superstition ou croyance à un ordre préétabli n'est-elle pas de retour à travers un programme aussi vertueux ? D'Holbach relève que la morale n'est pas absente de la bonne politique, elle se manifeste sans aucun doute dans les faits jusqu'à expliquer certains comportements de dirigeants. Quand bien même il ne s'agirait que de parade, celui qui gouverne veut s'attirer les faveurs du peuple. Le prince lui-même est sensible à l'image qu'il peut offrir aux autres. « Si l'estime et l'affection de ses semblables sont utiles, nécessaires, agréables à l'homme en société, la privation de ces choses est pour lui une privation de bien-être, un châtiment véritable. La crainte de ce châtiment en impose bien plus que celle des supplices éloignés que la religion suppose dans une autre vie...L'opinion publique, l'intérêt de la réputation, la crainte du ressentiment des êtres qui nous entourent, sont des motifs bien plus puissants que les spéculations vagues et les terreurs incertaines dont la superstition accable les mortels »[230]. L'intérêt du prince étant mû par les mêmes motifs que ceux des autres hommes, on peut comprendre que ses actions seront guidées par le souci de soi et le bien-être. Or il s'avère que si le prince veut séduire, il veut également être aimé, flatté. Par conséquent, la politique s'élabore à partir de la mesure de l'estime, il importe au dirigeant de connaître l'état, fût-il transitoire, de l'image qu'il projette dans l'espace public. Les modalités de la réception par une faction ou tout un peuple des attentes du prince seront aussi bien scrutées que seront calculés les moyens de conduire une décision. Et si le caprice du prince effraie, il faut aussi contrebalancer ce sentiment par la crainte qu'éprouve le dirigeant de n'être pas suivi. La politique est tout autant domination que transfert de sentiments, et s'il est bien difficile d'établir une mesure exacte de l'influence d'un

229 *Système social*, I, VI, p. 43
230 *Ibid.,* I, VII, p. 46

peuple ou de l'entourage sur un prince, l'histoire montre que celle-là n'est pas nulle. D'Holbach estime que l'opinion est un instrument de limitation du pouvoir, toujours dans l'ordre d'un pouvoir de type théocratique ; elle est bien préférable à l'institution ecclésiastique car elle montre naturellement la place du plus grand nombre. Le philosophe est tellement convaincu que l'opinion est une limite active de l'exercice du pouvoir d'un seul qu'il peut asséner que « l'opinion est plus forte et que les rois et que les dieux ». Le champ politique du pouvoir d'un seul repose sur l'utilisation forcée de la superstition, aussi comment ne pas considérer que l'opinion la plus répandue ait une influence réelle si ce n'est déterminante ?

Mais l'opinion ne se constitue pas seulement depuis ou contre celle du prince, elle parvient à se former à partir de points de vue différents alors que des intérêts particuliers s'affrontent. Le champ de l'opinion n'est pas en soi déterminé par le dirigeant, l'opinion est au sens strict utilisée pour renvoyer à celui qui s'interroge sur son pouvoir une image approximativement unifiée des diverses représentations du peuple ou d'une faction. L'image du pouvoir et l'intérêt particulier se mêlent au point que l'image fait exister l'appétit individuel.

Or cette représentation est en matière politique, non la restitution de ce qui est, mais un masque, si l'on préfère une duplicité plutôt qu'une duplication ; les intérêts se dissimulent derrière les attentes des acteurs du pouvoir. Rousseau relève que « plus les intérêts particuliers trouvent de gêne et d'opposition, moins ils balancent l'intérêt public ; de sorte que s'ils pouvaient se heurter et se détruire mutuellement, quelques vifs qu'on les supposât, ils deviendraient nuls dans la délibération et l'intérêt public serait seul écouté »[231]. Bien entendu il pourrait s'agir d'un vœu, celui d'un régime où l'expression commune voire parlementaire est déjà avancée. Mais Rousseau inscrit son raisonnement dans le cadre de l'exercice solitaire du pouvoir et même dans le cadre précis du despotisme. Il remarque que les conseillers d'État comme les vizirs ont « des intérêts opposés à ceux de la nation et qu'ils ne préférassent volontiers les premiers aux autres en opinant...[cependant]...chacun entreprendrait vainement d'amener les autres à ce qui lui convient exclusivement : sans persuader personne, il ne ferait que se rendre suspect de corruption et d'infidélité...Il fera donc de nécessité vertu, en sacrifiant publiquement son intérêt particulier au bien de la patrie et, soit réalité soit hypocrisie, l'effet sera le même en cette occasion pour le bien de la société »[232]. L'expression même des intérêts particuliers engendre le conflit et celui-ci se résout de différentes manières, mais lorsqu'il n'est pas encore connu du grand nombre, voire d'une assemblée, il se joue dans la capacité à s'imposer sans que les autres puissent trouver la posture illégitime. Les positions adoptées seront relevées par la proposition qui paraîtra la plus

231 *Polysynodie de l'abbé de Saint-Pierre*, OC III, IX, p. 628
232 *Ibid.*, p. 629

vertueuse car la moins officiellement condamnée. La vertu sanctionne l'échange même si aucun des intérêts en présence ne pourrait prétendre respecter les intérêts de tous. Le calcul n'est alors plus l'œuvre d'un magistrat brillant, potentiellement violent, mais le jeu d'une confrontation entre individus mus par les mêmes motifs. Pour Rousseau, ce qui se produit « c'est qu'alors un intérêt particulier très fort, qui est celui de sa réputation, concourt avec l'intérêt public »[233]. Malgré sa volonté d'imposer ce qui lui rapporte bien-être et satisfaction, l'homme de pouvoir se rapproche insensiblement de cet optimum qu'est l'intérêt commun par souci immédiat de reconnaissance. Rousseau récuse ce jeu vicieux de l'exercice du pouvoir, en revanche il met en évidence que le calcul machiavélique de la duplicité affiche sa propre limite. Les individus sont plus ou moins bien disposés pour imposer leur loi mais ne peuvent déjouer par leur talent des règles qui dans le temps finissent par les contraindre à bien agir. L'optimum dirige en droit les actes politiques et ce n'est guère qu'en fait que l'on peut s'illusionner sur des talents particuliers.

Bien entendu dans un régime qui n'est pas fondé sur le droit politique, le chef assisté d'un ministre, secrétaire ou vizir, aura toujours tendance à préférer ses désirs et ne visera pas autre chose que ce qui lui semble lui convenir, car ici l'apparence de ce qui est bon pour soi prime la réalité du dit bien. « Loin que le chef ait un intérêt naturel au bonheur des particuliers, il ne lui est pas rare de chercher le sien dans la misère »[234]. Rousseau entend montrer que dans une société inégalitaire le pouvoir est conçu comme un bien, il est soumis alors à toutes les vicissitudes de la propriété. Le bien étant apparent, il peut s'avérer définitivement bon comme se révéler être un leurre. Ce jugement n'a pas de portée universelle toutefois il permet de relativiser le préjugé selon lequel la toute-puissance offre le bonheur à son détenteur. Le chef comme tout autre individu est mû par son intérêt et ne sait ce qu'il vaut au-delà de sa représentation. La prégnance de ces représentations sur les actes individuels, mais également le caractère commun de ces motifs, ont fait dire à Rousseau que le chef n'est pas seul en cause car « chacun feint alors de vouloir sacrifier ses intérêts à ceux du public, et tous mentent. Nul ne veut le bien public que quand il s'accorde avec le sien, aussi cet accord est-il l'objet du vrai politique qui cherche à rendre les peuples heureux et bons »[235]. Il revient au chef de ce gouvernement, en droit illégitime, de réaliser l'union alors qu'il ne la souhaite pas pour elle-même ! Pour créer un peuple, bien qu'aucun individu ne le souhaite, le chef peut, pour conserver son rôle, utiliser les références que tous les individus de la même société reconnaissent comme des normes.

233 *Polysynodie de l'abbé de Saint-Pierre*, p. 629
234 *DEP*, p. 243
235 *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 937

Cependant, la vie politique n'est pour ainsi dire plus rien et bientôt « tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien, et les principes de la justice s'évanouissent derechef ». Le jeu des représentations qui fait la communauté n'implique aucunement l'adhésion d'individus incapables d'agir par eux-mêmes. Tous sont dépossédés de leurs qualités propres pour ne plus tenir qu'aux représentations sociales dominantes. Le chef ne recherchant que sa protection peut facticement réunir des individus notamment en invoquant la sûreté du peuple mais « le contrat de gouvernement » est rompu. Et ce n'est plus tant le discours sur la guerre qui importe que la manière d'assembler le peuple.

Dans un peuple que l'on voudrait instituer et qui respecterait les termes de la loi, la possibilité du conflit serait une cause de rassemblement. La communion elle-même faite autour de l'idée que l'on a de cette unité contribue à la rendre effective. Ce n'est pas pour rien que dans son analyse d'un nouveau gouvernement, cette fois légitime, Rousseau affirme que « de l'effervescence excitée par cette nouvelle émulation naîtra cette ivresse patriotique qui seule sait élever les hommes au dessus d'eux-mêmes »[236].

A de nombreuses reprises dans son œuvre, Rousseau insiste sur la séparation du soi, le dépassement de ses intérêts immédiats, ou au contraire sur les conséquences de l'abdication de l'individu quant à sa maîtrise des passions. Or cette capacité constitue une des conditions politiques nécessaires à l'institution d'un ordre politique fondé sur la volonté générale. Mais dans un premier temps, le plus courant, la représentation que chaque homme a de lui-même le conduit à se faire valoir dans la société à laquelle il se sent appartenir. Rousseau montre que cet effort n'est pas un dépassement de soi et manifeste avant tout sa faiblesse, sa dépendance vis-à-vis de l'ordre social. La passivité des hommes contribue à raffermir le pouvoir du tyran et la puissance de son discours n'est qu'une variante de la force à laquelle on ne peut qu'obéir.

De la rhétorique patriotique ou guerrière, La Mettrie pourrait à juste titre s'écrier « je sais qu'un seul trait d'éloquence chaude et pathétique, au seul nom de patrie ou de français bien prononcé peut exciter les hommes à l'héroïsme, rappeler la victoire et fixer l'incertitude du sort. Mais ces moments sont rares où l'on n'a affaire qu'à l'imagination des hommes, où tout est perdu si on ne la remue fortement »[237]. Dans le cadre d'un projet de réforme politique, l'on pourrait pourtant retourner jusqu'au charisme du dirigeant. Si le chef est celui qui, par ses qualités personnelles, sait convaincre et guider les hommes, ne pourrait-il exercer son talent autrement que par la fascination du plus grand nombre ? Il faut alors distinguer davantage l'intérêt de l'imagination

236 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, XII, p. 1019
237 *Discours préliminaire*, op. cit., p. 28

puisque le moyen de la rhétorique semble confondre les pratiques les plus anciennes avec les attentes les plus modernes. Comme le remarque La Mettrie, l'imagination est instable et ne peut servir de guide fiable pour un comportement individuel et encore moins comme un principe de direction politique. Or l'intérêt n'est justement pas l'imagination, même s'il est mû par la rhétorique, puisque nous avons vu qu'il fonctionnait avec des représentations tout en déterminant l'individu à agir selon des repères identifiables par le gouvernant.

1.2.2 Analyse et prescription des actions individuelles

1.2.2.1 L'intention du sujet et le pacte social

Les hommes qui cherchent leur propre bien ne sont pas en mesure, car ils n'occupent pas la place adéquate, de percevoir l'ensemble des conflits qui peuvent naître d'appétits contraires ou identiques. C'est pourquoi le gouvernant qui occupe une position par définition dominante peut également avoir l'initiative de l'action et se servir du peuple pour réaliser l'unité politique. Cette formule traditionnelle de la direction politique peut varier à peine formellement et engendre alors un système nouveau. Il *suffit* ainsi que le prince ne soit plus un homme ni même un petit groupe mais une autorité *parfaitement* légitime pour que tous les hommes soient bien conduits vers leur bien véritable. Il suffit qu'il ne soit plus dit de celui qui dirige que « son intérêt, séparé de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt privé » pour que le droit politique prenne souche[238]. Or s'il n'est plus séparé, cela signifie que l'intérêt en politique est légitime parce que commun. En effet, le processus d'union politique est l'acte politique lui-même qui constitue une société légitime. Ainsi le regroupement ou attroupement est le signe d'une société, mais le pouvoir d'un seul qui s'y exerce est soutenu par la force alors qu'une association signale la participation de tous les membres de cette société. Le premier groupe est l'ancienne société soumise au droit du plus fort, un droit qui n'en est pas un, l'autre une société qui est née à partir d'une première convention dont l'élément constituant est « la loi de la pluralité des suffrages »[239]. La première convention est même la seule, car l'adhésion de tous est exclusive du traitement préférentiel d'un seul, qu'il fut ou non partie prenante du suffrage. « Il n'y a qu'un contrat dans l'État, c'est celui de l'association ; et celui-là seul en exclut tout autre »[240]. Rousseau insiste sur l'unanimité comme premier principe de l'association, il faut que tous veuillent l'association pour qu'elle se produise et l'autorité du pacte provient de cet engagement unanime. Sans ce dernier critère, qui pourra légitimement fixer les règles qui doivent prévaloir dans l'association ? Pour que le pacte devienne social, c'est-à-dire qu'il s'applique à tous, il faut que tous le veuillent et l'unanimité en devient la manifestation publique. Comme le dit encore Rousseau « l'association est l'acte du monde le plus volontaire ; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu »[241].

238 *CS*, I, V, p. 359
239 *CS,* I, V, p. 359
240 *CS*, III, XVI, p. 433
241 *CS*, IV, II, p. 440

Ainsi que le précise Rousseau, les clauses du contrat sont justement strictes parce que les règles sont voulues par tous et, nous dirions, tiennent tous les contractants. La première distingue l'association de l'illégitime agrégation en posant qu'il tient à la *force commune* de protéger chaque individu et ce qu'il possède[242]. La seconde fait dépendre la liberté conventionnelle de cette force commune. Les clauses du *Contrat social* définissent le cadre juridique le plus élémentaire du droit politique. Puisque les individus ne pouvaient plus assurer seuls leur sûreté et que l'union ne peut perdurer sans que les contractants conservent leur liberté, alors il faut que le pacte garantisse ces principes pour qu'une société pleinement politique succède à une société illégitime. Dans cette association chaque individu tire de la force commune le motif principal de son adhésion au pacte social et celle-ci présente une qualité fondamentale car elle existe à partir de l'adhésion de tous ses membres. Cette puissance surpasse par définition la force d'un particulier, quelle que soit sa volonté ou son prestige. La force commune attire à elle unanimement là où le particulier séduit au mieux une faction. Et par un juste retour des choses « chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, nul n'a intérêt de la [l'aliénation totale] rendre onéreuse aux autres »[243]. La *force commune* dépossède chaque contractant de la violence qu'il pouvait diriger contre les autres et comble la faiblesse que chacun supportait dans la société qui valorise la comparaison. La liberté conventionnelle grâce à ce pacte social permet à tous les hommes d'être certains « qu'au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre »[244]. Les clauses du *Contrat social* méritent sans doute d'être distinguées, toutefois elles sont intrinsèquement liées car la liberté ne s'entend que parce que la force commune garantit très certainement la sûreté. Aussi la volonté que témoignent tous les contractants en s'engageant est de sentir que leur conservation est parfaitement préservée. La certitude de ne pas dépendre du comportement ou du commandement de l'autre libère chaque contractant d'un rapport à l'autre finalement domestique. La liberté conventionnelle réside autant dans la libre volonté d'adhérer que dans la capacité à ne plus être soumis aux rapports interpersonnels.

Le corps politique naît de l'engagement réciproque et par sa forme n'est plus comparable à une société où jouent uniquement des intérêts particuliers, ainsi « du public avec les particuliers... se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain »[245]. Or ce double rapport autorise à

242 *CS*, I, VI, p. 360
243 *CS,* I, VI, p. 360-361
244 *Ibid.*, II, IV, p. 375
245 *CS*, I, VII, p. 362

traiter tous les contractants sur la base de ce qui les lie les uns aux autres, ce qui leur appartient en propre en tant que membres d'un même corps. Nous savons que cette formule presque oublieuse des intérêts particuliers est exigeante car ce n'est qu'à partir de ce qui est déjà commun que l'on peut associer les hommes en une juste société. « C'est ce qu'il y a de commun dans différents intérêts qui forme le lien social » dit Rousseau[246]. L'intérêt commun devient pour le corps politique le seul repère légitime de l'action politique. Ainsi la référence à l'aune de laquelle se mesure les propositions ou les aspirations individuelles dans ce corps est l'intérêt commun. Un individu peut-il manifester la volonté générale ?

Sans doute car l'accord, par définition partiel, est même souhaitable. Cependant, l'intérêt commun ne peut être exprimé que par la volonté générale, qui « peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution »[247]. Cette dernière est justement instituée par le pacte lors de la mise en commun généralisée de ce qui constitue chaque contractant, « sa personne et toute sa puissance ». Le pacte social offre un nouveau point de vue sur ce qu'est l'intérêt pour chaque individu. Lorsqu'ils sont placés dans une posture qui ne permet d'être éclairé par la volonté générale, ils ne perçoivent que ce qui est immédiat ou apparent. Il eu fallu qu'une expérience incitât les hommes « à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l'État, et à n'apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout, à se sentir membre de la patrie, à l'aimer de ce sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour soi-même »[248].

L'expérience est tout sauf évidente et Rousseau prévoit que l'identification ne pourrait s'effectuer que dans le temps et encore selon des circonstances favorables. Il n'est pas question ici d'une prudence rhétorique mais davantage d'un point de vue anthropologique tant l'intérêt est une marque durable de l'homme en société. Tout comme il lui a fallu apprendre à vivre en fonction de son milieu naturel, il lui faudrait encore beaucoup de temps et d'essais pour s'identifier au corps de l'État. Rousseau a là encore précisé sa méthode en prévenant qu'il tâcherait « d'allier toujours, dans cette recherche, ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées »[249]. Instituer le citoyen, qui n'est plus seulement un homme, est une question philosophique ancienne mais historiquement récente, si l'on prend en compte la genèse de l'humanité. Mais qui pourrait l'instituer ?

246 *CS*, II, I, p. 368
247 *Ibid.,*
248 *DEP,* p. 259
249 *CS*, I, §1, p. 351

« Les citoyens étant tous égaux par le contrat social, ce que tous doivent faire tous peuvent le prescrire, au lieu que nul n'a droit d'exiger qu'un autre fasse ce qu'il ne fait pas lui-même. Or c'est proprement ce droit, indispensable pour faire vivre et mouvoir le corps politique, que le souverain donne au prince en instituant le gouvernement ». Le corps politique fait les citoyens qui confient au gouvernement le soin de diriger les affaires de l'État. Et puisque le souverain est la seule puissance qui légitime le gouvernement ainsi fondé à agir, celui-ci peut enjoindre les sujets à modifier leurs comportements pour qu'ils répondent aux prescriptions de la volonté générale. Cette idée n'est pas si fantasque puisque Rousseau souligne par ailleurs que les hommes avaient changé de comportements en devenant moins violents les uns envers les autres, notamment dans les rapports hommes-femmes, quand ils avaient cessé de croire à leurs anciennes opinions[250]. Cette mutation des mœurs s'est faite dans le temps car il est bien difficile de modifier par décret ce que les hommes ressentent et désirent. Dans sa réponse à l'archevêque de Paris, Rousseau a répété que le développement des lumières était bien avéré...mais celui des vices des peuples en suivait la raison[251]. Il faudrait dans ce cas convaincre les hommes qui ne peuvent déroger à leur intérêt qu'ils ont à leur disposition d'autres moyens pour le satisfaire. La pratique doit transformer au cours d'un processus complètement artificiel ce que chacun considère comme juste : la réalisation de son intérêt propre. A la manière de la substitution à l'apprentissage théorique des notions conceptuelles il faut préférer une mise en situation, ce qui autorise l'individu à s'exclamer : « il ne s'agit pas de m'apprendre de ce que c'est que justice ; il s'agit de me montrer que j'ai intérêt à être juste »[252]. Et bien que l'éducation d'un individu ne puisse être confondue avec l'institution d'un peuple, Rousseau montre que l'histoire témoigne que des modifications sensibles des comportements ont été réussies par un certain nombre de régimes politiques. Lorsqu'il n'est envisagé que sous l'angle du développement historique des sociétés, l'intérêt n'est que le motif de la violence civile. Néanmoins, l'intérêt particulier constitue un principe incontournable de la vie politique et l'intérêt commun ne vient pas nécessairement le contredire, plutôt le relativiser.

L'intérêt particulier s'apprécie en fonction de l'intérêt commun, il est couramment perçu alors comme la cause du désordre public. Il ne provoque pas systématiquement des conflits mais ne garantit pas assurément la paix, il est facteur d'incertitude et générateur d'aléas. Par définition l'intérêt est disconvenant, injuste faute d'être la mesure commune de ce qui convient

250 *Émile*, V, p. 696
251 *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 965
252 *Manuscrit de Genève*, II, p. 286

communément, c'est-à-dire à tous. Et s'il faut encore, pour le voir, prendre du recul, alors autant sortir du cadre du contrat social. Revenons à l'auteur qui a inspiré Rousseau sur la liaison nécessaire de la sûreté et de la liberté : Montesquieu. Celui-ci a su mettre en évidence que l'intérêt et la justice sont d'abord placés dans un rapport contradictoire.

« Les hommes ne voient pas toujours ces rapports [de convenance] ; souvent même, lorsqu'ils les voient, ils s'en éloignent ; et leur intérêt est toujours ce qu'ils voient le mieux. La justice élève sa voix ; mais elle peine à se faire entendre dans le tumulte des passions...Il faut qu'il y ait une raison qui détermine, et cette raison est toujours une raison d'intérêt »[253]. Il n'est guère utile de condamner quand plus personne ne sait distinguer où sont les rapports justes, Montesquieu pointe que les affaires communes sont d'emblée sensibles et qu'il faut une opération de détachement pour modifier ce qui alors doit être ce que l'on attend des rapports entre les individus. Néanmoins, il n'est pas d'ordre politique qui se satisfasse d'une véritable injustice et c'est pour cette raison que la justice préexiste à la politique et que l'absence de justice signe un gouvernement despotique, non politique.

Montesquieu pose que la convenance des rapports entre les hommes ne dépend pas d'eux essentiellement, il ne s'agit pas d'ôter aux hommes leurs responsabilités mais de fonder autrement que par leurs actes la morale en politique. Dans la bouche d'Usbek cela devient : « la justice est éternelle et ne dépend point des conventions humaines, et quand elle en dépendrait, ce serait une vérité terrible, qu'il faudrait se dérober à soi-même »[254]. Les intérêts qu'expriment les hommes sont empesés par leurs préoccupations et ils doivent exercer une contrainte considérable pour pouvoir constituer leur ordre politique. Si on laissait le peuple « libre de tout joug...chacun veillerait uniquement à ses intérêts, sans consulter ceux des autres »[255]. L'unité, et dirait-on l'intérêt primordial, des hommes consiste à jouir de leur environnement sans éprouver la moindre peine. La conservation est la satisfaction singulière de ce qui peut profiter à un être et éviter dans le même temps de perdre ce qui pourrait diminuer sa propre substance. La singularité tient à une économie qui privilégie l'autarcie la plus radicale au détriment de l'échange car celui-ci représente toujours un premier calcul. Les hommes ne se tournent pas spontanément vers les autres pour leur bonheur et s'il s'agit d'un premier stade politique alors son désordre est l'anti-thèse de la justice.

253 *Lettres persanes*, LXXXIII, p. 256
254 *Ibid*, § 4
255 *Lettres persanes,* XI, p. 146

L'ordre politique fécond, c'est-à-dire celui qui favorise la prospérité des hommes et leur montre qu'ils ont avantage à échanger plutôt que jouir isolément, s'impose naturellement dans le temps. En définitive c'est le refus de l'échange qui signe le malheur à venir et c'est à partir du sentiment de la vaine désolation comme de l'indigence de l'être isolé que peut renaître la saine politique. A ce moment de son œuvre, Montesquieu infère le bonheur à partir du travail des hommes et des échanges qui génèrent une « sollicitude commune ». La pitié a déclenché de manière déterminante le sens du partage, il n'est pas question de primauté de la mise en commun d'un bien mais plus sûrement de la communauté du sentiment qui soulage toute forme de cupidité. Avant que les lois ne disent comment agir en société, les hommes ressentent que leur intérêt commun réside dans le partage des tâches comme dans la considération de ceux qui les entourent. On ne peut conclure que l'anarchie est complète lorsque les hommes veulent uniquement jouir de leur propre appétit. En effet, la satisfaction de l'intérêt particulier s'adapte à des régimes politiques différents et Montesquieu a d'abord présenté une typologie des gouvernements comme la correspondance entre milieux, mœurs et gouvernements[256]. Cependant, ce désordre se présente comme la possibilité sinon le droit de se servir sans égards des autres. Et finalement seule la séparation de corps, procédure éminente de purification politique, permet aux êtres les plus justes de recréer un tout harmonieux. La confiance se substitue à la crainte, l'amitié à l'inhumanité ; la vertu est une disposition politique car elle convertit un exercice pénible en un juste rapport à l'autre.

L'image du bonheur des Troglodytes suffit-elle à former un modèle politique satisfaisant ? Montesquieu a voulu montrer au moyen d'une fable que la poursuite généralisée de l'intérêt particulier ouvre le champ à l'incertitude et donc à la perte individuelle des repères moraux et politiques. « Se dérober à soi-même » signifie perdre son assurance morale, l'acceptation de l'interdit, et abandonner l'espoir d'être en paix avec les autres individus de la société. Et si tous les hommes se perdent alors il n'est plus de direction politique possible. Dans les premières pages des *Lettres persanes*, Usbek représente finalement l'analyste politique qui prend en compte la crainte des hommes sans condamner le système politique ni même relever les avantages que tire le gouvernant d'une crainte généralisée.

Or ce système politique, bien que condamné à la corruption (mais lequel ne l'est pas ?) et reposant sur la contrainte active ou passive, peut perdurer. En effet un prince ou un petit cercle de privilégiés y trouvent nécessairement leur compte mais le peuple peut également s'y

256 B. Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998, p. 162-178

retrouver. Dans l'*Esprit des Lois,* Montesquieu, comme Machiavel avant lui, décrit l'état de sociétés politiques plus élaborées qui ont marqué par leur prestige l'histoire des hommes et notamment ce qui cause le trouble dans un régime politique.

« Machiavel attribue la perte de la liberté de Florence à ce que le peuple ne jugeait pas en corps, comme à Rome, des crimes de lèse-majesté commis contre lui. Il y avait pour cela huit juges établis : *Mais*, dit Machiavel, *peu sont corrompus par peu*. J'adopterais bien cette maxime de ce grand homme, mais comme dans ces cas l'intérêt politique force pour ainsi dire l'intérêt civil (c'est toujours un inconvénient que le peuple juge lui-même ses offenses), il faut, pour y remédier, que les lois pourvoient, autant qu'il est en elles, à la sûreté des particuliers »[257].

Montesquieu se démarque des positions tenues dans les *Lettres persanes* quand il affirme que ce sont les lois qui doivent selon leur force propre définir les sanctions qui seront infligées à ceux qui ont restreint ou violé la liberté du peuple. S'il s'accorde avec Machiavel pour critiquer le pouvoir insuffisamment indépendant d'un cénacle de juges[258], il estime en revanche que le peuple ne peut juger ses dirigeants. La loi est l'arbitre des conflits. Entendons bien évidemment cette analyse dans un contexte républicain, lorsque le peuple agit pour ses propres droits. Montesquieu dépeint une république très ordonnée en situant chaque protagoniste dans un domaine précis : le gouvernement dirige, le législateur fait les lois, le peuple donne son acquiescement. La monarchie est quant à elle moins caricaturée car elle fait l'objet d'une distinction d'avec le despotisme. Nous retenons que Montesquieu voit dans les lois le moyen de retenir la colère du peuple par la possible exhibition de la puissance exécutive. La force même des lois serait de nature à contenir la puissance du peuple et assurer l'équilibre des rapports politiques en présence.

Nous l'avons compris, le légalisme ne tient pas la même place dans les études de Machiavel. Pour autant la recherche d'un équilibre des forces synonyme de stabilité politique lui a fait reconnaître les limites de la puissance d'un peuple : « un prince qui peut faire ce qu'il veut est fou ; un peuple qui peut faire ce qu'il veut n'est pas sage »[259]. Le peuple n'est peut être pas en mesure de diriger l'État mais manifeste ce qu'il ne veut pas supporter, la domination est repoussée alors que le bon gouvernement mérite d'être affirmé positivement. C'est en fait dans l'opposition du désir de puissance des nobles ou du Sénat d'une part et dans le refus de perdre sa liberté ou la crainte de ne plus jouir de sa sûreté que manifeste d'autre part le peuple, que se joue la vitalité d'une cité. Sans que l'on puisse exagérer la position de Machiavel il semble soucieux

257 *EL*, VI, 5, p. 313
258 *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 7, p. 86-87
259 *Ibid.*, I, 58, p. 243

de ce que l'on peut nommer un équilibre, à défaut d'une balance, des pouvoirs. En relevant un exemple historique Machiavel établit une règle politique : « ceux qui condamnent les tumultes entre les nobles et la plèbe me semblent blâmer ce qui fut la cause première du maintien de la liberté de Rome et accorder plus d'importance aux rumeurs et aux cris que ces tumultes faisaient naître qu'aux bons effets qu'ils engendraient ; il me semble aussi qu'ils ne considèrent pas qu'il y a dans chaque État deux humeurs différentes, celles du peuple et celles des grands, et que toutes les lois que l'on fait en faveur de la liberté naissent de leur désunion »[260]. Ainsi chaque partie de la cité cherche à acquérir ou conserver ce qui représente son bien. Les nobles ou puissants veulent diriger l'État, le peuple ne veut souffrir d'un manque de liberté ou ne supporte plus l'exercice d'un certain pouvoir. Et pour contredire encore Montesquieu : « on ne peut en aucune façon appeler avec raison mal ordonnée une république où il y ait tant d'exemples de vertu, car les bons exemples naissent de la bonne éducation, la bonne éducation des bonnes lois, et les bonnes lois de ces tumultes que beaucoup condamnent inconsidérément ». D'après Machiavel, les bonnes lois ne préviennent pas le désordre politique en refrénant les passions du peuple, elles naissent du conflit des intérêts que chaque partie de la cité connaît d'avance. Les manifestations du peuple sont par définition observables, et même prévisibles dans une certaine mesure, elles contribuent à animer profondément la cité car elles *obligent* l'autre partie, celle des puissants, à limiter leur propre poursuite d'intérêt. Les tumultes produits par le peuple signent sa volonté de liberté et les lois, si elles doivent être rédigées, proviendront de ce coup de force. La société est la rencontre de puissances contraires qui, se développant, deviennent parfois compatibles, parfois contradictoires. Chaque puissance constitue par sa tendance constante à exprimer son intérêt fondamental un équilibre profitable à toutes les parties.

« Et les désirs des peuples libres sont rarement pernicieux pour la liberté, parce qu'ils naissent ou du fait d'être opprimé ou de la crainte de devoir l'être » ; c'est pour cette raison que l'intérêt poursuivi par le peuple profite à toute la société. La recherche de la liberté du peuple est d'abord pour Machiavel une des causes de l'équilibre d'un régime politique et non uniquement la raison de la république. Si Montesquieu a retenu la loi comme mesure légitime de l'ordre républicain, Rousseau a conservé l'idée que la loi trouve sa légitimité dans la participation active du peuple. Ce dernier ne s'exprime pas comme les nobles ni même comme les tribuns mais suit son intérêt propre : le refus de perdre sa liberté.

260 *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 4, p. 69-70

L'activité du peuple ne peut être assimilée à celle d'une autre partie de la cité. Là où Machiavel affirme sa nécessaire expression, en dépit de sa brutalité, Montesquieu souhaite la tempérer. Le peuple ne peut agir comme les nobles ou le prince, c'est-à-dire en articulant ses souhaits sans frein, mais il suit sa propre logique et l'intérêt qui le meut légitime l'ordre politique qui en découle[261].

Si Rousseau a lu avec attention Machiavel, c'est parce qu'il a vu avec quelle précision ce dernier a lié liberté politique, expression du peuple et légitimité légale. Sans établir une filiation stricte entre Machiavel et Rousseau il importe de ne pas oublier ce que Rousseau a dit lui-même de la pertinence des thèmes de Machiavel pour une étude de la société la plus juste, c'est-à-dire de la république[262].

1.2.2.2 Le désir d'expression du sujet

Le ferment qui naît dans n'importe quel groupe humain et le porte à un degré élevé d'organisation produit également les tensions à même de le détruire ou mettre en danger l'ordre public. Rousseau a admirablement mis en scène le jeu de comparaison qui a forcé la dissociation de l'être et du paraître et qui a profondément transformé la société des hommes[263]. Le désordre politique s'enracine dans l'opération de division qui travaille la société.

«Tout concourt au bien commun dans le système universel. Tout homme a sa place assignée dans le meilleur ordre des choses ; il s'agit de trouver cette place et de ne pas pervertir cet ordre », ainsi le modèle moral permet de penser également comment chacun peut participer à la consolidation d'un ordre ou au contraire le corrompre en refusant de rester à sa place[264]. Cette place n'est réellement assignée et assumée que dans le corps politique institué par le pacte social. Avant, soit la loi naturelle soit les règles de la société illégitime dictent aux hommes les actes à accomplir. Du premier état pré-politique la liberté naturelle ne semble plus accessible, du second nous savons que les hommes dépendent tous les uns des autres et ne jouissent que d'un bien transitif, guidés en cela par un intérêt apparent.

261 « Si les discordes ne peuvent être résolues et si, plus encore, elles ne doivent pas l'être, alors peut-être est-ce le rôle des institutions de les permettre, dans la mesure où, ce faisant, elles protègent la liberté politique de l'État. Elles la protègent indirectement, en offrant aux membres de la communauté politique une motivation pour agir au service de l'État, cette motivation étant la poursuite de l'intérêt propre ; directement, en favorisant la vitalité qu'offrent les dissensions à l'État. En effet, ce n'est pas, pour la liberté politique de l'État, la poursuite de l'intérêt propre qui compte, mais le rapport conflictuel qu'elle engendre entre les membres de la communauté politique. Or, plus l'État sera traversé par les discordes, plus les citoyens seront engagés dans les affaires de l'État, car dans ce cas, les troubles résultent de la volonté de chacun de ne laisser à personne le soin de décider pour lui-même. », C. Nadeau, « Machiavel : domination et liberté politique », *Philosophiques*, vol. 30, n°2, 2003, p. 341

262 S. Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin - Éditions de l'EHESS, 2005, p. 279-281

263 *DOI*, p. 174

264 *NH*, V, III, p. 563

En disant de l'homme qu'« il se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables, et celles plus rares encore où la concurrence devait le faire défier d'eux », Rousseau fait, certes, référence à un état pré politique ; pour autant il soulignait que le moteur des actions humaines demeure une passion aussi archaïque que contemporaine tant que la société n'est pas fondée en droit[265]. « La seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit, est l'amour de soi : passion primitive, innée, antérieure à toute autre, et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications. En ce sens, toutes, si l'on veut, sont naturelles »[266]. La conservation est une nécessité aussi naturelle que politique mais vouloir changer de place en enviant celle des autres est une tendance néfaste pour la société. Avant que le pacte social n'opère de transformation sur les individus, ces derniers s'épuisent à confondre la concurrence et l'émulation.

Ce que Montesquieu enregistre comme un état de fait est le résultat d'une différenciation historique. Bien entendu les talents ont joué un rôle dans cette sélection de ceux qui sont aujourd'hui respectés mais que sont les talents individuels face aux circonstances ? Si les talents sont à l'origine des différences sociales comment expliquer les crispations politiques manifestes dans les sociétés modernes ?

Les riches ne veulent plus perdre ce qu'ils ont acquis, les pauvres ne veulent pas qu'on leur ôte le seul bien qui leur reste, une certaine conception de la liberté. Si le mouvement qui anime le peuple est bon pour entretenir l'ordre politique, celui qui se nourrit de la comparaison systématique tend à créer du désordre. Chacun veut se distinguer et ceux qui ont les moyens de le faire exagéreront encore leur primauté sur les autres ; le désordre suit la courbe de la comparaison et de l'accumulation des biens de l'opinion. Le désir d'être considéré peut être une chance pour l'ordre politique comme cela était le cas dans les cités antiques mais alors le but réellement visé était celui de l'unité de la société. « Tel est l'intérêt qu'ils regardent comme leur passion dominante, quoiqu'ils en aient une autre plus forte, plus générale, et plus facile à rectifier, qui ne se sert de l'intérêt que comme d'un moyen pour se satisfaire ; c'est l'amour des distinctions. On fait tout pour s'enrichir, mais c'est pour être considéré qu'on veut être riche »[267]. Et l'on observe que le ferment des sociétés tient peut être à la liberté mais surtout à la représentation que les hommes en ont. Les idées favorisées par telle ou telle société corrompue

265 *DOI*, p. 166
266 *Émile*, IV, p. 491
267 *Fragments politiques*, V, 1, p. 502

contribuent à exagérer les passions, celles dont Rousseau dit qu'elles sont des modifications de l'amour de soi et deviennent nuisibles aussi bien pour l'individu que pour la société. Car si le bien-être de l'individu rend la société parfaite, son désarroi risque de fragiliser l'ordre social.
Il faut entendre que les biens recherchés le sont par amour-propre, ainsi la supériorité, la préférence, la distinction ne sont que les biens formés par l'opinion des autres et la manière dont on les reçoit. Le mécanisme de la division suit son cours, il valorise certains au détriment d'autres et ce faisant éloigne les hommes de leur fin, c'est-à-dire l'unité[268]. Quel que soit le bien apparent il n'est question que de reconnaissance or celle-ci varie selon l'état de la société. Le désordre devient encore moins maîtrisable lorsque la perception de l'inégalité se raffine car alors ce n'est plus la différence qui amplifie la souffrance mais l'indifférence. Ainsi que Rousseau le décrit, le phénomène de comparaison exagère chaque geste, chaque absence de remarque et ainsi « tout tort volontaire devint un outrage, parce qu'avec le mal qui résultait de l'injure, l'offensé y voyait le mépris de sa personne, souvent plus insupportable que le mal même »[269]. Certes, cette dernière description caractérise la société naissante, comme nous l'avons vu, cependant le jeu de l'estime ne cesse pas avec le développement des usages et la complexification des échanges de la société civile. L'oubli des vrais besoins se retourne contre les membres de la société en suspendant l'efficacité de leurs gestes au jugement extérieur, la liberté individuelle s'en trouve nécessairement amoindrie. Faute de décréter une hiérarchie des valeurs qui corresponde à un ordre des activités laborieuses aussi respectueuses qu'il est possible de la nature, les hommes ne peuvent que comparer ce qu'ils croient être un bien pour se sentir exister[270].

La différenciation qui conduit chaque individu à s'affirmer par rapport aux autres trouve son contrepoint dans le partage d'une représentation commune et donc dans l'identification. Chaque individu veut être reconnu comme un être unique à condition que tous le considèrent ainsi. Les valeurs sont donc les mêmes et la compétition porte sur le degré maximum d'incarnation et de perfectionnement du modèle social. La rivalité porte sur la capacité de chacun à suivre des règles, en fait fixées par un petit nombre, reçues du plus grand nombre, et la considération tient autant à l'éducation dont a pu bénéficier l'individu qu'à ses talents personnels. Dans l'*Émile,* Rousseau précise ce processus d'imitation, déjà envisagé dans le *Second Discours* pour décrire la naissance de l'amour-propre. « Je sais que toutes ces vertus par imitation sont des

268 M. Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, I, 5, Berlin-New York, De Gruyter, 1988, p. 81-85
269 *DOI*, p. 170, cité dans Goldschmidt, *op. cit*., V, p. 444
270 *Émile*, III, p. 459

vertus de singe, et que nulle bonne action n'est moralement bonne que quand on la fait comme telle, et non parce que d'autres la font. Mais, dans un âge où le cœur ne sent rien encore, il faut bien faire imiter aux enfants les actes dont on veut leur donner l'habitude, en attendant qu'ils les puissent faire par discernement et par amour du bien. L'homme est imitateur, l'animal même l'est ; le goût de l'imitation est de la nature bien ordonnée; mais il dégénère en vice dans la société. Le singe imite l'homme qu'il craint, et n'imite pas les animaux qu'il méprise ; il juge bon ce que fait un être meilleur que lui. Parmi nous, au contraire, nos arlequins de toute espèce imitent le beau pour le dégrader, pour le rendre ridicule ; ils cherchent dans le sentiment de leur bassesse à s'égaler ce qui vaut mieux qu'eux ; ou, s'ils s'efforcent d'imiter ce qu'ils admirent, on voit dans le choix des objets le faux goût des imitateurs : ils veulent bien plus en imposer aux autres ou faire applaudir leur talent, que se rendre meilleurs ou plus sages. Le fondement de l'imitation parmi nous vient du désir de se transporter toujours hors de soi »[271]. Ainsi lorsqu'il s'agit de décrire des mœurs typiquement humaines Rousseau renvoie à des pratiques animales comme si les règles de la reconnaissance sociale n'avaient, elles, pas changé depuis les temps les plus anciens. Que l'imitation soit le mode le plus approprié pour comprendre comment fonctionne son environnement, Rousseau l'admet, en revanche, il dénie toute prédisposition à des hommes qui ne peuvent s'élever au-dessus de mœurs universellement répandues. La répétition des gestes sans qu'un sens politique leur soit donné condamne les hommes à la relégation sociale car ils ne peuvent retranscrire à travers leurs postures leurs attentes profondes et n'agissent plus pour eux-mêmes mais pour les autres. L'imitation acquiert son efficacité morale lorsque celle-ci témoigne d'un apprentissage réel, c'est-à-dire actif, des règles sociales. S'il n'est question que de ressembler à un modèle ou un autre individu pour jouir de ses privilèges, l'imitateur perd sa crédibilité et dégrade sa propre humanité. L'imitateur qui ne parvient pas à assimiler les règles sociales et surtout leur finalité ne sera qu'un divertissement pour le reste de la société et ne parviendra pas à trouver son autonomie en prouvant qu'il maîtrise ses talents. L'imitation qui ne conduit pas à une juste identification n'est alors qu'une forme de soumission aux règles qui régissent la société. Et ce sont alors les riches qui montrent comment se tenir et agir, les autres ne font que singer pour espérer obtenir les mêmes effets de reconnaissance. La critique que Rousseau adresse à l'imitation est celle du reproche fait à une technique qui oublie sa fin. Le plus souvent, en effet, elle maintient les hommes dans une position médiocre, ni bêtes ni êtres émancipés. Ceux qui existent socialement montrent aux autres par leurs actes comment il faut paraître, les autres s'exécutent sans que jamais leurs

271 *Émile*, II, p. 339-340

discours ne soient autre chose que l'expression de leur passivité[272]. Les hommes pour la plupart d'entre eux suivent leur intérêt immédiat et ne font que tomber sous la loi de l'autre, incapables d'agir par eux-mêmes, encore moins d'être utiles à la société. L'action conforme à la nature voudrait que l'individu se retrouve en état de jouir par lui-même de son geste. La nature ne s'efface pas de l'horizon des hommes mais requiert de leur part une détermination encore plus grande quand la société a déjà instauré ses codes. En grimant le modèle dominant, les imitateurs n'occupent plus la place qui aurait été la leur s'ils avaient voulu suivre l'ordre de leur nature. En imitant servilement ceux qui n'ont nul besoin de parler pour faire, les imitateurs participent au désordre de la société tout en confortant le pouvoir de ceux qui n'attendent rien de leur art. Il est patent pour Rousseau que les manières sont socialement dirigées et que ce sont les êtres qui auraient le plus à gagner à suivre l'ordre de la nature qui s'ingénient à construire leur dépendance.

Dans la société inégalitaire qui n'est pas en mesure d'appliquer légitimement le principe d'égalité faute d'un engagement réciproque de tous ses membres, les puissants reconnaissent facilement les actes qui miment leurs pratiques et entretiennent par l'opinion la soumission des hommes qui ne voient que par le rang social. Or pour retrouver les qualités personnelles de chacun il faudrait encore pouvoir les repérer. Il faudrait alors ne plus chercher à ressembler à des modèles sociaux mais que chacun soit amené à exprimer ses qualités en fonction de besoins réels. C'est d'un art tout à fait artificiel dont ces hommes ont besoin pour recouvrer leur liberté : une bonne éducation. Et bien, encore une fois, que l'*Émile* soit un plan d'éducation destiné à l'homme plutôt qu'au citoyen et qu'il s'adresse à l'individu avant de considérer la société, il est remarquable que ce plan vise la mise au jour de l'art le plus perfectionné pour exploiter les qualités naturelles de l'homme. Puisque toute la corruption des sociétés provient d'un déni des lois de la nature, l'établissement d'une société légitime doit reposer aussi bien sur les principes du droit politique que sur ceux de la loi naturelle. Plus exactement les hommes doivent sentir agir leurs qualités naturelles dans une société politique ordonnée par le droit. Solliciter la sensibilité d'un élève peut être d'un grand secours pour emporter son adhésion lorsqu'un échange s'impose et alors le profit devient un argument légitime.

« Si vous me faisiez tel plaisir, je vous le rendrais dans l'occasion : à l'instant il s'empressera de vous complaire ; car il ne demande pas mieux que d'étendre son domaine et d'acquérir sur vous des droits qu'il sait être inviolables. Peut-être même n'est-il pas fâché de tenir une place, de faire

272 *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 966

nombre, d'être compté pour quelque chose ; mais s'il a ce dernier motif, le voilà déjà sorti de la nature, et vous n'avez pas bien bouché d'avance toutes les portes de la vanité »[273]. Pour autant l'exemple de ce qu'il faut bien nommer opération de séduction n'acquiert son efficacité morale et politique qu'après une éducation négative, une confrontation avec les choses. Rousseau exhibe son protégé pour montrer qu'il sait l'exceptionnelle difficulté qu'il y a d'instruire sans abrutir, de rassurer sans flatter. « L'éducation négative n'est pas oisive, tant s'en faut. Elle ne donne pas les vertus, mais elle prévient les vices ; elle n'apprend pas la vérité, mais elle préserve de l'erreur. Elle dispose l'enfant à tout ce qui peut le mener au vrai quand il est en état de l'entendre, et au bien quand il est en état de l'aimer »[274]. Le rapport aux choses se présente comme un préalable à la découverte fructueuse des rapports humains, une propédeutique qui assure l'enfant de ses besoins comme de ses qualités et qui enfin lui fait sentir l'évidence de son rapport avec son environnement. La méthode négative, loin de l'apprentissage des usages ou des techniques, a pour fonction de créer un premier équilibre entre l'homme, sa puissance et son environnement.

Une éducation strictement positive manque cette mise en situation fondamentale de l'homme en construction et ne peut que favoriser l'amour-propre et le goût de la séduction. C'est ainsi que l'éducation traditionnelle favorise l'instrumentalisation des individus, elle les prépare à servir ou être servis. La manifestation de l'ambition est d'autant plus valorisée dans une société corrompue qu'elle confirme les rapports inégaux et la domination des faibles par les forts ou des pauvres par les riches. Pour transformer ces relations passionnelles et nuisibles à l'unité politique il faudrait encore que les puissants aient une connaissance réelle du peuple, et bien entendu la volonté de fonder une société ordonnée ; or ils n'ont d'autre but que la conservation de leurs biens. Et Rousseau de s'exclamer : « je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres »[275]. La véritable constitution d'une société politique consiste à connaître d'abord les mœurs si l'on veut traiter l'opinion publique comme un véritable intermédiaire entre les hommes qui ont le pouvoir et ceux qui sont fascinés par les symboles. Cependant, lorsque les hommes ne sont plus des êtres libres, comment les faire vivre dans une société équitable ? Et comment même faire en sorte qu'ils ne s'abusent pas de la démonstration de richesse des plus puissants ? Rousseau peut alors reconnaître dans un contexte qui n'est pas celui de la société légitimement établie « que le contrat social n'ait point été observé, qu'importe, si l'intérêt particulier l'a protégé comme aurait

273 *Émile*, II, p. 421
274 *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 945
275 *CS*, II, XII, p. 394

fait la volonté générale, si la violence publique l'a garanti des violences particulières, si le mal qu'il a vu faire lui a fait aimer ce qui était bien, et si nos institutions mêmes lui ont fait connaître et haïr leurs propres iniquités ? »[276]

Avant la fondation d'une société juste car légitime, les individus auront pu profiter d'un gouvernement et de simulacres de lois pour jauger ce qu'est une société politique. Mais sans qu'il y ait éducation à la politique, les individus forment un peuple au sein duquel les citoyens ne sont pas égaux. Le pouvoir de quelques-uns peut à juste titre continuer à s'exprimer devant une opinion publique qui ne peut en retour témoigner précisément de ses attentes. C'est bien parce que les citoyens ne sont pas en mesure de légitimer leurs intérêts qu'ils plient sous l'autorité d'un gouvernement. Ce dernier peut être juste ou injuste, utiliser les moyens de persuasion ou de contrainte pour faire un peuple des individus épars. D'après Rousseau, cette police ne fait pas une société juste.

1.2.2.3 Les modalités de contrôle des actions individuelles

Il existe depuis toujours de nombreuses modalités d'assujettir un peuple, au XVIIIe siècle la plus spectaculaire manière d'exercer le pouvoir disciplinaire est sans doute à l'œuvre dans la sanction pénale et davantage encore dans la condamnation à une peine afflictive[277]. Le supplice comme l'écrit Jaucourt est cette « peine corporelle, plus ou moins douloureuse, plus ou moins atroce...un phénomène inexplicable que l'étendue de l'imagination des hommes en fait de barbarie et de cruauté »[278]. Il en est bien question lorsque le pouvoir veut se montrer, il doit alors utiliser des moyens efficaces et suffisants afin que le peuple approuve son autorité. Cependant l'autorité de la condamnation tient tout autant à la brutalité de la sanction qu'à la puissance de la parole juridique[279].

Ce ne sont pas tant les quelques affaires criminelles et leur mise en scène rituelle qui dissuadent les hommes des forfaits que l'autorité du jugement judiciaire comme exercice souverain de la force. Aussi un gouvernement illégitime au sens où l'entend Rousseau est donc dans l'obligation régulière, de manifester ce dont il est capable au risque de voir se répandre la sédition et pour cela, use d'artifices multiples. Or l'exercice de la force ne sait gagner durablement les cœurs et ne peut éduquer des citoyens responsables. « Celui qui vient à bout de braver les remords, ne tardera pas à braver les supplices ; châtiment moins rigoureux, moins continuel, et auquel on a du moins l'espoir d'échapper ; et quelques précautions qu'on prenne, ceux qui n'attendent que

276 *Émile*, V, p. 858
277 Foucault, *« Il faut défendre la société »*, Cours du 17 mars 1976, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 214-216
278 *Encyclopédie*, art. « Supplice », T. XV, p. 674
279 P. Bastien, *L'exécution publique à Paris au XVIIIe siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 2006, p. 133-142

l'impunité pour mal faire, ne manquent guère de moyens d'éluder la loi ou d'échapper à la peine »[280]. L'histoire du XVIIIe siècle vient confirmer cet art de gouverner par la punition et la capacité à orienter l'opinion publique par sa mise en scène. Madame d'Épinay, répétant le dictionnaire philosophique de Voltaire, remarquait encore vers la fin du siècle l'attrait que les supplices exerçaient sur tout le peuple, un gouvernement n'avait pas beaucoup à agir pour susciter la participation de tous à la sanction du forfait. « Si cette anticipation du dernier supplice [la question], plus cruelle souvent que le supplice lui-même, était un spectacle public, toute la ville de Toulouse aurait volé en foule pour contempler le vénérable Calas souffrant à deux reprises ces tourments abominables sur les conclusions du procureur général. Pénitents blancs, pénitents gris et noirs, femmes, filles, maîtres des jeux floraux, étudiants, laquais, servantes, filles de joie, docteurs en droit canon, tout se serait pressé »[281].

Ainsi le procès aussi spectaculaire du criminel *Cartouche* est bien celui du crime organisé ; il est surtout l'illustration de la justice royale lorsque celle-ci est tendue vers la démonstration la plus évidente de sa puissance. L'organisation de la justice ne peut encore être qualifiée de système tant elle dépend de la structure héritée du Moyen Âge. Aussi la sanction pénale et le traitement exemplaire de celui qui nie l'ordre politique viennent répondre à une anxiété sociale particulièrement vive autour des années 1720[282]. Le sentiment d'insécurité que l'on a pu décrire comme étant général tient bien évidemment à la peur de perdre sa vie mais plus confusément d'être dépossédé de ce que l'on a.

Or, à cette époque la société est secouée par le scandale du système financier de Law. Les détails de l'articulation audacieuse entre la monnaie-papier et la monnaie-gage (propriété foncière) ont déjà été remarquablement analysés[283]. Il est patent que des pratiques financières à risque qui ont touché certes la noblesse et la grande bourgeoisie mais finalement un nombre restreint de personnes ait provoqué une agitation aussi grande au sein de la population parisienne. Bien que toute la population française n'ait pas été appauvrie la crise a choqué le public. Et peut-être la posture de Law a-t-elle effrayé le public lorsque ce dernier a imaginé capter la propriété des rentiers aux fins de rétablissement des finances royales[284]. Si la toute-puissance de l'État ne pouvait faire trembler à ce point toutes les couches de la société, il fallait néanmoins détourner l'attention du public vers un crime moins litigieux tout en abandonnant des pratiques qui

280 *DEP*, p. 252
281 Galiani, *Correspondance*, Lettre CLX de Mme d'Épinay du 9 août 1771, II, Paris, Desjonquères, 1993, p. 163
282 P. Bastien, *op. cit.*, p.76-83
283 Faure, *La banqueroute de Law*, Paris, Gallimard, 1977, p. 38-46
284 *Ibid.*, p. 237-242

déstabilisent une partie de la noblesse. En exhibant un criminel de droit commun qui puisse répondre à une peur latente au sein de la population, le scandale passait de la rue Quincampoix à la place de Grève.

S'il est difficile de trouver des chiffres précis à cette période sur la hausse réelle de la criminalité, il semble néanmoins que se manifeste une tendance à l'augmentation des vols recensés[285]. Plusieurs causes sont à l'origine de ce sentiment d'insécurité et le pouvoir a su utiliser le procès d'un grand criminel pour montrer qu'il assurait, en dépit des troubles, l'ordre public. La mise en scène du procès et des supplices tout comme l'accélération des arrestations puis des condamnations des complices de Cartouche visaient vraisemblablement à impressionner l'opinion publique. Il s'agissait de montrer que les criminels n'étaient pas issus de la noblesse ou de la grande bourgeoisie mais relevaient du monde de la canaille ; le roi, lui, tenait son pays et les nobles leurs rangs. La peine capitale venait en quelque sorte parachever une opération de retour à l'ordre. La répression se présente comme une occasion de justifier la puissance d'un gouvernement tout en fascinant le plus grand nombre grâce à des moyens violents. Il ne s'agit certainement pas là de réduire le champ de la justice à l'exercice de la puissance pénale du roi, ni d'exagérer les effets d'une exécution capitale, tant la peur, le désir de réparation ou la satisfaction d'une décision officielle prennent majoritairement à cette époque un autre chemin que celui des tribunaux, qu'il s'agisse des baillis ou des cours parlementaires[286].

Toutefois, l'usage terrifiant de la violence et la minutie de l'horreur des supplices ont été utilement remarqués et détaillés brillamment par un observateur militant. Le supplice représente à cet égard l'exemple le plus démonstratif de la capacité d'un gouvernement ou d'une autorité politique à imposer une normalisation des comportements[287]. Cette pratique de la punition violente, de la discipline des corps est-elle si évidente parce que constante et spectaculaire ?

Bien que gêné dans ses explications sur le droit de vie et de mort, Rousseau note tout de même que « la fréquence des supplices est toujours un signe de faiblesse ou de paresse dans le gouvernement »[288]. Ce propos confirme que la souffrance infligée au mieux à un criminel, au pire à un individu mal défendu, est la réponse extrême du pouvoir à ce qu'il considère comme une provocation. Le crime ne change pas l'état de la société mais modifie la perception que les citoyens ont de leur gouvernement. Et ce dernier sanctionne spectaculairement afin

285 P. Peveri, « « Cette ville était alors comme un bois... ». Criminalité et opinion publique à Paris dans les années qui précèdent l'affaire Cartouche (1715-1721) », *Crime, Histoire et sociétés,* vol. 1, n°2, Paris, 1997, p. 50-73

286 N. et Y. Castan, « Une économie de justice à l'époque moderne : composition et dissension », *Histoire, économie et société*, n°3, 1982, p. 361-367

287 Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 2008, p. 58-66

288 *CS*, II, V, p. 377

d'impressionner l'imagination collective sans délai. A ce propos il convient de rappeler que si la puissance publique est indéniablement à l'œuvre dans l'exercice de la peine capitale, sa visibilité s'explique notamment par le caractère exceptionnel de cette démonstration de force. Les faits délictueux et criminels sont en effet peu traités par la justice et cette méconnaissance de la réalité criminelle tient tout autant à la faiblesse des effectifs de police, de magistrats comme on les désignerait aujourd'hui qu'aux mentalités qui structuraient une société française essentiellement rurale[289]. Les supplices d'État, rares, sont des réactions pesées de la justice et reconnues par le détenteur du pouvoir politique pour intimider et assujettir au plus vite les membres d'une communauté ou d'un pays. Ceux-ci sont censés, si ce n'est approuver, du moins obéir à un ordre pressant. Les supplices forment un moyen d'atteindre efficacement des hommes que l'on veut diriger en flattant leur imagination, en suscitant ce mélange de crainte et de respect hérité d'un autre âge. L'opinion publique se manipule déjà au XVIIIe siècle bien qu'elle ait aussi sa propre vie qui dépasse la stratégie de captation opérée par les pouvoirs policier et judiciaire[290]. Cet exercice de la puissance publique permet de communiquer sur la volonté de l'État comme il signale que l'instruction publique des hommes est aussi rudimentaire que violente, l'impression immédiate des sujets supplante l'éducation lente des citoyens. Peut-il en être autrement lorsqu'il faut supprimer l'ennemi de la patrie ?

La violence de la sanction renseigne toutefois autant sur le type de gouvernement que sur la réception par l'opinion publique de cette réponse pénale. Il semblerait que Montesquieu témoigne d'une équivalence entre supplice et despotisme, de là à affirmer qu'il critique la monarchie de son temps...Montesquieu a surtout classé les peines comme les gouvernements. Ainsi son exemple tiré de l'histoire de Chine : « plus...on voyait augmenter les supplices, plus la révolution était prochaine. C'est qu'on augmentait les supplices à mesure qu'on manquait de mœurs »[291]. Les supplices sont bien les témoins d'un gouvernement qui dirige par la force, ils sont supportés par des individus qui n'adhèrent pourtant pas profondément aux mêmes règles que leurs dirigeants. Montesquieu privilégie la réforme des sanctions dans une monarchie moderne pour que disparaissent des pratiques pénales qui sont l'apanage des gouvernements

289 B. Garnot, « L'ampleur et les limites de l'infrajudiciaire dans la France de l'Ancien Régime », *L'infrajudiciaire du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Publications de l'Université de Bourgogne, 1996, p. 69-76
290 A. Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1992, p. 43-63
291 *EL*, VI, 9, p. 318

despotiques. Plutôt que de séduire l'opinion publique, Montesquieu préconise de changer le corpus de lois afin qu'elles sanctionnent plus adéquatement les infractions tant civiles que pénales. La subtilité de la sanction juridique est en rapport direct avec la liberté politique.

« Il y a des criminels que le magistrat punit, il y en a d'autres qu'il corrige. Les premiers sont soumis à la puissance de la loi, les autres à son autorité ; ceux-là sont retranchés de la société, on oblige ceux-ci de vivre selon les règles de la société »[292]. C'est ainsi que la puissance publique doit distinguer la punition de la correction, l'exclusion de la société ou la nécessaire contrainte civile. Mais à tout prendre les supplices ont certainement eu leur efficacité dans des sociétés dans lesquelles d'autres mœurs avaient cours, Montesquieu suggère que le despotisme tient à une explication historique et anthropologique alors que les autres régimes ont une raison politique. C'est à l'aune de cette raison qu'il faut juger la légitimité de la violence d'État.

L'opinion publique peut être touchée autrement que par la crainte de la douleur. Ainsi Montesquieu nous invite : « suivons la nature, qui a donné aux hommes la honte comme leur fléau, et que la plus grande partie de la peine soit l'infamie de la souffrir. Que, s'il se trouve des pays où la honte ne soit pas une suite du supplice, cela vient de la tyrannie, qui a infligé les mêmes peines aux scélérats et aux gens de bien »[293]. Les gouvernements sont à ce point dénaturés qu'ils échouent à punir les hommes qu'ils oppriment. Ils usent de la force et devront bien naturellement s'épuiser à diriger de la sorte un peuple. La valeur du supplice dans un certain type de société ne tient qu'à sa rareté et son extrême précision, que la pratique soit courante et son efficacité diminue d'autant car elle fait disparaître toutes les différences, gens de bien et canailles, et toutes les correspondances entre gravité des faits et gradation des sanctions. La tyrannie use immodérément de la force car elle ne connaît qu'une voie pour agir et accoutume par son insistance le peuple à moins craindre le châtiment. Un régime modéré doit savoir toucher la sensibilité des hommes pour les faire adhérer aux valeurs morales et savoir susciter chez eux ce sentiment de honte propre à les faire renoncer à accomplir une mauvaise action.

Montesquieu envisage l'opinion publique comme l'expression révélatrice d'une attente collective de justice. Aussi il faut pouvoir inciter à bien agir en montrant que les mauvaises conduites ne permettent pas de jouir d'une bonne réputation et que la honte reste attachée à l'individu au delà des faits. La marque physique que laisse le bourreau doit donc s'effacer au profit du témoignage durable et naturel de l'immoralité, ceux qui n'ont pas respecté les règles doivent ressentir dans leur âme le regard accusateur de la société. Et c'est là tout le rôle de l'opinion publique : la honte est la réprobation publique d'un acte puni par la loi. Le gouvernement et la justice même doivent

292 *EL*, XXVI, 24, p. 775
293 *EL*, VI, 12, p. 321

disparaître pour que la condamnation ne vienne plus du siège du pouvoir mais que le délinquant se sente jugé collectivement par la société et qu'il en éprouve toute la souffrance. Et si le législateur comme le gouvernement savent opérer alors ce schéma ne fonctionnera pas comme une politique répressive mais préventive. Les hommes seront prévenus qu'il est dans leur intérêt de ne pas perdre leur honneur et ne pas subir la honte en franchissant l'interdit légal. Montesquieu rappelle que les hommes connaissent bien les sanctions liées aux actes délictueux, il suffit de ne pas imposer un écran entre cause et conséquence qui les empêcherait paradoxalement de se refréner. « Et il est heureux pour les hommes d'être dans une situation où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d'être méchants, ils ont pourtant intérêt de ne pas l'être »[294]. Le gouvernement ne doit pas corrompre l'ordre naturel des choses, donc simplifier ou complexifier à outrance les rapports entre les hommes, entre leurs actes et la représentation qu'ils en ont.

Rousseau ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme qu'il faut prévenir la corruption du peuple. « Voilà le principe sur lequel il faut juger de ce que peuvent les lois non seulement pour épouvanter le vice mais aussi encourager la vertu...il leur faut des motifs plus sensibles pour leur donner la première habitude de bien faire. Ces motifs sont les récompenses bien choisies et encore mieux distribuées...Ce choix et cette distribution sont le chef-d'œuvre du législateur. Un mauvais précepteur ne sait que donner le fouet, un mauvais ministre ne sait que faire pendre ou mettre en prison »[295]. Là encore, il vaut mieux prévenir les citoyens qui pourraient contrevenir à la loi en les incitant à mesurer l'avantage des récompenses liées à l'exercice de la vertu que d'utiliser la force contre eux. « La force est une puissance physique »[296], elle ne dure que le temps de son exercice et dès que celui qui en usait disparaît tout le peuple s'évanouit. C'est en ce sens que la force n'est pas plus un principe de direction que d'éducation, il n'emporte aucune volonté, aucune durée sociale et ne vise aucune permanence de la société pour elle-même. Et Rousseau d'associer ici précepteur et ministre car éducation et police sont légalement concernées, il faut alors prendre le contre-pied de la réaction institutionnelle aux délits et aux crimes pour instituer le peuple et les citoyens vertueux. Au discours raisonnable où sont mis en balance inconvénients et avantages d'agir selon la loi peuvent heureusement être substitués des exemples pratiques qui s'adressent véritablement à la sensibilité des hommes.

294 *EL*, XIX, 21, p. 641
295 *Fragments politiques*, IV, 9, p. 494
296 *CS*, I, III, p. 354

Pour Rousseau, « une des erreurs de notre âge est d'employer la raison trop nue, comme si les hommes n'étaient qu'esprit. En négligeant la langue des signes qui parlent à l'imagination l'on a perdu le plus énergique des langages. L'impression de la parole est toujours faible et l'on parle au cœur et par les yeux bien mieux que par les oreilles. En voulant tout donner au raisonnement nous avons réduit en mots nos préceptes, nous n'avons rien mis dans les actions. La seule raison n'est point active ; elle retient quelquefois, rarement elle excite, et jamais elle n'a rien fait de grand. Toujours raisonner est la manie des petits esprits. Les âmes fortes ont bien un autre langage ; c'est par ce langage qu'on persuade et qu'on fait agir »[297]. L'imagination n'est pas seulement un moyen efficace pour séduire le peuple avec des images d'horreur elle représente la sensibilité qui affecte profondément le comportement. Le gouvernement ne gagne pas en autorité en multipliant les sanctions, alors qu'il peut toucher avantageusement les membres de la société avec des modèles plus glorieux comme le gouverneur quand il s'adresse à la sensibilité de son élève. « Au reste la fréquence des supplices est toujours un signe de faiblesse ou de paresse dans le gouvernement. Il n'y a point de méchant qu'on ne pût rendre bon à quelque chose »[298]. Bien sûr une éducation politique peut paraître tour à tour trop ambitieuse, on ne change pas le méchant comme on instruit le jeune enfant, puis édifiante parce que « l'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister ; parce que là où il n'y a plus de patrie, il ne peut y avoir de citoyens » mais il faut bien que l'homme vive en société et dans la meilleure[299]. C'est pourquoi, l'éducation en instruisant l'homme doit préparer le citoyen.

« Nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens » ; aussi l'éducation politique peut s'inspirer de l'éducation domestique si elle prépare les hommes à reconnaître une finalité politique[300]. Et un gouvernement pourrait transmettre des idées et des pratiques sans avoir préalablement constitué une institution dédiée à cet effet. Ainsi l'opinion publique peut être partiellement informée et selon le langage le plus adéquat. Il revient au gouvernement de comprendre le peuple s'il veut le diriger et de prendre soin de s'exprimer selon le langage le plus approprié, les images flatteuses devront ainsi être préconisées pour que les actions contraires à l'ordre public n'en soient que plus repoussées et condamnées par l'opinion. Le gouvernement ne peut s'abstraire de cet effort de convaincre par les louanges ou par des réunions festives car toute autre méthode est vouée à l'échec.

297 *Émile*, IV, p. 645
298 *CS*, II, V, p. 377
299 *Émile*, I, p. 250
300 *Ibid.*, p. 287

« Ainsi l'on a beau faire, ni la raison, ni la vertu, ni les lois ne vaincront l'opinion publique, tant qu'on ne trouvera pas l'art de la changer. Encore une fois, cet art ne tient point à la violence »[301]. Rousseau reconnaît la difficulté de changer ce qui est si mouvant et il ne relève peut être pas complètement du gouvernement de tout prévoir. Le gouverneur, le gouvernement, le législateur et l'écrivain public apportent chacun leur concours dans l'instruction du peuple mais l'opinion publique s'élabore constamment et résiste à un rapport de pouvoir trop unilatéral. Pour modifier cet état d'esprit, le gouvernement doit faire preuve de pédagogie et d'imagination mais cette question n'est pas si neuve au XVIIIe siècle !

301 *Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 64

1.2.3 La politique du détournement de l'intérêt

1.2.3.1 La séduction du pouvoir et ses limites

Établir une société politique est si difficile que bien peu d'exemples s'imposent à l'esprit. Si l'inégalité règne dans toutes les sociétés c'est qu'elles ne sont pas fondées sur le droit politique. Pour Rousseau, on peut vouloir conserver l'organisation politique telle qu'elle existe, encore faut-il ne pas la confondre avec celle qui est fondée en raison.

Si l'on veut instituer, il est utile d'étudier l'histoire ancienne car depuis la communication avec le peuple ou la science du politique ont souvent montré leurs limites. « Malgré tous les travaux des plus sages législateurs, l'état politique demeura toujours imparfait, parce qu'il était presque l'ouvrage du hasard, et que, mal commencé, le temps en découvrant les défauts et suggérant des remèdes, ne put jamais réparer les vices de la constitution. On raccommodait sans cesse, au lieu qu'il eût fallu commencer par nettoyer l'aire et écarter tous les vieux matériaux »[302]. Le droit politique est une forme de rupture avec l'histoire. Sans faire le sacrifice en un sens ou dans l'autre des héritages politiques successifs, il n'est pas possible de fonder véritablement une nouvelle société. En d'autres termes, soit la réforme est complète et se doit alors d'être légitime, soit un régime ne fait qu'en suivre un autre et reprend plus ou moins les moyens de commander, légiférer, communiquer avec le peuple. On ne peut confondre ici l'institution théorique avec un régime historique car les peuples sont rarement éduqués comme ils devraient l'être[303].

Il serait inexact de dire que pour Rousseau tous les régimes se valent car le modèle républicain est le seul dans lequel le souverain peut interroger sans effrayer, le gouvernement expliquer en sensibilisant durablement le plus grand nombre afin que les individus réunis manifestent leur volonté. L'éducation et la communication sont consubstantielles à la république alors que dans tout autre régime elles ne sont que possibles et ce à divers degré. Dans un régime qui ne se débarrasserait pas « des vieux matériaux », le gouvernement ne pourrait jouer que sur les apparences et c'est en cela que les exemples de Machiavel sont bien instructifs. Rousseau élargit au régime politique ce que Montesquieu circonscrit au droit public, à savoir que « les passions des princes, la patience des peuples, la flatterie des écrivains, en ont corrompu tous les principes »[304]. Historiquement, le triangle politique composé du gouvernement, du peuple et de l'écrivain ont rendu impossible l'établissement d'une société juste ; le pouvoir comme l'opinion publique se sont montrés incapables d'échanger pour changer les rapports politiques. Le pouvoir

302 *DOI*, p. 180
303 R. D. Masters, *op. cit.*, p. 424-425
304 *Mes Pensées,* n °94, OC I, p. 270

reste actif et le peuple soumis, il n'est donc pas étonnant que la société demeure ce qu'elle a longtemps été. Le gouvernement d'un régime politique corrompu agit pour conserver ses lois particulières et manifeste au peuple souvent avec l'aide des lettrés toute l'étendue de ses moyens. La séduction est un paradigme du rapport du gouvernement à son peuple car il peut exposer ses atours (pompe, mode de vie, goûts et autres caractéristiques personnelles) ou sa véritable puissance (armée, fiscalité, justice). La soumission du peuple est alors alimentée par sa fascination pour les attributs du pouvoir. En cela monarchie, despotisme voire aristocratie sont pour Rousseau des notions approchantes car elles usent de moyens de séduction proches et visent à maintenir le peuple dans le même état de soumission.

Rousseau estime à ce propos que ces moyens se sont dégradés car là où le souverain paradait, en imposait par sa superbe, il gouvernait par les signes propres à mouvoir l'imagination des hommes et finalement toucher leurs cœurs. Désormais il faut un déploiement conséquent de moyens physiques pour assujettir les mêmes hommes. « Dans le gouvernement, l'auguste appareil de la puissance royale en imposait aux peuples. Des marques de dignité, un trône, un sceptre, une robe de pourpre, une couronne, un bandeau, étaient pour eux des choses sacrées. Ces signes respectés leur rendaient vénérable l'homme qu'ils en voyaient orné : sans soldats, sans menaces, sitôt qu'il parlait il était obéi. Maintenant qu'on affecte d'abolir ces signes, qu'arrive-t-il de ce mépris ? Que la majesté royale s'efface de tous les cœurs, que les rois ne se font plus obéir qu'à force de troupes, et que le respect des sujets n'est que dans la crainte du châtiment. Les rois n'ont plus la peine de porter leur diadème, ni les grands les marques de leurs dignités ; mais il faut avoir cent mille bras toujours prêts pour faire exécuter leurs ordres. Quoique cela leur semble plus beau peut-être, il est aisé de voir qu'à la longue cet échange ne leur tournera pas à profit »[305].

L'opinion publique se conduit comme les individus et l'éducation publique devrait suivre l'éducation domestique ; les signes affectent les hommes plus durablement que les démonstrations de force qui ne jouent que sur le ressort de la crainte. Le peuple peut encore s'aveugler face à la parade des rois mais pour Rousseau ils ne sont plus réellement convaincus de la légitimité de leurs dirigeants. Ceux-ci sont eux-mêmes persuadés que « l'art de conduire les peuples est plus difficile que celui de les éclairer »[306], le politique mesure alors son prestige aux tremblements de ses sujets. Cependant, que l'on relâche un peu l'exercice de cette force et les hommes qui ne seront pas persuadés de la légitimité du pouvoir ne chercheront qu'à le pervertir ou s'en affranchir. La plupart des régimes politiques sont corrompus non parce qu'ils ne sont pas

305 *Émile*, IV, p. 646
306 *Discours sur les sciences et les arts*, OC III, p. 29

assez purs mais parce qu'ils se montrent incapables de persuader les hommes de la bonté et du profit qu'ils peuvent retirer d'un engagement mutuel. Pour Rousseau, la force demeure le pis-aller de la politique et n'est finalement que l'outil principal de la traditionnelle domination de peuples aussi vils que malheureux.

Le pouvoir qui n'existe que par la force est pour Montesquieu caractéristique de la limite du politique et se nomme despotisme. Chaque type de gouvernement utilise la force, toutefois celle-ci est modérée, plutôt présentée qu'assénée. Si le despotisme est répandu « c'est qu'un pareil gouvernement saute aux yeux ; qu'il est uniforme partout. Comme il ne faut que des passions violentes pour l'établir, tout le monde est bon pour cela »[307]. Le jugement de Montesquieu est aussi lapidaire que sa définition du bon gouvernement est précise quoique ici négative. Le gouvernement est aussi légitime que puissant lorsque l'on ne le remarque pas. La pompe est inutile, inefficace quand les bonnes décisions sont prises pour les différentes parties et du pays et de la nation. En effet, ce sont les lois qui dirigent le peuple et les citoyens, aussi lorsqu'elles sont bien rédigées, elles s'appliquent sans heurt ni contestation. Et puisqu'elles respectent les mœurs, il devient superfétatoire de forcer les hommes à suivre l'ordre. La pompe elle-même perd son efficacité puisque les comportements témoignent de la reconnaissance de l'autorité. Il suffit de manifester avec discernement cette puissance de temps à autre pour rappeler à tous les membres de la société qui incarne l'autorité ; la rareté de ces interventions demeure la meilleure preuve de la puissance du gouvernement. Cependant faut-il imposer cette bonne manière de gouverner à tous les peuples ? Ce serait une parfaite méprise de ce qu'est la modération d'un bon gouvernement car le changement brusque signifie en politique, violence. Montesquieu réaffirme son conservatisme tant critiqué lorsqu'il juge : « comme il est impossible d'en changer sans changer de manières et de mœurs, je ne conçois pas, vu l'extrême brièveté de la vie, de quelle utilité il serait pour les hommes de quitter à tous les égards le pli qu'ils ont pris »[308]. Le bon gouvernement se définit par sa modération et celle-ci ne s'effectue qu'à travers le temps. Il n'y a pas de rites publics à suivre pour un gouvernement qui respecte ses citoyens car c'est au cours de multiples et douces corrections que les lois ont forgé un équilibre entre les différentes parties de la nation et que l'ordre politique est venu se superposer à l'ordre qui caractérise la nature des choses.

307 *Mes Pensées*, n° 633, p. 1153
308 *Ibid.*, n° 632, p. 1153

Si la politique est « ce qui est », est-elle aussi « ce qui doit être » ? On se souvient que Rousseau reproche à Montesquieu de décrire un état de fait sans montrer l'État légitimé par le droit. Il ne s'agit nullement de revenir sur l'état de fait puisque la brièveté de la vie impose effectivement de prendre les hommes tels qu'ils sont c'est-à-dire avec leurs passions, leurs déterminations en somme[309]. Cependant, il n'est pas seulement question de violence lorsqu'on envisage une réforme des comportements. Les inégalités, elles aussi, sont factuelles et méritent que l'on prévienne ce qui pourrait générer le désordre social. Le modèle de l'éducation domestique autorise un projet politique dans lequel les hommes sont légitimement contraints en vue de constituer une société finalement plus juste pour tous ses membres. En effet, si l'on ne peut retenir « que la prescription seule puisse changer un usurpateur en un magistrat suprême », on ne peut en conclure que « par le laps de temps une violente usurpation devienne enfin un pouvoir légitime »[310] ou encore que l'institution d'un peuple soit aussi rapide qu'aisée. L'effort est nécessaire pour transformer les mœurs, il est tout aussi nécessaire pour qu'il soit efficace que cette transformation soit lente. L'éducation domestique représente à cet égard un modèle, une approche ambitieuse pour une société qui ne change pas brusquement. Par conséquent l'éducation publique devrait pouvoir généraliser l'enseignement de ces principes pour former un nouveau peuple. Dans un cas comme dans l'autre, Rousseau rejoint alors Montesquieu pour souhaiter que les bouleversements soient les moins nombreux possibles. « Il est vrai que ces changements sont toujours dangereux, et qu'il ne faut jamais toucher au gouvernement établi que lorsqu'il devient incompatible avec le bien public »[311]. Il importe de diffuser les bons principes étape par étape afin de ne pas contrarier la nature des choses, Rousseau précise toutefois qu'il ne faut pas se servir de cette maxime pour pervertir la règle de droit et préconise notamment « de laisser l'autorité civile à ses chefs ».

Tout comme il faut « laisser mûrir l'enfance dans les enfants »[312] il faut laisser l'éducation naturelle faire son œuvre, c'est-à-dire permettre à un individu de se développer selon l'ordre de la nature afin que les choses imposent leur loi à l'homme et que ce dernier soit enseigné par son environnement. Ce lent rythme de l'éducation de l'individu ne peut être brusqué ni perverti, faute de ne pas remplir son office. Une société qui projetterait de généraliser cette éducation ne pourrait davantage se presser ; la transformation d'un individu ou d'une société est un acte profond et long et suivant un rythme respectueux de l'ordre de la nature. L'éducation d'un peuple doit nécessairement suivre les mœurs qui ont cours puisque ce sont ces règles qui dirigent

309 *Émile*, IV, p. 489-491
310 *Manuscrit de Genève*, I, V, p. 303
311 *CS*, III, XVIII, p. 435
312 *Émile*, II, p. 324

durablement les hommes réunis en société[313]. Rousseau ne propose pas pour autant une méthode certaine pour retourner un peuple profondément corrompu. « En général, les peuples énervés par un long esclavage et par les vices qui en sont le cortège, perdent à la fois l'amour de la patrie et le sentiment du bonheur ; ils se consolent d'être mal en s'imaginant qu'on ne peut mieux être »[314].

A contrario le bon gouvernement peut s'inspirer avec bonheur d'une maxime du gouverneur d'*Émile* qui s'exprimait ainsi : « laissez longtemps agir la nature avant de vous mêler d'agir à sa place, de peur de contrarier ses opérations »[315]. Ce n'est que lorsqu'un état est parachevé que les hommes peuvent développer leur art mais il leur revient alors de perfectionner ce qui existait déjà. Là encore le gouvernement peut imiter le gouverneur qui soucieux de véritables progrès place son sujet en situation de développer ses talents tout en respectant les lois des choses. Rousseau fait remarquer que l'abandon des machines en matière de production artisanale, ou si l'on préfère le recours systématique à un état de fait mal maîtrisé, autorise par retour sur les qualités propres des individus à régénérer une sagacité nouvelle. Paradoxalement « nous gagnons sans rien perdre, nous ajoutons l'art à la nature, et nous devenons plus ingénieux sans devenir moins adroits »[316]. Progrès et productivité ne se confondent pas, au contraire celui-là ne peut s'actualiser réellement que si les hommes prennent en charge leurs propres dispositions naturelles pour arranger, perfectionner l'ordre social. Le progrès s'offre aux hommes quand ils délaissent leurs usages imparfaitement légitimes pour gagner grâce à leur propre industrie une posture qui les affranchit de rapports apparemment immuables. Si la loi naturelle a placé les hommes dans un environnement instructif pour leur existence, l'ordre politique gagnerait à suivre cette perfection ; mais alors, plutôt que d'intervenir de manière intempestive, il faudrait que la réforme s'opère graduellement afin de s'élever « aux véritables fonctions de l'homme ». Rousseau dissocie éducation domestique et publique pour des raisons pragmatiques, il n'est pas possible, comme il le déplore lui-même, d'éduquer toute une classe d'âge selon les mêmes principes mais il est nécessaire de préparer le terrain politique en détaillant les étapes d'une bonne éducation domestique. Or que le régime en place ne reçoive pas ce message en dit long sur les intérêts particuliers qui résistent au changement. Le récit du bon gouvernement ou la description flatteuse de la puissance du prince reconduisent un état de fait, or la légitimité passe par une déclaration positive de ce qui fait l'union politique et assure la justice parmi les hommes.

313 *Narcisse*, Préface, OC II, p. 971
314 *Manuscrit de Genève*, II, III, p. 319
315 *Émile*, II, p. 343
316 *Ibid.*, III, p. 443

La nature des choses a mis en évidence à travers la bonne éducation que les hommes pouvaient vivre libres et heureux par eux-mêmes. La loi naturelle est à suivre, son respect à travers l'art politique doit garantir aux hommes leur loi propre c'est-à-dire leur autonomie.

Cette idée s'adresse autant à celui qui subit la loi politique, l'homme qui n'est pas citoyen, qu'à celui qui semble profiter de sa puissance. Rousseau interpelle le dirigeant pour le sensibiliser au thème de la liberté politique : « la domination même est servile quand elle tient à l'opinion : car tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés »[317]. L'erreur fondamentale que commet ce dernier est celle même du commentateur, faire comme si l'état de fait allait perdurer alors qu'il ne s'agit que d'une vérité historique. Il revient au politique de préparer l'avenir et d'appliquer résolument, systématiquement, les principes d'une bonne éducation fondée sur les capacités des hommes et leurs aspirations à la liberté. Si l'autonomie est un concept moral, il sert de base pour Rousseau à la définition du concept de citoyen. Pour autant l'autonomie mal comprise n'est jamais que l'intérêt particulier qui manifeste son désir, un agent corrupteur pour l'ordre politique.

Celui qui institue doit être dans cet emploi « extra-ordinaire », s'il ne l'était pas « jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage »[318]. Or ce politique doit parfaitement connaître les hommes ordinaires pour accomplir une tâche si ardue : diriger des êtres mus par des intérêts particuliers vers un intérêt commun. Pour ce faire il doit nécessairement faire comme le gouverneur soucieux d'enseigner sans écraser et il convient de ne pas affecter toujours la dignité magistrale, et de vouloir passer pour un homme parfait dans l'esprit de son disciple. Cette méthode irait à contresens. « Comment ne voient-ils pas qu'en voulant affermir leur autorité ils la détruisent ; que pour faire écouter ce qu'on dit il faut se mettre à la place de ceux à qui l'on s'adresse, et qu'il faut être homme pour savoir parler au cœur humain ? »[319]. Cependant, le législateur institue mais n'est pas lui-même détenteur d'un emploi et ne peut suivre, le cas échéant les progrès de l'instruction des hommes et des citoyens. Néanmoins, il est parfois nécessaire pour instituer de mettre en œuvre une pédagogie paradoxale ; agir en despote et promouvoir la liberté individuelle peuvent en effet s'effectuer aussi bien dans le cadre domestique que dans une société qui se constitue ou se reconstitue. L'exemple que Rousseau emploie, alors que Machiavel souligne plutôt sa bonne fortune, est celui de Numa qui plus que Romulus est le véritable instituteur du peuple romain[320]. Or celui-ci a

317 *Émile*, II, p. 308
318 *CS*, II, VII, p. 382
319 *Émile*, IV, p. 664
320 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II, p. 957-958

fondé une société nouvelle et a donc dû écarter les « vieux matériaux ». En effet, celui qui institue -à l'image du philosophe-médecin- est remarquable car il est capable de distinguer quand il faut conserver les règles politiques et quand il faut agir pour les changer. « Comme le régime des gens sains n'est pas propre aux malades, il ne faut pas vouloir gouverner un peuple corrompu par les mêmes lois qui conviennent à un bon peuple »[321]. Rousseau présente une modalité de gouvernement qui alterne autorité et sollicitude, direction ferme et adaptation. La bonté du projet éducatif ne peut pour autant faire oublier les circonstances ou l'état de fait qui règne dans telle ou telle société.

1.2.3.2 La multitude des intérêts

« Au fond le corps politique, n'étant qu'une personne morale, n'est qu'un être de raison. Ôtez la convention publique, l'État est détruit sans la moindre altération dans tout ce qui le compose ; et jamais toutes les conventions des hommes ne sauraient changer rien dans le physique des choses »[322]. L'essence de la politique tient à l'œuvre des hommes. Que ceux-ci agissent pour leur unité et ils créent un corps organisé qui peut les révéler à eux-mêmes en tant que citoyens ou au contraire les humilier ; que les hommes ne s'organisent pas et ils redeviennent ce qu'ils sont, des êtres naturels. Une convention s'offre comme l'artifice qui vient unir des hommes qui peuvent parfaitement, c'est-à-dire selon les lois de la nature, vivre sans cette opération. La convention doit pour exister proposer au moins aussi bien que ce qui existait. « En sorte que si chaque citoyen ne peut rien que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre »[323].

Rousseau estime que cet engagement est coûteux et doit sans doute démontrer sa nécessité mais il doit impérativement corriger ce que la société corrompue a enlevé aux hommes. « La société a fait l'homme plus faible, non seulement en lui ôtant le droit qu'il avait sur ses propres forces, mais surtout en les lui rendant insuffisantes »[324]. Par conséquent l'art doit apporter une plus-value à la vie sociale et retrouver a minima l'équilibre dont bénéficiaient les êtres naturels. Aussi pour que la convention se pérennise il faut qu'elle convainque les hommes que leurs intérêts seront respectés. Autant la loi naturelle *est,* autant la convention ou art politique *doit être*. L'une n'est pas contestable car elle s'impose sans délai quand les hommes laissent agir le cours des choses, l'autre doit sans cesse prouver son utilité, sa raison d'être.

321 *CS*, IV, IV, p. 452-453
322 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, OC III, p. 608
323 *Manuscrit de Genève,* II, II, p. 313
324 *Émile*, IV, p. 652-653

La convention est plus engageante si elle s'appuie sur des pratiques existantes et acceptées par tous les hommes. Ainsi « les convenances sont tellement observées que les rapports naturels et les lois tombent toujours de concert sur les mêmes points »[325]. Le caractère avantageux de l'engagement s'apprécie en fonction de ce que les hommes ne veulent pas perdre, ce dont ils sont familiers. C'est pourquoi, « le sage instituteur ne commence pas par rédiger les lois au hasard, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter »[326]. La convention peut apporter la sécurité et/ou la liberté, elle doit surtout montrer qu'elle seule est en mesure de le faire car sa réalisation doit *assurer* ce qui est : la préservation de l'intérêt des hommes. L'État requiert une application constante des principes politiques pour résister au jeu perpétuel des intérêts multiples qui travaillent ses propres fondations. La stabilité politique doit être attendue, autrement dit maintenue avec force et détermination, car elle repose sur une nature en mouvement. Les intérêts attirent les individus vers leurs propres biens, apparents, et suivent un mouvement d'individualisation toujours renouvelé. La nature n'a rien à justifier, elle est cette puissance de division, la convention s'actualise par contre à partir d'elle et doit en tirer le meilleur ; l'œuvre des hommes doit puiser son élan dans la nature, même pour s'en distinguer.

Justifiant le pacte social, Rousseau écrit : « par cette condition de la liberté...toutes sortes d'engagements ne sont pas valides, même devant les tribunaux humains. Ainsi pour déterminer celui-ci [le libre engagement] l'on doit en expliquer la nature, on doit en trouver l'usage et la fin, on doit prouver qu'il est convenable à des hommes, et qu'il n'a rien de contraire aux lois naturelles [...] »[327]. L'ordre politique ne peut être contraire à l'ordre de la nature sous peine de corrompre ses fondements, on ne peut que vouloir un système organisé autour de la sécurité et de la liberté des individus. On ne peut élaborer une cité dans laquelle les hommes ne chercheraient qu'à satisfaire leurs attentes comme ils le font dans une société corrompue. L'ordre est déterminé par sa finalité, entendons le respect de la liberté et de la sécurité, mais l'ordre est politique lorsqu'il est voulu, assumé par tous les hommes au nom d'une finalité reconnue comme étant commune. Rousseau n'a jamais sous estimé la fragilité du projet politique et a même souvent noté à quel point les sociétés qu'il connaissait étaient insuffisamment préparées pour devenir des sociétés plus justes. Cependant, il a répété que le pacte est affaire de volonté et même de connaissance, on ne s'engage pas sans savoir. Aussi l'impossibilité ou d'improbabilité d'une convention tient à l'état dans lequel les individus se trouvent et ce qu'ils acceptent. Les sociétés du XVIIIe siècle favorisent encore la satisfaction des appétits particuliers parce que les

325 *Manuscrit de Genève*, II, VI, p. 333
326 *Ibid.*, II, III, p. 318
327 *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième lettre, p. 807

individus se montrent incapables de dépasser leur situation tandis que le pouvoir politique joue de cette incapacité. Il n'est pas de projet réel, la *Polysynodie* demeure une vue de l'esprit, remarquable au demeurant, pour unifier la multitude sociale, autrement que par la force, bien que les hommes sont disposés depuis longtemps à s'engager les uns envers les autres[328]. C'est bien le pouvoir qui freine chez les individus cette propension à s'engager alors qu'il pourrait fonder un État avec de véritables citoyens. Rousseau insiste souvent sur le dosage ou la force que le dirigeant doit exercer sur le peuple pour le retenir de ses excès ou sur la maîtrise qu'il doit s'imposer à lui-même pour ne pas abuser de la puissance qui lui est confiée transitoirement[329]. L'habileté du chef s'observe dans le maniement des forces qui travaille la réunion des hommes en société, Rousseau dirait corrompue, et le jeu des passions à l'œuvre chez celui qui peut ou non refréner ces puissances. Cette habileté n'est pourtant ni la science du législateur ni la légitimité du souverain ni même l'autorité du gouvernement qui organisent la société politique.

Chez un individu coexistent tout autant sa soif de jouir selon ses propres vues que l'utilité de s'engager vis-à-vis de ses congénères. Il faut simplement affermir ce sentiment par l'exercice d'une autorité véritable. Rousseau débusque encore et toujours cette disposition chez l'enfant et montre que la loi naturelle *fait bien les choses*. « Au reste, quand ce devoir de tenir ses engagements ne serait pas affermi dans l'esprit de l'enfant par le poids de son utilité, bientôt le sentiment intérieur commençant à poindre le lui imposerait comme une loi de la conscience »[330]. Pour Rousseau, les facultés naturelles génèrent le mouvement des sentiments et ceux-ci, à l'occasion d'un événement, se manifestent par leur correspondance vis-à-vis d'un ordre préexistant. L'ordre tend à contraindre les actes mais également les intentions de tout individu, il revient à celui qui institue de faire ressortir la propension à suivre droitement l'ordre qui l'environne. Le gouverneur doit ainsi insister pour valoriser la justesse comme la force de ce sentiment car sinon, il risque de n'être pas suivi d'effets. Les intérêts apparents reprennent alors par définition le dessus. Le gouvernement des hommes passe par le respect de l'ordre légitime, et c'est la conscience qui confirme que la loi est respectable.

La conformité du sentiment à un principe est pour Rousseau le signe que les hommes sont disposés au bien-être. A travers son plan éducatif, le bon gouverneur valorise le sentiment afin d'encourager la permanence d'un ordre moral qui satisfait profondément l'individu. La correspondance du sentiment et du devoir conditionne l'unité de l'individu, aussi le précepteur

328 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, Jugement sur le projet de paix, p. 591-594
329 *CS*, IV, V, p. 454
330 *Émile*, II, note, p. 334

veut rendre évident ce qui est souvent masqué par les faux-semblants. L'éducation domestique révèle puis élabore la consistance d'un être fait selon les règles de la nature et qui ne peut bien vivre qu'en suivant les injonctions de ses sentiments. Dans l'ordre conventionnel, le gouvernement juste met en évidence que l'obéissance ne contraint pas les hommes à nier leur liberté.

A contrario un gouvernement qui masque la correspondance entre loi naturelle et loi politique trahit l'aspiration profonde d'un être naturel à vivre dans un ordre politique juste ; ce gouvernement qui tantôt confond tantôt sépare outrageusement les deux ordres s'approprie indûment les droits des individus. Il a été remarqué avec justesse que l'ordre politique repose nécessairement sur l'ordre naturel[331]. Car c'est la loi morale qui dirige profondément et ultimement le comportement des hommes, c'est-à-dire qui peut le mieux les rappeler à l'*ordre* lorsqu'ils ne sont plus que préoccupés par leur jouissance immédiate. La rupture entre les différents ordres est souvent signalée par la brutalité des régimes politiques corrompus alors que la société légitime recherche l'adhésion durable des hommes. D'après Rousseau, c'est justement pourquoi « il faut traiter avec les hommes, il faut connaître les instruments qui donnent prise sur eux ; il faut calculer l'action et la réaction de l'intérêt particulier dans la société civile »[332].

Mais comment nous diriger encore lorsque tant d'hommes s'aveuglent en affichant un intérêt déplacé, « il n'y aurait ni bonté dans nos cœurs ni moralité dans nos actions »[333] ? Il faut compter sur la modification lente de nos comportements qui ont exigé une nouvelle organisation, sociale sans aucun doute, hiérarchisée semble-t-il ! C'est bien parce que les hommes sont devenus des individus sociaux que « la douce voix de la nature n'est plus pour nous un guide infaillible »[334], il faut désormais agir avec un commandement plus ou moins exigeant. Ce dernier tire sa force de cette première concession par laquelle les hommes admettent que le commandement n'est pas celui de la loi naturelle qu'ils pourraient eux-mêmes interpréter. Après cette première concession, capitale, les individus se soumettent aux vues de celui qui a déjà su les convaincre qu'il incarnait le pouvoir véritable ; l'usurpateur recherche à sa manière l'acquiescement du plus grand nombre. Or cette soumission s'opère individuellement au sens où chaque individu se fait fort de reconnaître une autorité temporelle mais lointaine tout en s'imaginant « mettre les forts dans mes

331 « Cela suppose non seulement qu'ils ne soient pas contraints de donner leur consentement, mais qu'ils aient aussi le respect de la parole donnée (...) Ainsi, l'obligation de respecter le pacte a son unique fondement dans la loi naturelle et dans le devoir de tenir ses engagements. Si l'on supprime la loi naturelle, le contrat social, privé de toute sanction morale, n'a plus d'autre garantie que la force. », Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* rééd*,* Paris, Vrin, 1995, p. 159-160

332 *Émile*, IV, p. 543

333 *Manuscrit de Genève*, I, II, p. 283

334 *Ibid.*,

intérêts en partageant avec eux les dépouilles des faibles »[335]. Le pouvoir politique illégitime fait le même calcul et modère seulement force et ruse selon que les individus manifestent ou non des velléités libertaires. Gouverner s'apparente à laisser les individus penser qu'ils peuvent agir selon leur volonté à condition de ne pas dépasser les règles fixées par le dirigeant, et parmi celles-ci ne pas exagérer toutes les inflexions de son cœur[336]. L'ordre politique réside dans l'intériorisation des règles que le prince impose à ses sujets, plus il est habile et moins les individus mettent en doute son autorité. Bien entendu dans un tel gouvernement, celui qui est le plus répandu selon Rousseau, il n'est qu'un mérite : celui de produire le moindre effort pour maintenir la situation en état. Chacun peut néanmoins poursuivre son intérêt et en être suffisamment persuadé pour ne pas y mêler l'ordre politique.

Rousseau prévient du danger politique lorsque est donnée la préférence au sentiment de l'individu. Pour autant c'est bien souvent le sentiment du dirigeant qui crée le désordre politique et celui-ci semble souvent s'ingénier à détruire chez les autres la loi qui règne chez lui. Le discours de Rousseau ne prend tout son sens que si l'on considère qu'une bonne éducation, négative dans un premier temps, met l'individu aux prises avec l'ordre des choses et que dans l'ordre politique « jamais les bonnes lois ne changent la nature des choses, elles ne font que la suivre »[337].

Finalement, il importe de bien balancer les termes d'un discours sur le sentiment de l'individu en politique tant il peut également excuser leur éloignement du siège du pouvoir. Ainsi on pourrait préconiser la constitution de groupes organisés, intermédiaires selon Montesquieu, qui protègent en un certain sens l'individu en déterminant une organisation sociale partielle mais efficace. En revanche ces groupes fortement hiérarchisés ne permettent pas à chaque individu de participer à la direction de la cité, mais bien pire encore pour Rousseau, ils favorisent l'expression outrancière de l'intérêt particulier et reconduisent alors le défaut qu'ils devaient corriger. Le groupe reforme un intérêt particulier : « mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ses associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'État »[338]. La voix de l'individu ne peut plus se manifester dans sa singularité alors que le groupe d'individus va s'accorder sur des critères communs. Pour Rousseau, il ne s'agit plus d'entendre ce que chaque individu pense voire ressent

335 *Manuscrit de Genève*, I, II, p. 285
336 *Ibid.,* I,V, p. 300
337 *Lettre à d'Alembert*, p. 72
338 *CS*, II, III, p. 371

grâce à une procédure neutre d'expression, le vote, mais un rapport de force d'où une position apparemment commune ne vient que conforter une hiérarchie. Dans le groupe se rejoue une petite société sans droit où le plus fort impose un accord. Or ce dernier ne se fait qu'au détriment soit d'autres individus soit d'autres groupes. L'agrégation se réalise non pas à partir de principes unificateurs, comme la liberté et l'égalité, mais contre un autre parti. La constitution d'une association partielle est par nature un processus de division qui corrompt le corps social entièrement. En citant à nouveau Machiavel, Rousseau montre bien que l'art de gouverner implique la prise en compte d'un phénomène récurrent : la dissension. Il vaut mieux pour le fondateur d'une république de faire en sorte que ces divisions ne produisent pas des factions qui seraient alors des ennemies du pouvoir et des facteurs de risque pour l'unité de la Cité. Le recours à l'histoire est pour Rousseau le moyen de montrer que la division est un des maux qui traversent l'unité politique comme une maladie fragilise un corps. La dissension est nous l'avons vu le moment au cours duquel se dégage le ferment politique aussi Rousseau entend que ce mouvement soit essentiellement politique, et jusqu'à un certain point. Lorsque ces groupes s'autonomisent ils finissent par le faire contre l'organisation politique générale et sapent les fondements de l'unité politique.

Dans un cadre dans lequel on ne pourrait se passer de ces associations, l'art consisterait à leur redonner une juste dimension. Rousseau écrit que « s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité » ; c'est au pouvoir d'apprécier l'importance de ce groupe et d'ajuster ses effectifs[339]. A l'instar de Machiavel, Rousseau affirme que lorsque le processus de division est entamé il convient de l'accompagner et donc de terminer la dissolution en cours afin que les rassemblements restants ne pervertissent pas l'unité politique.

Tout l'art d'un gouvernement ne se résume pas à des opérations arithmétiques, toutefois il lui revient d'assurer une police générale afin que des éléments qui tendent à se réunir ne provoquent pas une division profonde soit en dominant d'autres associations soit en les excluant. La légitimité du pouvoir souverain s'acquiert ou se perd lors d'opérations de ce genre, il est impératif de faire preuve de lucidité, d'opportunisme pour mesurer l'importance d'une association au sein de la société générale. En revanche, il n'existe que peu de moyens pour contrer l'expansion d'une *faction.* Le pouvoir cherchera soit la promotion d'autres associations soit la dissolution plus ou moins brutale de celle qui est devenue par trop dominatrice.

339 *CS*, II, III, p. 371

Dans une république ancienne voire antique on retrouve tous les événements qui se sont répétés et qui ont tour à tour fortifié ou affaibli l'unité de la cité, mais l'existence d'associations partielles est pour Rousseau un danger pour la société la mieux formée comme pour le gouvernement le plus efficace.

1.2.3.3 Des intérêts particuliers soumis au plus fort d'entre eux

En reprenant les arguments de Machiavel, Rousseau distingue ce qu'est un régime tel qu'il est de celui qui devrait être. Les républiques où la liberté régnait ont existé mais elles réclament une attention et une implication générale des membres de la société. Sitôt que les dissensions deviennent des divisions, les rapports ne sont plus ceux de l'émulation mais de la confrontation. Or l'augmentation des contentieux entre les particuliers ou entre associations partielles fait naître un climat de défiance. Les éléments de la société se tournent les uns contre les autres ou contre le pouvoir à qui il est reproché de ne pas tenir le pays. Les rapports de force imprègnent la société bien davantage que la liberté n'anime les individus. On pourrait penser que les rassemblements d'hommes les protègent plus qu'ils ne peuvent l'être lorsqu'ils sont seuls mais « l'indépendance qu'on ôte aux hommes se réfugie dans les sociétés, et ces grands corps, livrés à leurs propres impulsions, produisent des chocs plus terribles à proportion que leurs masses l'emportent sur celles des individus »[340]. Rousseau remarque que les sociétés s'imposent en absorbant ce qui faisait la toute-puissance des individus. Et celle-ci est d'autant plus impérieuse que les individus continuent à se rassembler non pour former spontanément une société unitaire et ordonnée mais pour se rassurer sur leur identité ; le pouvoir se définit comme l'institution qui limite les conflits entre associations partielles et autorise les individus à se conserver dans un contexte renouvelé. Les individus ne peuvent plus invoquer leurs anciennes prérogatives car « s'il restait quelques droits aux particuliers...chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique et vaine »[341]. L'alternative est simple : l'union ou la dissolution complète, et là encore, Rousseau thématise l'art politique comme la capacité à accompagner un mouvement jusqu'à son terme. La vie indépendante n'est plus mais l'intégrité des hommes en société doit en reprendre le principe. L'organisation des parties de la société revient au politique car les hommes en ayant perdu leur indépendance ne retrouvent leur liberté et leur sécurité, encore qu'apparentes, que dans une association partielle qui ne sait comment s'inscrire dans le Tout. Ce qui est chez Montesquieu un état n'est pour Rousseau qu'une étape et le plus souvent

340 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, p. 604
341 *CS*, I, VI, p. 361

signe l'entame d'un mouvement de désagrégation de la société. Si Rousseau reconnaît le talent du dirigeant, il n'en conclut pas que le fondement de la Cité s'en trouve dégagé. Le pouvoir n'est pas seulement une force de limitation des antagonismes sociaux, il doit représenter l'autorité avec laquelle le plus grand nombre a contracté. Le droit politique naît d'un « contrat par lequel les parties s'obligent à l'observation des lois qui y sont stipulées et qui forment les liens de leur union »[342]. Comme le note Rousseau, avant même d'examiner les fondements du droit, on admet qu'il existe. Le peuple peut penser jouir tant de la liberté que de sa sûreté, le gouvernement est légitimé par cette obligation. C'est donc à bon droit que le dirigeant empêche les hommes de se comparer jusqu'à se déchirer et pour la même raison, il ne doit pas être à l'initiative des dissensions sociales. Exercer le pouvoir politique c'est éviter « tout ce qui peut inspirer aux différents ordres une défiance et une haine mutuelle par l'opposition de leurs droits et de leurs intérêts »[343] car si dans un premier temps cela renforce son apparente autorité, cela tend surtout à précipiter le désordre et finalement contester l'autorité en place. L'unité de la société est un gage de durée pour la fonction de dirigeant, il a donc tout intérêt à limiter le risque de dissensions, c'est-à-dire établir la justice.

Toute la politique tient là, tout l'art du politique réside dans l'entretien d'un ferment social tout en contenant les dissensions. Néanmoins, la politique moderne selon Rousseau ne peut plus suivre exactement les modèles antiques. Les nombreux exemples qu'il donne de la République romaine ou de Sparte forment le socle d'une politique attendue et voulue, l'illustration historique est stratégique car elle vise à convaincre les contemporains que le devoir-être en politique n'est pas une vue de l'esprit. Les conditions, et Rousseau l'a suffisamment redit, ne sont plus réunies pour recréer ce qui a existé, cela ne veut pas dire que l'histoire est une lecture passive de ce qui a eu lieu mais justement le contraire. Les conditions de la vie des hommes ne cessent de changer et l'on peut s'inspirer de ce qui a eu lieu, laisser se dégager des principes intemporels pour formuler les règles qui définissent une politique actuelle. Or le XVIIIe siècle présente un aspect nouveau des relations entre les hommes, ou si ce n'est radicalement nouveau tout au moins exacerbé au regard des époques précédentes. La question des biens et de la propriété est devenue plus importante à mesure que les conditions générales de l'échange marchand se modifiaient. D'un élément parmi d'autres la propriété est devenue un nœud politique, un domaine à l'aune duquel sont appréciées liberté et sûreté. Et puisque l'histoire a montré tout l'antagonisme entre les richesses et la liberté, on comprend que l'exagération des unes rend la concrétisation de

342 *DOI*, p. 184
343 *Ibid.*, p. 190

l'autre aussi difficile que fondamentale. « Les uns restèrent uniquement soumis aux lois, les autres obéirent bientôt à des maîtres. Les citoyens voulurent garder leur liberté, les sujets ne songèrent qu'à l'ôter à leurs voisins, ne pouvant souffrir que d'autres jouissent d'un bien dont ils ne jouissaient plus eux-mêmes. En un mot, d'un côté furent les richesses et les conquêtes, et de l'autre le bonheur et la vertu »[344]. Cette opposition politique n'a eu de cesse de se répéter dans l'histoire des sociétés si bien que « le progrès de l'inégalité » a suivi un cours non démenti. Pour Rousseau, on observe que « l'établissement de la loi et droit de propriété fut son premier terme ; l'institution de la magistrature le second ; que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire »[345]. La structure sociale repose sur le droit de la propriété et ce n'est pas cela que Rousseau remet en cause car la propriété « est le vrai fondement de la société civile et le vrai garant des engagements des citoyens »[346] ; cependant c'est bien l'inégalité légitimée par les gouvernements qui oblige les individus à vivre selon la loi des plus riches. L'autorité politique est devenue illégitime au fur et à mesure qu'elle s'est octroyée le pouvoir de décider pour les autres et s'est auto légitimée en imposant durablement l'inégalité sociale.

Une société qui repose sur un tel déséquilibre ne peut que s'interroger lorsque les circonstances viennent exagérer encore la situation des riches et des pauvres. Il importe tout autant de mesurer un changement de degré que de se demander jusqu'où est supportable une telle contradiction. Or l'état politique peut changer à raison des circonstances historiques. Rousseau, à la manière empirique de Montesquieu, relève que tous les hommes n'ont pas suivi les mêmes voies, surtout certains se sont obstinés à conserver leur liberté et d'autres se sont livrés à l'enrichissement. Si la propriété est le produit du travail, elle n'est que le prolongement de ce que vaut l'homme dans son environnement, sa puissance, mais dès qu'elle implique le travail des autres et que celui-ci ne fait que croître, alors la propriété est devenue un but en soi et non un moyen d'être libre. L'opposition entre propriété-richesse et liberté tient au développement excessif de l'appétit des hommes. Il ne semble pas que la majorité des hommes aient pu mettre un frein à leur appétit et ils ont corrompu progressivement le fragile équilibre entre ceux qui possédaient le nécessaire et les autres. Le pouvoir représente historiquement la concrétisation d'une impuissance à refréner le goût de jouir du plus grand nombre et il n'est pas contradictoire d'affirmer que seule une minorité d'individus est véritablement riche. En effet, dans ce progrès tous les hommes se sont empressés de nourrir une relation de dépendance car « la domination leur devient plus chère que

344 *DOI*, p. 186
345 *Ibid.*, p. 187
346 *DEP*, p. 263

l'indépendance, et ils consentent à porter les fers pour en pouvoir donner à leur tour »[347]. La liberté doit être voulue, recherchée avec constance ; malgré cela, elle ne présente pas autant d'évidence que la richesse qui affiche, elle, outrageusement ses avantages.

Il est bien difficile de réformer une société si on ne la connaît pas parfaitement et il est tout aussi dangereux de la changer quand on a découvert son fonctionnement. Il n'est pas étonnant que le pouvoir demeure entre les mains de quelques-uns tant « chaque individu ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes lois »[348]. La légitimation du pouvoir est venue entériner une situation politique déjà acceptée, et les institutions qui ont assuré depuis l'exercice du pouvoir ont pérennisé l'organisation sociale.
A la suite de Machiavel, Rousseau admet que l'Église a pris rapidement place au sein du pouvoir temporel car elle a servi d'instrument de légitimation. Invoquer que le divin est en dernier ressort celui qui décide permet de mettre un terme aux inquiétudes des uns et aux revendications des autres ; ce qui vaut pour le changement vaut également pour le statu quo[349]. Indépendamment de ce qui reste pour Rousseau un argument d'autorité, c'est davantage l'institution qui attire sa critique qu'une thématique métaphysique déjà appauvrie. En accompagnant l'essor des échanges marchands l'Église a conforté les déséquilibres politiques. Bien entendu, on ne peut dire pour Rousseau que les institutions ont été des facteurs de croissance pour les échanges qui ont surtout profité d'un bouleversement des conditions économiques pour conserver leurs rapports. Cependant, la non remise en cause des inégalités sociales a eu pour effet de les légitimer.
L'intérêt particulier est l'horizon de l'individu comme d'une société partielle ; si le gouvernement ne tend pas à le dépasser en modérant chaque groupe, il use de facilité mais ne préserve pas pour autant sa propre pérennité. Dans une société bien ordonnée, le bon gouvernement peut être aidé par une institution comme l'Église. Toutefois, « une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles » vise d'emblée le bien public[350]. Cela « suppose du côté des grands modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise »[351]. Autant dire que chaque institution doit agir avec son histoire, ses moyens (discours, éducation) et de concert pour que l'intérêt particulier ne gouverne pas tous les hommes.

347 *DOI*, p. 188
348 *CS*, II, VII, p. 383
349 R. D. Masters, *op. cit.*, p. 365-366
350 *CS*, IV, VIII, p. 468
351 *CS*, II, 11, p. 392

Rousseau n'exige pas une disparition des inégalités sociales car ce serait vouloir refonder une société dont les membres ne sont pas préparés et aller même contre un ordre de la société qui ne rend pas les hommes malheureux. Par contre, l'excès d'inégalités, comme l'abus des positions tenues par les riches, contribue à altérer les liens entre membres de la société. Il n'est pas de demi-mesure en ce domaine, l'altération des liens sociaux conduit à l'affaiblissement de la société. Il est dans l'intérêt de tous que l'intérêt particulier soit modéré.

Rousseau estime que tous les désordres de la cité moderne ont une même origine : l'amour-propre sur-développé et entraîné par les conditions du progrès de la société.

On peut s'interroger sur la capacité d'un gouvernement à dépasser ses propres appétits pour déplacer la frontière de l'intérêt particulier vers ce qui est commun aux membres de la société.

De même, si la société a atteint un stade de corruption avancée et que les hommes se sont déjà trompés, « [le peuple] peut se rendre libre tant qu'il n'est que barbare, mais il ne peut plus quand le ressort civil est usé »[352], pourquoi alors former un projet politique ? Il y a bien chez Rousseau le constat d'une société déliquescente du point de vue moral et politique mais dans le même temps la volonté d'affirmer que le philosophe a un devoir de proposition pour fonder une nouvelle société.

Si le projet devait prendre corps alors il faudrait s'armer de patience ; le temps que les institutions ont pris pour faire courber l'échine des hommes sera au moins aussi nécessaire pour que de nouveaux citoyens se dressent comme membres libres d'une société juste.

Remarquable, le projet politique est indissociable des circonstances qui gouvernent le comportement des hommes car « la liberté, n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité ; plus on le conteste, plus on donne occasion de l'établir par de nouvelles preuves »[353].

Ainsi Rousseau élabore une œuvre politique programmatique en stigmatisant à outrance l'amour-propre comme limite constitutive des sociétés modernes et exhibe à travers l'ordre économique tous les travers de son expansion incontrôlée.

352 *CS*, II, 8, p. 385
353 *Ibid.*, III, 8, p. 414

1.3 Une dernière conversion de l'intérêt : la conception dite économique

1.3.1 L'intérêt signe l'individualisme et la difficile unité politique

1.3.1.1 L'économie, la religion chrétienne et la morale

La critique adressée à l'Église par Rousseau concerne surtout le rôle de l'institution, qu'il s'agisse de son rôle d'adjuvant du pouvoir ou d'éducateur. Dans sa *lettre à Christophe de Beaumont*, le philosophe expose la foi comme une lumière de l'esprit : « ces notions se présentent à nous à mesure que notre esprit se cultive ; qu'aux yeux de tout homme qui a pensé, qui a réfléchi, Dieu se manifeste dans ses ouvrages ; qu'il se révèle aux gens éclairés dans le spectacle de la nature ; qu'il faut, quand on a les yeux ouverts, les fermer pour ne l'y pas voir ; que tout philosophe athée est un raisonneur de mauvaise foi, ou que son orgueil aveugle »[354]. La foi n'est pas remise en cause toutefois c'est le critère de la nature qui la conforte. Et si la foi est manifeste, comme Dieu l'est à travers son œuvre, c'est dans le monde des hommes tel qu'il est, la société doit en montrer la réalisation car « l'essentiel de la religion consiste en pratique ». Aussi il importe pour Rousseau d'examiner comment la religion aide les hommes à mieux se tenir les uns vis-à-vis des autres pour mieux vivre. En effet « la religion considérée comme une relation entre Dieu et l'homme, ne peut aller à la gloire de Dieu que par le bien-être de l'homme »[355], l'enquête sur le rôle de l'Église en cette période d'enrichissement doit nous apprendre comment la morale influe sur la politique, l'organisation de l'institution sur les mœurs et comment les individus se situent par rapport au discours normatif chrétien qui témoigne de la foi ou de l'immoralité des hommes.

Rousseau tient en piètre estime un grand nombre de théologiens, responsables, d'après lui, d'obscurcir la communication entre Dieu et les hommes, et pourtant ces exigences morales et sociales devraient rejoindre la position de ceux qui critiquent l'obsession de la jouissance des biens matériels[356]. C'est surtout de Montesquieu que Rousseau est proche lorsque celui-ci prévient ses lecteurs de sa démarche : « c'est en cherchant à instruire les hommes, que l'on peut pratiquer cette vertu générale qui comprend l'amour de tous. L'homme, cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui

354 *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 952
355 *Ibid.*, p. 969
356 *Ibid.*, p. 940

dérobe »[357]. Dans le cas de Rousseau l'absence de volonté d'instruire est le fait des théologiens, dans le cas de Montesquieu ce sont davantage les despotes qui humilient les individus. En tout état de cause, les hommes d'Église ont laissé faire car ils ne pouvaient plus assujettir les échanges aux principes de la foi. « Les théologiens furent obligés de restreindre leurs principes ; et le commerce, qu'on avait violemment lié avec la mauvaise foi, rentra, pour ainsi dire, dans le sein de la probité »[358]. Pour l'un, l'opposition entre la liberté et la dépendance s'apprécie individuellement alors que pour l'autre la liberté s'entend surtout pour l'ensemble des membres d'une société et la religion doit accompagner la modération des gouvernements[359].

La position de Rousseau aurait dû convenir, au moins partiellement, aux jansénistes du XVIIe siècle voire à certains jésuites, car ils portent à divers degrés des critiques communes sur l'enrichissement. Le premier point concerne des avantages avancés par les tenants du commerce, surtout sa bonne influence sur les mœurs, or il est remarquable que les ouvriers des manufactures et les paysans ne perçoivent guère les changements dans leur vie quotidienne. Comment donc justifier des valeurs chrétiennes universelles lors même qu'une partie éminente d'un pays, celle qui donne l'exemple, suit ses propres valeurs et en fait un style de vie sans même se soucier des conséquences sociales ? Notons cependant que les jansénistes de son siècle ont de moins en moins cette approche austère de l'enrichissement[360]. Et la question de la piété ne semble plus contredire l'aisance matérielle voire l'enrichissement[361]. Nous laisserons de côté ce qui a pu justifier la position adoptée par les jésuites sur un commerce qui leur avait, jusque-là, assuré une puissance temporelle autant que spirituelle car désormais la Congrégation n'est plus aussi puissante que naguère et montre à son corps défendant par où passe le mal.

Le deuxième argument tient à l'oubli de soi ou si l'on préfère à la vanité préférée à l'amour du prochain. L'argent, quel que soit le moyen de le gagner, mène à l'avarice et à l'oubli du message évangélique. « Dans l'état social, le bien de l'un fait nécessairement le mal de l'autre. Ce rapport est dans l'essence de la chose et rien ne saurait le changer »[362]. La richesse est pour Rousseau la conséquence d'un mal qui ronge la société, l'inégalité ne cesse de croître en raison d'un amour-propre non maîtrisé. S'il est bien un mécanisme à l'œuvre, c'est celui de l'appétit de la richesse tant il se déplace toujours vers le point le plus haut. Le commerce international est par ailleurs

357 *EL*, Préface, p. 230
358 *EL*, XXI, 21, p. 641
359 J. Labbens, « le religion dans la modernité selon Montesquieu », *Archives des sciences sociales des religions*, n°89, 1995, p. 9-25
360 N. Lyon-Caen, *La boîte à Perette*, Paris, Albin Michel, 2010, p. 217-279
361 M. Cottret, « Pour une déontologie provisoire : les jansénistes et l'économie des Lumières », *Les Marges des Lumières françaises (1750-1789)*, dir. D. Masseau, Genève, Droz, 2004, p. 111-122
362 *Émile*, II, note, p. 340

un exemple de cet appétit qui ne cesse d'enfler et qui profite à une minorité de nobles et de grands bourgeois européens alors qu'un nombre toujours plus important d'hommes souffrent. Le mouvement n'a atteint ce degré de généralité que parce que tout individu non éduqué « qui s'est une fois accoutumé à préférer sa vie à son devoir, ne tardera guère à lui préférer encore les choses qui rendent la vie facile et agréable »[363]. L'expansion du commerce prend naissance dans une disposition initiale de chaque individu qui cherche immédiatement à satisfaire ses premières représentations.

La richesse ne peut passer pour le Bien absolu tant elle et les moyens qui la favorisent (prêt à intérêt) font l'objet d'une critique constante de l'Église depuis le Moyen Âge, il s'agit avant tout pour les théologiens de critiquer un bien nécessairement transitoire sans pour autant négliger les nouvelles commodités. Les jansénistes ne sont pas tous, loin s'en faut, théologiens aussi l'usure ou le prêt d'argent est pratiqué dans le monde marchand quelle que soit la confession religieuse des commerçants[364]. La richesse est acceptable lorsqu'elle se présente avec son caractère relatif car elle est le fruit du travail d'un être fini, elle peut alors être considérée secondairement comme un maximum : une représentation de tout ce qu'un individu peut produire matériellement avec les moyens mis à disposition par Dieu.

Le rejet porte surtout sur une forme de l'intérêt, la plus insupportable des passions humaines : l'avarice. Cette passion qui ferme le cœur des hommes ne peut bénéficier d'indulgence et doit être combattue avec la plus extrême vigueur. Or a-t-on seulement essayé de saisir ce qu'était le cœur humain ?

Car il « est naturellement dans tous les cœurs de grandes passions en réserve […]. L'avare n'a point proprement de passion qui le domine ; il n'aspire à l'argent que par prévoyance, pour contenter celles qui pourront lui venir »[365]. Si l'avarice montre une dépendance des hommes à l'argent, Rousseau n'en déduit pas la condamnation des passions, davantage celle de la peur du devenir de certains particuliers et de la corruption d'un ordre politique.

L'Église comme les théologiens ont pour mission première la diffusion du message évangélique et chacun selon ses prérogatives recherche l'unité de la communauté des croyants. Chaque geste fait pour soi ou voulu pour soi conduit nécessairement à écarter les autres. Ainsi la richesse finalise le contour du soi mais cette démarche détourne l'individu de ses devoirs vis-à-vis des autres membres de sa communauté. Il est par conséquent inévitable que l'enrichissement

363 *Lettre à Grimm*, OC III, p. 64
364 Tavenaux, *Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris, Vrin, 1977, p. 181-185
365 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, XI, p. 1005

des uns produise non pas seulement un simple changement d'état matériel mais un bouleversement de l'ordre social. La quête de la richesse isole l'individu de la communauté aussi sûrement qu'il retranche une partie des biens de la collectivité. La richesse est tout autant une accumulation de biens qu'une servitude supplémentaire pour ceux qui sont désignés pour participer à l'œuvre d'acquisition. Il faut nécessairement multiplier des moyens de surveillance, de production, de transport et, par là, la pénibilité pour le plus grand nombre quand certains ont décidé de s'enrichir. Autant la pénibilité du travail est reconnue comme un indispensable effort mené sur soi (jansénistes) ou à la gloire du monde créé (jésuites), autant la concurrence entre les hommes est contre-productive pour l'ordre social.

Dans le domaine de l'économie politique, l'opposition entre les ordres est loin d'être systématique et rares sont les théologiens soucieux de critiquer les positions sociales de leur camp respectif. En définitive le sujet du *Second Discours* intéresse peu jésuites et jansénistes. Ce phénomène économique contemporain qui force les rapports entre les hommes, car ceux qui servaient servent encore davantage et ceux qui étaient servis dominent encore plus, n'a que peu d'écho chez des intellectuels en contact avec la bourgeoisie grandissante.

Le Moyen Âge n'offrait pas une telle différence en termes de mode de vie, ce qui ne signifie certainement pas que le pouvoir n'était pas aussi inégalement réparti. Mais les mœurs n'imposaient pas une différenciation aussi exagérée qu'entre le grand bourgeois et le laboureur du XVIIIe siècle. C'est la raison pour laquelle le confort, le luxe représentent des valeurs différenciatrices et séparatrices au sein d'un pays. Et c'est pour cette raison que l'on peut comprendre que le souci immédiat de distinction des uns provoque un sentiment d'humiliation chez les autres. Cette différenciation sociale, dont le motif est la considération, sanctionne une véritable opposition entre groupes et la visibilité d'un groupe dominant par ces mœurs accentue la mise à distance du plus grand nombre dont on souhaite s'extirper.

Ce processus de séparation se reproduit autant de fois que possible car les groupes ne cherchent qu'à faire sécession pour être mieux reconnus.

Ainsi qu'il le répète dans sa lettre à l'archevêque de Paris, Rousseau rejette la faute originelle car elle condamne sûrement là où Dieu ne le fait pas. Il a « montré que tous les vices qu'on impute au cœur humain ne lui sont pas naturels » pour insister sur la responsabilité des individus socialisés[366]. La question d'une réforme des comportements permet de saisir l'hésitation de certains théologiens à acquiescer ou mépriser le travail et surtout son rapport à l'argent[367]. Les

366 *Lettre à Christophe de Beaumont*, p. 936

367 J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, deuxième partie, VI, rééd., Paris, Albin Michel, 1994, p. 382

jésuites et les jansénistes soutiennent le pêché originel mais les jansénistes critiquent l'amour-propre comme la justification rémunératrice de ce qui était jusqu'alors dénié à la cupidité alors que les jésuites des *Mémoires de Trévoux* concèdent un amour-propre légitime dont « l'utilité ne prouve rien en faveur du vice »[368]. L'enrichissement est réduit par les théologiens à la puissance de l'amour-propre et à sa légitimation, par conséquent les jansénistes en font le fondement du mal dans l'homme et la société, les jésuites la marque du mal en l'homme.

La recherche par l'individu de son bien propre, surtout s'il est reconnu comme un bien relatif, n'a pas été condamnée par tous les acteurs de l'institution religieuse. On a trop souvent interprété le protestantisme comme la forme religieuse la plus apte à justifier le capitalisme voire en être l'origine. La conjonction indiscutable des pratiques protestantes et du développement du capitalisme ne signifie pas pour autant que les unes forment la cause exclusive de l'autre. Cette thèse repose surtout sur une interprétation sociologique de la notion de travail à l'époque de la Réforme. Les protestants ont dans le sillage de Luther, et peut-être de Calvin, considéré le travail comme « le devoir s'accomplit dans les affaires temporelles, qu'il constitue l'activité morale la plus haute que l'homme puisse s'assigner ici-bas[...]. Inéluctablement, l'activité quotidienne revêtait ainsi une signification religieuse, d'où ce sens que prend la notion de Beruf », ou encore « d'accomplir dans le monde les devoirs correspondant à la place que l'existence assigne à l'individu dans la société, devoirs qui deviennent ainsi sa « vocation » »[369]. Le capitalisme moderne prend sa source dans l'Europe du Nord mais ne naît pas exclusivement de la société protestante. Par conséquent, il n'est pas fécond d'exagérer l'opposition entre une approche protestante et une critique catholique systématiquement négative de l'enrichissement même si l'on remarque que le discours protestant dominant est plus souvent celui d'une certaine tolérance à l'égard de ceux qui démontrent leurs talents dans le monde des affaires. Ainsi au XVIIIe siècle, il faudrait admettre que tout protestant soit prêt à louer l'enrichissement et tout catholique disposé à le condamner, or Rousseau, qui n'a certes jamais reculé devant un paradoxe, a pu souhaiter « que tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse »[370]. On peut retenir que le protestantisme a vraisemblablement constitué un facteur de développement des échanges en valorisant l'enrichissement comme conséquence du travail mais l'on peut également admettre que les conditions politiques ont eu une influence aussi déterminante. A cet égard les puissances économiques comme l'Angleterre et la Hollande illustrent la possibilité de respecter les pratiques

368 J. Ehrard, *op. cit.*, p. 388
369 Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, La Flèche, Plon, 2003, p. 90
370 *Projet de constitution pour la Corse*, OC III, p. 924

religieuses ou certaines interprétations du rapport de l'homme et de son environnement comme la maîtrise des échanges commerciaux[371]. Montesquieu y a vu surtout une conjonction heureuse entre intérêts politiques et commerciaux[372].

De fait, il n'est pas de finalité individuelle satisfaisante dans l'accumulation des richesses. A ce titre la performance pragmatique des Anglo-Saxons tient aux investissements consentis dans les moyens de production plutôt que dans la simple consommation de biens[373]. Aussi la fin vertueuse réside dans le plaisir de goûter une vie confortable et réglée par le travail ainsi que d'anticiper les besoins à venir. On peut y voir la constitution d'une économie de la prévoyance caractéristique du soin que l'on porte à ce que l'on fait, des suites de ses actes et de la prise en compte de ce que les autres risquent de demander ou d'attendre. Là encore il faut préciser que la finalité consciemment visée est bien relative. Ceux qui souhaitent améliorer leurs conditions de vie et qui apprécient chaque jour de pouvoir agir sur leurs biens matériels en appréhendent toute la mesure. La jouissance n'a pas le caractère monstrueusement infini du désir cupide car les moyens dévolus aux hommes demeurent fixés par Dieu.

L'organisation laborieuse de la société répond alors à la volonté de Dieu et la possibilité qui en découle de la mise à disposition de biens soit immédiatement disponibles (la terre) soit accessibles par la science ou surtout les techniques (industrie, commerce).

Cette position n'est justement pas caractéristique des sociétés protestantes. En effet, un auteur comme Fénelon a pu imaginer une organisation sociale aussi rigoureuse dans laquelle « les lois que nous venons d'établir pour l'agriculture rendront leur vie laborieuse ; et, dans leur abondance, ils n'auront que le nécessaire, parce que nous retrancherons tous les arts qui fournissent le superflu. Cette abondance même sera diminuée par la facilité des mariages et par la grande multiplication des familles. Chaque famille, étant nombreuse et ayant peu de terre, aura besoin de la cultiver par un travail sans relâche. C'est la mollesse et l'oisiveté qui rendent les peuples insolents et rebelles. [...] il ne faut permettre à chaque famille, dans chaque classe, de pouvoir posséder que l'étendue de terre absolument nécessaire pour nourrir le nombre de personnes dont elle sera composée. [...] tous auront des terres, mais chacun en aura fort peu, et sera excité par là à la bien cultiver »[374]. Chacun se doit à son travail ou à ses tâches par obéissance envers Dieu. Les fonctions ou les métiers, car les nobles ne sont pas seuls concernés, forment pourrait-on dire une vocation ; entendons ici une réponse évidente, indiscutable à un

371 *EL*, IX, 1, p. 370
372 *EL*, XX, 6 et 7, p. 589-590
373 Mandeville, *La fable des abeilles*, trad. L. et P. Carrive, Paris, Vrin, rééd. 2010, p. 146-147
374 Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, Livre X, http://www.gutenberg.org/files/30779/30779-h/30779-h.htm#LIVRE_DIXIEME

appel ou à un ordre qui dépasse les hommes. Le travail concrétise la conception que les créatures peuvent avoir de leur place dans l'ordre cosmologique et divin. Chacun se doit de tenir son rang afin que le jugement de Dieu soit en sa faveur. Si le geste premier est une satisfaction personnelle, il correspond pleinement à une glorification de Dieu. Fénelon comme les jansénistes et les protestants conçoit l'œuvre des hommes comme un devoir qui leur permet d'accomplir la volonté de Dieu, l'illustration de la prédestination de ceux qui connaissent déjà leur place. On ne peut à proprement parler au XVIIIe siècle d'un renouveau de la position religieuse rigoriste à propos de l'enrichissement. En revanche on peut remarquer que cette thématique est aménagée en fonction de l'essor du nouveau commerce mondial. Le travail comme valorisation du talent des hommes met en évidence des qualités qui prouvent l'ingéniosité de la créature et tout cela renvoie sans délai à la majesté du Créateur. L'exploitation méthodique des ressources du monde est une saine besogne. La puissance à l'œuvre signale tant les qualités des hommes que la bienveillance divine. Aussi la prospérité ou simplement la recherche du profit peuvent être tenues pour une soumission à l'ordre de la nature voulu par Dieu. La différenciation remarquée plus haut comme dangereuse pour l'unité de la société n'a plus alors le même sens ; le talent est distribué sans qu'il soit nécessaire de chercher la raison d'un déséquilibre entre les hommes. Dieu a choisi et le monde est ce qu'il est. Il ne s'agit pas de changer ce qui est (orgueil) mais de suivre un commandement et d'user d'industrie (besogne) pour saisir les fruits qui sont offerts à l'humanité. Rousseau tenait en haute estime l'œuvre de Fénelon puisque c'est le même *Télémaque* qui devait servir de guide à Émile pour découvrir « les vrais principes du droit politique »[375].

1.3.1.2 L'individu, la foi en la société

Le travail est une valeur qui fonde une société parce qu'elle glorifie le rôle et l'importance de chacun au regard de tous. Pour autant trois types d'activités peuvent être identifiés sans revêtir toujours le même prestige selon les périodes ou les points de vue. L'agriculture, l'artisanat et le commerce constituent les domaines dans lesquels les hommes bien disposés peuvent exprimer tout leur talent et ainsi faire fructifier ce qui leur est confié. La culture des sols et l'économie qui en dérive font l'objet de toutes les attentions et presque de toutes les vertus. Rousseau est certainement un des auteurs les plus attachés à l'agriculture qui représente pour lui une valeur centrale de la politique ; ainsi il ne peut imaginer « l'agriculture sacrifiée au commerce »[376] car c'est l'organisation tout entière de la société qui en pâtirait. Le travail de la terre est légitimé tant

375 *Émile*, V, p. 849
376 *DEP*, p. 259

par la nécessité de sa production, jamais remise en cause, que par sa symbolique biblique. Là encore la terre représente le substrat à partir duquel toute vie est rendue possible. Le laboureur est la figure ancienne mais célébrée de celui qui sait profiter de son art et dont les fruits seront consommés par le plus grand nombre. Bien entendu, il lui revient de jouir de ses biens et de ses profits puisque tous les hommes en bénéficient. En ce sens, les intérêts des hommes sont communs et vitaux, c'est pourquoi Rousseau indique aux Polonais que « le superflu du produit de vos terres […] vous apportera nécessairement plus d'argent que vous n'en avez besoin »[377]. La question de l'intérêt individuel ne se pose pas avec une grande acuité tant les bienfaits sont nécessairement répartis, l'inégalité est pour Rousseau nécessairement modeste car l'agriculteur connaît le prix de son travail : la pénibilité ; l'agriculture est le paradigme de la frugalité dans la société politique, c'est en cela qu'elle constitue le premier des arts[378]. Le laboureur n'incarne pas à lui seul la bonté mais sa fonction le rend vertueux par ses effets, par la capacité à bien vivre seulement avec le nécessaire sans dépendre des autres ou alors de manière mesurée. Le rôle social porte en lui une vertu, celle du partage lors même que l'argent manifeste l'intention première de celui qui vend ce qu'il produit : le profit sans indépendance. Les artisans incarnent au XVIIIe siècle le luxe, non que tous œuvrent pour le décor des hôtels particuliers ou des châteaux, mais ils sont les facteurs de produits dont le caractère nécessaire n'emporte pas immédiatement l'adhésion. A ce titre ils sont tributaires de ceux qui produisent la richesse (propriétaires et laboureurs) et des caprices de ceux qui achètent (nobles ou grands bourgeois). Leur existence dépend d'un certain état de la société, ce qui pour Rousseau présente une limite certaine à leur utilité sociale mais surtout à leur rôle politique[379]. Ils ne peuvent exister par eux-mêmes tant leurs produits se diffusent en raison de l'enrichissement des autres et du développement du luxe. Néanmoins, les artisans représentent la classe sociale qui met en évidence les deux grandes conceptions de l'enrichissement : la libre entreprise et la frugalité. Enfin, les commerçants incarnent l'échange et donc tout autant la distribution de biens nécessaires (blés) que les biens fabriqués par les artisans. L'élément qui les place au milieu du débat sur l'enrichissement tient bien évidemment au maniement de l'argent. Font l'objet de critiques tant le volume financier que la qualité des moyens de paiement (taux d'intérêt, taux de change). Ces trois classes ne peuvent être assimilées à des groupes sociaux homogènes. Montesquieu fait l'éloge du modèle social romain lorsqu'il vante « l'esprit de commerce qui entraîne avec soi celui de la frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de

377 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, XI, p. 1008
378 *Émile*, III, p. 460
379 *Discours sur les sciences et les arts*, Seconde partie, p. 19-20

tranquillité, d'ordre et de règles »[380]. Il faut ici comprendre que c'est le travail qui qualifie positivement un mode de vie et qui l'emporte sur la nature des biens produits. Montesquieu adopte une position morale ancienne, à savoir que toute activité est préférable à l'oisiveté mais il lie nécessairement cette organisation sociale à la démocratie. La frugalité est vertueuse en ce qu'elle est induite par le goût du travail et l'implication personnelle, constante de celui qui vit de sa propre activité. L'association est nette entre le travail et la frugalité d'une part et l'oisiveté et la décadence ou la déchéance de l'autre. Ce qui est vrai du commerce l'est tout autant de la vie politique.

Rousseau récuse justement cette association tant l'augmentation de richesse ne produit sur les hommes qu'une apparente vertu et ne transforme pas réellement une société pervertie par des gens habiles en une société animée par des individus talentueux[381].

Montesquieu décrit une structure sociale tout à fait organisée dans laquelle « quatre classes de gens paient les dettes de l'État »[382] : des propriétaires, des négociants, de l'ensemble laboureurs/artisans et de la classe des rentiers. A la différence de Rousseau, Montesquieu n'établit pas de hiérarchie définitive entre les activités laborieuses et celles qui ne le sont pas, entre les groupes sociaux voire en leur sein, l'équilibre économique et politique provient de la participation proportionnelle de chaque classe et chaque groupe d'individus au fonctionnement de l'État. Ainsi il faut des bras employés aux arts comme à l'agriculture « et si l'on y néglige les arts et qu'on ne s'attache qu'à l'agriculture, le pays ne peut être peuplé »[383]. L'harmonie naît de la croyance de tous en cet ordre et c'est grâce à cette adhésion que l'ordre perdure réellement. A travers cette réflexion, Montesquieu montre que l'intérêt de chaque classe est garanti par la croyance de tous dans l'équilibre des intérêts. Ainsi l'acte de foi est premier, non dans la constitution de ces classes sociales, mais dans le maintien de l'ordre social existant. La conviction que la société a atteint son juste équilibre repose sur une conception conservatrice de la politique et correspond à une position modérée de l'Église : le maintien d'une société répond à un ordre cosmologique. L'ordre ne se change pas, il se perçoit puis doit être accepté sans chercher indéfiniment sa raison d'être. Montesquieu semble dire que l'ordre social et institutionnel garantit l'intérêt de tous même s'il peut parfois choquer l'observateur, quand bien même certains désordres particuliers constituent de véritables injustices.

380 *EL*, V, 6, p. 280
381 *DOI*, p. 189
382 *EL*, XXII, 19, p. 674
383 *EL*, XXII, 15, p. 692

Le XVIIIe siècle est incontestablement une période marquée par l'amélioration notable des conditions de vie d'une partie de la population française, nous utilisons ici le sens contemporain de ce terme. En effet les échanges internationaux des biens mais également la circulation des idées modifient les moyens et les goûts de certains nobles comme ils favorisent l'émergence et entretiennent la puissance toujours grandissante d'une autre classe sociale : la grande bourgeoisie. Montesquieu y voit une loi du commerce moderne et de l'antique imitation sociale : « plus les peuples se communiquent, plus ils changent aisément de manières, parce ce que chacun est plus un spectacle pour un autre ; on voit mieux les singularités des individus »[384]. Les bourgeois surtout affichent un mode de vie ostentatoire et rivalisent en moyens avec la haute noblesse. Les artisans et les laboureurs sont les adjuvants de ce mode de vie alors que la majorité du peuple ne bénéficie pas de cette aisance. Les avis sont partagés quant à la participation de la noblesse au grand commerce, Montesquieu s'y est déclaré peu favorable quand il estime qu'il « est contre l'esprit de la monarchie, que la noblesse y fasse commerce » lors même qu'il admet la nécessité et les bienfaits de ce dernier[385]. Il affirme qu'il y a là un risque important de perturbation de l'ordre social et surtout une cause d'affaiblissement de l'autorité royale. Faire du commerce n'est pas indigne mais l'histoire de la noblesse ne passe pas par ces valeurs marchandes, elle pourrait néanmoins par la dignité qu'elle représente devenir une consécration pour les bourgeois ou commerçants méritants[386]. Ainsi loin de condamner le commerce, Montesquieu circonscrit son aire et définit la catégorie de ses acteurs. C'est bien par l'accroissement des échanges que le milieu social change, forçant les hommes à adapter leurs mœurs. La division du travail rassemble paradoxalement les hommes en nivelant leurs différences comportementales et par là en changeant leur manière de penser. A cet égard, il remarque également que la nouvelle économie exige davantage du peuple, un travail différent, une implication plus importante dans la réalisation de biens et surtout des comportements toujours plus éloignés des besoins fondamentaux de ceux qui caractérisent le « commerce d'économie ». De ces hommes, Montesquieu dit « qu'il fallut subsister ; ils tirèrent leur subsistance de tout l'univers »[387]. De ce point de vue, le luxe reconduit et augmente le rapport de domination entre les hommes mais avec des conséquences néfastes pour le bien public. La satisfaction des goûts de plus en plus excentriques de quelques-uns tend à épuiser une partie du peuple et à le détourner de cette foi nécessaire, nous l'avons vu, à l'unité du pays.

384 *EL*, XIX, 8, p. 560
385 *Ibid.*, XX, 21, p. 598
386 J. Hecht, « Un problème de population active au XVIIIe siècle en France. La querelle de la noblesse commerçante », *Population*, n°2, 1964, p. 267-290
387 *EL.*, XX, 14, p. 589

Montesquieu lie avec force l'esclavage, le luxe et le dépérissement de la société, il en fait même un processus aveugle de délitement social : « Le cri pour l'esclavage est donc le cri du luxe et de la volupté, et non pas celui de l'amour de la félicité publique »[388] . L'esclavage ne peut donc être placé au même niveau que les autres comportements liés à l'excès d'argent. Il est indéniable que « plus il y a d'hommes ensemble, plus ils sont vains et sentent naître en eux l'envie de se signaler par de petites choses. S'ils sont en si grand nombre que la plupart soient inconnus les uns aux autres, l'envie de se distinguer redouble, parce qu'il y a plus d'espérance de réussir. Le luxe donne cette espérance ; chacun prend les marques de la condition qui précède la sienne »[389]. Enfin, comme cela transparaît dans l'argumentaire de Montesquieu, il n'établit pas de différence de nature entre le commerce et le luxe de manière telle qu'une séparation puisse être aisément effectuée car « c'est la nature du commerce de rendre les choses superflues utiles, et donc les utiles nécessaires »[390].

Dans le débat sur le luxe, Montesquieu défend le commerce comme un échange économique bénéfique pour les États modernes. « Il y aurait un luxe solide, fondé, non pas sur le raffinement de la vanité, mais sur celui des besoins réels ; et l'on ne chercherait guère dans les choses que les plaisirs que la nature y a mis »[391]. Dans une société bien ordonnée, le luxe serait l'indice de l'industrie des meilleurs c'est-à-dire de ceux qui ont su répondre aux besoins réels du plus grand nombre. Dans une telle société, le rapport d'adéquation entre ce qui est attendu et ce qui est proposé ne peut être que nécessaire quelle que soit l'apparente superfluité des biens exhibés. Par conséquent, les bons négociants sont ceux qui parviennent à suivre les règles sociales et imposent leur savoir-faire malgré les contraintes économiques ou politiques. Il ne relève pas de la puissance publique de s'occuper dans le détail des modalités d'enrichissement des négociants, c'est là un problème de particuliers. A ce sujet Montesquieu réaffirme que le commerce porte en lui toutes les caractéristiques de la liberté. L'État doit s'assurer que cette dernière est bien effective pour que chacun puisse exprimer ses talents, car « ce qui gêne le commerçant, ne gêne pas pour cela le commerce »[392]. En revanche la superfluité des biens dont raffole une certaine partie de la population peut déclencher la révolte du plus grand nombre. D'un côté le peuple supporte un surcroît de peine et nourrit une envie grandissante pour ce qui est hors de portée, de l'autre une minorité jouit de biens dont l'utilité reste à démontrer. Les dissensions ne sont pas anodines et l'État doit s'assurer de leur juste prise en compte. Ce déséquilibre peut nourrir la

388 *EL,* XV, 9, p. 497
389 *Ibid.*, VII, 1, p. 333
390 *EL*, XX, 23, p. 601
391 *Ibid.*, XIX, 27, p. 581
392 *EL*, XX, 12, p. 593

défiance à l'égard de l'État et donc entraîner une réaction violente contre l'ordre établi. C'est pour cette raison majeure que Montesquieu associe le luxe à une crise sociale possible, mais pas certaine. Le commerce est un bien pour les États, le luxe est une forme dérivée du commerce mais ne présente pas toutes les qualités du premier. L'un encourage les talents, l'autre exaspère les ressentiments. Le commerce fait la puissance des États, le luxe peut les conduire à leur perte. De toute manière, l'État ne peut s'enrichir indéfiniment ni permettre que certains de ses sujets le fassent, sous peine de provoquer l'effondrement de l'ordre social.

Là où Rousseau voit un principe de dégénérescence politique et de misère économique, surtout dans la première partie de son œuvre[393], Montesquieu analyse un indice de la transformation des sociétés et des modes de communication des hommes. Ainsi le luxe n'est pas seulement du commerce mais un repère social et politique qui doit être surveillé tant il offre un point de vue éclairant sur l'ordre de la société et surtout sur la façon dont ce dernier est appréhendé par la population.

On pourrait toutefois s'interroger sur la nature du luxe tant cette question a fait débat au XVIIIe siècle et a pu apparaître comme l'exemple type d'une évolution de l'économie ou le témoin des plus grands déséquilibres sociaux du pays[394]. La littérature illustra cette tension politique avec des clivages aussi excessifs que révélateurs des postures de chacun. Dans un poème qui connut un grand succès, le jeune Voltaire prit fait et cause pour le luxe[395]. Il opposait dénuement, bestialité, au confort et à l'industrie humaine. Le luxe est considéré comme un bien-être produit par le commerce, une modification non superficielle des commodités et par là une marque de progrès de l'humanité. L'intelligence humaine est à l'origine, comprenons l'industrie, et à l'aboutissement, entendons le goût, de la production des biens. Le ton et la posture de Voltaire ont fait l'objet de toutes les remarques possibles, nous préférons retenir qu'il proposait alors le point de vue le plus diamétralement opposé aux thèses dites de la frugalité. Quelques années après ce coup d'éclat, il tempéra ses affirmations en soulignant que si l'enrichissement témoigne du talent des hommes encore faut-il qu'ils soient réellement disposés pour bien agir. Cet argument fait ressortir tant la critique de l'oisiveté que les limites de l'action des individus, Voltaire assimile comme d'autres le travail à la glorification du monde créé et précise que le résultat est abouti s'il présente une véritable utilité[396]. Dès lors la fin du luxe n'est plus seulement

393 *Notes sur « De l'Esprit »*, p. 1128
394 L. Fontaine, « Les imbrications du formel et de l'informel dans la circulation des objets de luxe dans le Paris du XVIIIe siècle », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 42/2008, 49-65
395 Voltaire, *La défense du Mondain, ou Apologie du luxe*, éd. Morize, 1738, V, p. 97-98
396 *Lettres philosophiques*, XXV, p. 159

le plaisir de quelques privilégiés mais une œuvre dirigée vers le plaisir des autres ; la superfluité acquiert un rôle social ! D'une certaine manière le "second Voltaire" ne fait toujours pas la critique du luxe mais relativise sa portée hédoniste. Le luxe n'est désormais qu'une conséquence non essentielle du commerce et puisque celui-ci peut ne pas être, pourquoi donc en faire une question de principe ?!

Cette dernière position n'a bien évidemment pas convaincu les tenants d'une critique radicale du luxe. Rousseau, le premier d'entre eux, rejette l'idée même que le luxe ait une utilité tant son existence témoigne d'une dégradation des mœurs et de la fin d'un État. « De quoi s'agit-il donc précisément dans cette question du luxe ? De savoir lequel importe le plus aux empires d'être brillants et momentanés, ou vertueux et durables. Je dis brillant, mais de quel éclat ? Le goût du faste ne s'associe guère dans les mêmes âmes avec celui de l'honnête. Non, il n'est pas possible que des esprits dégradés par une multitude de soins futiles s'élèvent jamais à rien de grand ; et quand ils en auraient la force, le courage leur manquerait »[397]. Là encore Rousseau signale qu'il ne s'agit pas seulement d'une critique des mœurs mais du symbole de l'ignorance du lien intrinsèque entre morale et politique. En effet, les hommes qui sont incapables de ne vivre qu'avec le nécessaire ne pourront se battre pour la survie de leur État, leur confort prendra toujours le dessus sur le sens du partage et du sacrifice. Inexorablement, les comportements que l'on pourrait qualifier de domestiques deviendront des actes politiques car « le luxe ne saurait régner dans un ordre de citoyens, qu'il ne glisse bientôt dans tous les autres […] Le luxe corrompt tout »[398]. Le luxe est un danger pour un État qui dure, qui se projette comme une unité et non comme un assemblage hétéroclite de groupes sociaux désunis ou d'individus mus par leur appétit. La critique de Rousseau n'est pas si isolée car Mably reprend également des arguments hérités de Cicéron ou Tacite en opposant le luxe à la vertu ; le luxe est préjudiciable à la société tant il révèle l'entretien que chacun fait de son égoïsme. Or cette jouissance immédiate joue en défaveur des échanges nécessaires à l'unité de la société.

Cependant la référence morale est un lieu commun, Montesquieu lui-même a pu déplorer l'influence dommageable de ce type de jouissance sur le cœur des hommes[399]. Aussi Mably a préféré se servir de l'autorité de Cantillon, l'économiste, afin de rendre manifeste le contresens économique de cette politique. Mably souligne ce qu'est le véritable capital, soit la terre et l'industrie mise en œuvre par les hommes pour la rendre fertile. Ces facteurs de richesses sont les véritables piliers de la puissance d'un État. Il n'en est pas de même lorsque chacun cherche à

397 *Discours sur les sciences et les arts*, p. 20
398 *Ibid.*, p. 51
399 *Lettres persanes*, CVI, p. 288

satisfaire un caprice car le plaisir d'un sujet n'est pas celui d'un autre, voire surtout pas celui de l'autre. Et cette seconde économie augmente le coût de production de l'ensemble des biens consommés à cause de la rareté des biens, leur élaboration et leur transport. « Une suite nécessaire du luxe, c'est de rendre la main d'œuvre plus chère ; et puisqu'il augmente le prix des marchandises, il doit nuire au progrès du commerce, dont tout l'art consiste à se procurer un plus grand débit en vendant à meilleur marché. Puisque le luxe détruit le commerce dont il est le fruit, au lieu de chercher par quels moyens on peut l'encourager, ne vaudrait-il pas mieux examiner qu'on ne favorisât que de certains commerces, et qu'on ne les protégeât que jusqu'à un certain point ; car il doit y avoir une certaine proportion entre cette partie du gouvernement et les autres pour concourir toutes les fois à une même fin »[400].

L'argument économique repose sur l'inévitable importation de biens qui ne sont pas nécessairement produits dans le pays où ils sont consommés. Cela ne peut être autrement puisque le caprice est dirigé tant par la rareté que l'originalité du produit. Un objet est d'autant plus convoité que ceux qui nous ressemblent ne peuvent l'obtenir facilement et que ceux dont nous voulons définitivement nous distinguer sont encore plus éloignés de l'obtenir. Le bien luxueux doit donc venir de loin et/ou être rare ; il est opportun économiquement de le faire venir de loin. Mably stigmatise moins la médiocrité morale du système du luxe que la contrainte qui pèse sur les finances publiques. En effet non seulement l'État lui-même passe commande de biens inutiles mais le déficit commercial à lui seul augure bien mal de sa capacité à assurer l'entretien des vrais besoins.

Si l'économie est un cercle, alors ceux qui ne vendent que des biens nécessaires sont voués à s'appauvrir et l'assiette fiscale à s'amoindrir. L'État sera forcé d'augmenter les impôts et éprouvera de plus en plus de difficultés à les recouvrer. Le peuple est condamné à souffrir toujours plus, c'est pour cette raison que l'État doit intervenir et ainsi modifier la circulation des richesses.

Si Mably admet par défaut le luxe, il propose que son progrès soit retardé telle une maladie inévitable. Il imagine qu'imposer un contingentement des entrées, une régulation des flux commerciaux dans leur ensemble permettrait une diminution des maux dus aux échanges. Puisqu'il n'est plus possible d'interrompre les flux commerciaux, il est encore plus nécessaire d'intervenir pour éviter que les biens ne s'écoulent trop facilement dans un sens ou dans l'autre. L'État doit agir sur le débit et par conséquent la quantité des échanges pour maîtriser les équilibres économiques et sociaux du pays.

400 *Principes des négociations, pour servir d'introduction au droit public de l'Europe*, *fondé sur les traités*, Œuvres complètes, VI, XV, Paris, 1795, p. 200-201

A travers ce discours moins critique de l'ordre économique, Mably abandonne l'idée d'une réforme des comportements individuels pour déplacer le contrôle et l'intervention de l'État aux frontières (intérieures et extérieures). La frontière joue le rôle du garrot et autorise un réglage efficace des échanges de biens. Mably ne prétend pas que le procédé est nouveau, il argue que le dispositif doit retrouver sa pleine mesure.

En son temps, Montesquieu a pourtant critiqué le manque de moyens auxquels devaient faire face les douanes mais c'était surtout pour demander que « l'État soit neutre entre sa douane et son commerce » afin que le commerce soit libre[401]. Mably ne souhaite pas que les critiques politiques du luxe soient seulement soutenues par une condamnation morale, bien qu'il estime que le courage a peut-être fait défaut pour prendre les bonnes décisions en ce domaine. Si les hommes de gouvernement n'ont pas su intervenir quand et comme l'exigeait la situation[402], ils doivent désormais agir sur les bons ressorts de l'activité économique pour en juguler les excès.

Rousseau s'est, lui aussi, intéressé à la régulation que l'État pouvait opérer dans un domaine où la morale est insuffisante, la fiscalité peut réussir là où le discours est inaudible. Un des éléments constitutifs de la fiscalité est justement la prise en compte de la nature des biens. Il distingue pour ce faire ce qui est nécessaire et ce qui est superflu. "La taxe de celui qui a du superflu peut aller au besoin jusqu'à la concurrence de tout ce qui excède son nécessaire "[403]. Il revient encore à l'État de définir, et non plus aux moralistes, ce qui est ou non superflu.

1.3.1.3 L'intérêt de la nouvelle économie

Rousseau est tout à fait conscient que la démesure de la richesse est facile à décrier mais tout devient plus délicat lorsqu'il s'agit d'en établir avec exactitude la réalité[404]. La question du luxe ne se réduit pas à la seule identification du superflu, il faut encore analyser les rapports politiques qui découlent des positions sociales de ceux qui possèdent bien plus que ce dont ils ont besoin. Il n'est pas négligeable de se souvenir que Rousseau fut le secrétaire de la femme d'un des quarante fermiers généraux de France, il a pu donc mesurer à la fois ce que signifie l'aisance matérielle et le sens du service de l'État. Le pouvoir discriminant peut certes relever, dans le langage de Rousseau, du gouvernement mais il faut encore disposer d'agents qui soient en position de repérer et distinguer les contribuables selon leur capacité effective de contribution. Il revient à un groupe d'hommes de valeur, grâce à leurs qualités, de discerner « le beau du spécieux, la réalité de l'apparence ». Dans un registre qui pourrait être contradictoire,

401 *EL*, XX, 13, p. 593-594
402 Mably*, op. cit.*, p. 202
403 *DEP*, p. 271
404 *CS*, III, VIII, p. 414

celui du laboureur, Rousseau associe force morale et force physique pour bien signifier que force et vertu sont indissociables et indispensables pour lutter contre les jugements incertains[405]. Le parallèle avec la classe des gardiens de Platon n'est alors pas forcé tant il y a chez Rousseau un véritable danger pour la cité lorsque certains membres de la société peuvent, par leurs mœurs comme la concrétisation marchande de leurs appétits, déformer l'ordre social[406]. Ainsi les agents du fisc doivent pouvoir reconnaître la richesse à travers des critères qui tiennent à un dénombrement de biens ou à des comportements singuliers et contraindre les échanges à partir de points de contrôle. Il s'agit de caractériser ceux qui par leur richesse menacent la société et que l'on pourrait nommer « ennemis intérieurs » et ceux qui profitent de l'excentricité des goûts d'une minorité pour déséquilibrer les rapports entre les citoyens. Ces derniers accentuent encore l'animosité des hommes : en important ce qui ne leur est pas utile, ils deviennent alors les « ennemis de l'extérieur » (négociants).

Les termes ne sont pas de Rousseau, cependant ce dernier lie la faiblesse des mœurs et l'expansion des échanges, l'économie et la politique. L'insistance de Rousseau sur le devoir et le pouvoir des agents du fisc signifie que l'État doit reconnaître les acteurs du déséquilibre social et politique dès qu'ils constituent un enrichissement excessif. Or ce n'est donc pas seulement la richesse qui est dangereuse mais l'usage exclusif de biens sans que le plus grand nombre ne puisse bénéficier de l'accroissement des échanges. La richesse d'un officier supérieur devrait être relativisée au regard de son rôle dans la surveillance des équilibres sociaux (impôts). L'action de l'État doit pour être efficace s'appuyer sur une catégorie d'agents probes et nécessairement avertis des mœurs de leurs concitoyens. Rousseau ne réclame pas une intelligence hors du commun mais fait comprendre que cette capacité de discernement est en elle-même remarquable. A travers cette nouvelle formule de « la méthode des exclusions »[407], Rousseau pose une question aussi stratégique que politique : comment l'État peut-il agir sur le commerce pour déterminer le juste rapport de la politique et de l'économie ? Et il y répond bien en affirmant que cette « opération très importante et très difficile que font tous les jours des multitudes de commis honnêtes gens et qui savent l'arithmétique »[408] est l'action même de l'État, sa puissante et minutieuse enquête qui permet de séparer le nécessaire du superflu, de distinguer ce qui est bon pour le pays de ce qui lui est néfaste, enfin de séparer le citoyen de l'individu uniquement mû par la satisfaction de son intérêt.

405 *Discours sur la vertu des héros*, OC II, p. 1273
406 *République*, VI, 484a-487d, p. 1649-1653
407 Goldschmidt, *op. cit.*, p. 64
408 *DEP*, p. 273

Rousseau voit dans le luxe comme dans le commerce un danger pour la société et le fisc joue un rôle central dans la détection comme dans la correction des déséquilibres qui minent une société. Pour autant la justice du système implique la détermination des critères qui permettent non à un philosophe mais à un commis du gouvernement de savoir quand et comment taxer ou surseoir à la taxation. Le gouvernement lui-même doit-il s'occuper de tels détails et quand bien même, peut-on faire confiance à des agents qui ne peuvent pas tout voir ?

Montesquieu rapporte que lorsque le gouvernement de Colbert s'est mêlé de la qualité des étoffes afin de mieux organiser ce marché et donc de pouvoir retirer quelques profits, il n'a pas su calculer l'ensemble des conséquences qui n'ont pas manqué d'apparaître[409]. Son intervention directe s'est soldée par l'augmentation des prix des biens et une baisse en volume des ventes. Ainsi ce qui devait permettre à l'État de s'enrichir à partir d'un commerce de luxe a produit un effet doublement négatif. L'État a perdu une source de contribution comme la possibilité finale de redistribuer de la richesse d'une part et a provoqué une exagération du caractère luxueux des biens d'autre part. Les étoffes sont devenues encore plus inaccessibles !

Montesquieu en conclut que l'État ne sait analyser un marché dans toute sa complexité et n'a donc pas les moyens véritables pour intervenir à ce niveau. Il ne nie pas pour autant le rôle de l'État mais estime que son efficacité est loin d'être démontrée selon son niveau d'intervention. Sans moyens adaptés, les politiques économiques sont plus dangereuses que bénéfiques pour le pays. « Le négoce par lui-même est très incertain ; et c'est un grand mal d'ajouter une nouvelle incertitude à celle qui est fondée sur la nature de la chose »[410]. Les critères et les équilibres économiques ne sont pas l'œuvre de l'État et son expertise est douteuse en la matière. On objectera qu'il ne faut pas confondre la perturbation d'un marché et une politique fiscale juste et efficace, Montesquieu reconnaît par ailleurs que « la liberté du commerce n'est pas une faculté accordée aux négociants de faire ce qu'ils veulent ; ce serait bien plutôt sa servitude » mais il préfère finalement le dynamisme des négociants à l'interventionnisme arbitraire de l'État[411].

Néanmoins, il ne s'agit pas pour Rousseau d'une simple question de compétence ou d'accès à l'information mais bien d'un rapport de pouvoir. Il n'est pas dans l'intérêt de certains négociants ou de leurs riches clients de laisser l'État regarder de trop près leurs affaires ce qui signifie que tous les échanges ne pourront facilement être observés ; aussi le gouvernement doit se doter des outils et des hommes qui lui permettent de discriminer le nécessaire du superflu comme de révéler ce qui pourrait être dissimulé. L'intervention de l'État doit être précise, elle se manifeste

409 Montesquieu, *Spicilège,* 330, OC II, p. 1309
410 *EL* XXII, 3, p. 654
411 *EL*, XX, 12, p. 593

notamment au moment où les richesses sont constatables (échanges proprement dit) et où leur taxation peut favoriser un équilibre entre les différentes parties de la société. Le gouvernement ne peut agir de manière aléatoire. Il doit connaître les marchés pour identifier ses acteurs et ensuite en suivre l'enrichissement au travers de leurs habitudes. Le niveau de vie se détaille aisément et c'est pour cette raison que des commis peuvent être efficaces. Laissons faire ces esprits méthodiques et rigoureux qui ne s'embarrassent pas de considérations théoriques, l'État devient alors cette entité qui sait par où les flux commerciaux et financiers transitent ainsi que ceux qui en bénéficient largement. Les mêmes agents ponctionnent par la suite les surplus de richesses pour combler les déficits et permettre, en redistribuant le produit des prélèvements, d'apaiser les souffrances des démunis.

L'enrichissement est un problème politique, depuis longtemps. Déjà Aristote définissait les différents usages d'un bien en fonction de sa finalité, de son utilisation immédiate jusqu'à son échange. Il opposait l'administration familiale à la chrématistique. « C'est que, d'un côté, il semble que toute richesse ait une limite, alors que, d'un autre côté, nous voyons le contraire se produire dans les faits, car tous ceux qui pratiquent la chrématistique augmentent sans limite leurs avoirs en argent »[412]. Montesquieu avait très certainement le texte sous les yeux lorsqu'il s'est agi de porter un jugement sur l'économie du XVIIIe siècle[413]. Dans un registre proprement libéral Turgot relève, sans s'en alarmer, cet excès de la pratique du prêt à intérêt : « qu'on connaît à Paris sous le nom de prêt à la petite semaine...Les emprunteurs ne se plaignent pas des conditions de ce prêt sans lequel ils ne pourraient faire ce commerce qui les fait vivre, et les prêteurs ne s'enrichissent pas beaucoup parce que ce prix exhorbitant n'est guère que la compensation du risque que court le capital »[414]. Le développement du commerce comme l'exagération des différences entre les modes de vie conduisent à s'interroger tant sur la puissance de l'État, et nous avons vu également le rôle de l'Église et des théologiens, que sur l'influence réelle du luxe. Ce dernier est-il l'origine de l'affaiblissement de l'État ?

L'enrichissement de certains particuliers provoque sans aucun doute une modification des équilibres économiques. La conjugaison du déficit de la balance commerciale, de l'augmentation des impôts et l'appauvrissement des travailleurs entraîne un état de crise. Mais la crise n'est pas fatale pour tous les États, d'après Montesquieu, sauf quand l'incapacité de l'État à assumer les

412 Aristote, *Politiques,* I, 9, 1257-b, l. 30-35, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 118

413 "Je fus étonné, à n'en pas revenir, qu'en lisant la *Politique* d'Aristote, je trouvai tous les principes des théologiens sur l'usure, mot pour mot. Je croyais qu'ils les y avaient mis", *Mes Pensées,* n° 2154, p. 1470

414 Turgot, *Mémoire sur les prêts d'argent*, Œuvres complètes, III, éd. Schelle, Paris, Alcan, 1923, p. 262

dépenses qui lui incombent est conjuguée à l'augmentation continue des contributions ; la dette publique ne cesse de croître et la révolte n'est pas très loin. Cette description d'un État décadent renforce l'analyse socio-économique de Montesquieu car s'il est déjà difficile de distinguer le luxe du commerce tant ce dernier dépend des mœurs et des manières des hommes, l'action de l'État est plus ardue en matière d'échanges internationaux. L'opposition entre le nécessaire et le superflu, entre les riches et les pauvres est déjà à l'œuvre dans le commerce international sans qu'il soit possible d'en changer les termes. Bien entendu, il importe de remarquer la fragilité d'un système d'échanges dans lequel transitent idées, biens, et d'imposer un frein, mais il importe davantage de déterminer jusqu'où un déficit est acceptable et à partir de quel seuil la dette globale de l'État devient insupportable. Là encore les critères doivent manifester un véritable jugement de valeur, la condamnation a priori est inefficace et peut-être inutile.

Mably ne dit pas autre chose quand il estime que se débarrasser du luxe est devenu une tâche impossible mais insiste sur le développement de la puissance des manufactures françaises[415]. Ces dernières doivent produire et vendre ce qui flatte le goût du public afin de contrecarrer l'influence étrangère. Il revient à des entreprises nationales de satisfaire les attentes des nobles et des grands bourgeois français si l'on souhaite que les travailleurs de ce pays aient de quoi vivre dignement. Ainsi non seulement il faut limiter le montant des importations mais aider les exportations afin de retrouver un équilibre de la balance commerciale. Il est par ailleurs intéressant d'observer que Mably qui a si souvent été caricaturé comme moraliste a aligné sa position sur celle de Montesquieu à la fin de sa vie. En effet, il lui est apparu que le désordre social devait être corrigé par l'État et non seulement par des idées ou des principes. Il est devenu impérieux de trouver les moyens adaptés à la restauration de l'équilibre de la balance commerciale comme la réduction de la dette publique. L'acceptation du luxe ou plus exactement sa minoration n'a de sens que si l'on dépasse le point de vue du particulier pour apprécier la puissance de l'État. Il importe au plus haut point que l'État tienne son rang dans le concert des nations. La faiblesse de l'État provient vraisemblablement du comportement de ses sujets et de leurs appétits fantasques ou excessifs mais il revient à l'État d'entretenir sa puissance en soutenant un effort de production pour suivre les comportements plutôt que de les contraindre. L'État s'affaiblira inévitablement dans une démarche moralisante tant l'économie est liée aux mœurs alors qu'il peut développer sa puissance en encourageant les manufactures comme toutes les forces productives du pays. Il ne s'agit désormais plus de redoubler la lutte sociale et économique au sein du pays. Perdre des moyens étatiques sur le contrôle des actes des

415 *Observations sur l'histoire de la France*, p. 519-521

particuliers et subir la loi de la puissance commerciale des voisins représentent un écueil politique double. Parce que les mœurs dictent à l'État certaines obligations, il faut que ce dernier en tienne compte s'il veut perdurer. L'accompagnement des forces productives plutôt que la censure des particuliers contribue à la régénération de l'État. Nous comprenons mieux l'épuisement de la critique du luxe comme celle des manières de la cour tout au long du XVIIIe siècle. A l'instar de Mably la comparaison entre les États rend vains le contrôle de la consommation des particuliers et leur caractérisation. On ne peut affirmer qu'il y ait un transfert de vocabulaire de la morale vers l'économie mais on peut souligner le rôle de cette dernière en politique. Le droit lui-même s'en trouve transformé. A partir de cette période, le droit public ne peut plus ignorer les échanges économiques[416].

Les philosophes concèdent que le comportement des individus est difficile à maîtriser et qu'il est plus utile à un État de faire avec plutôt que d'aller contre. En effet la division de la société n'est pas forcément en vue lors même que les tensions révèlent des déséquilibres importants. Pour autant si un gouvernement veut modifier cet état de fait par une réforme institutionnelle et se donner des moyens d'action supplémentaires, il est souhaitable pour l'ordre public comme pour la puissance de l'État qu'il n'aille pas contre les passions des hommes.

On retrouve là le schème de Mandeville, sa fable permet même de radicaliser un jugement sur les mœurs entrevu chez les moralistes. « Les plus grandes canailles de toute la multitude ont contribué au bien commun. Voici quel art de l'État, qui savait conserver un tout dont chaque partie se plaignait »[417]. Or cette fois il importe de décrire précisément le désordre des mœurs pour souligner toute la vigueur d'un État qui encourage ces tendances conflictuelles afin de préserver son unité. Ce sont tous ces vices, des plus médiocres aux plus condamnables moralement, qui favorisent le travail du plus grand nombre. Mandeville use du paradoxe pour moquer la tempérance qui n'aboutit qu'à l'ivrognerie et souligner que c'est l'orgueil qui nourrit les hommes. C'est l'excès des passions qui, contrôlé, c'est-à-dire conforté, assure la pérennité d'un ordre réellement politique. L'auteur anglais définit la politique comme l'entretien durable des antagonismes des hommes ; le commerce étant devenu le paradigme des échanges sociaux, c'est de l'extension de l'économie domestique et de sa généralisation que l'État tire sa puissance. Certes les formules de Montesquieu ne sont pas aussi définitives. « L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, et de

416 H. E. Bodecker, P. Friedmann, *Gabriel Bonnot de Mably, textes politiques, 1751-1783*, Paris, L'Harmattan, Coll. Anthropologie du monde occidental, 2008, p. 282

417 *La fable des abeilles,* p. 33

l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, et qu'on peut les négliger pour ceux des autres »[418]. L'exclusion a priori des vertus des hommes de la question de leur direction politique n'obère pas l'obtention de la paix civile. Et Mably, loin de suivre pas à pas l'analyse, même après son expérience ministérielle, reconnaît que le jugement de Mandeville résume bien l'état d'esprit des gouvernants et de ceux qui font le droit.

Montesquieu a vraisemblablement repris des éléments de l'ouvrage de Mandeville dès les *Lettres persanes* et a, peu à peu, fait de ce schème moral voire de psychologie économique un schème politique[419]. C'est ce dernier qu'a particulièrement retenu Mably. L'idée force est bien celle d'une puissance étatique durable et qui pour cela doit composer avec les mœurs et si nécessaire, avec le peu de vertu des citoyens. Il ne s'agit pas de faire l'apologie du vice dans un tel raisonnement mais d'accepter un gouvernement indifférent aux détails des pratiques individuelles.

Montesquieu a conservé l'idée de l'utilité du vice, qui n'a plus le sens moral qu'il pouvait avoir quelques années auparavant, et surtout classe les régimes politiques en fonction des mœurs. Ainsi à une typologie des gouvernements correspond une typologie de comportements. Chez Montesquieu, on trouve tout au long de ses analyses une insistance toute particulière sur l'accord entre le régime politique d'un pays et l'état des mœurs de ses habitants. L'explication dernière de la longévité et de la puissance d'un État se trouve dans cet accord profond entre les hommes et leur organisation politique car « l'honneur faux est aussi utile au public, que le vrai le serait aux particuliers qui pourraient l'avoir »[420]. Par conséquent, il n'est pas envisageable de réduire cette pluralité de comportements à un seul mode vie, et certainement pas le plus vertueux, adopté par le plus grand nombre, pas plus qu'il n'est raisonnable de penser que les hommes peuvent oublier leur propre intérêt.

Les gouvernements se forment à partir d'un peuple et confortent leur puissance, c'est-à-dire leur autorité à partir de cet accord. L'État s'impose à ses membres ainsi qu'aux autres États grâce à la légitimité qu'il retire de cet accord politique fondamental. L'unité du peuple et de l'État, voilà une formule que n'aurait pu désavouer Rousseau mais à la différence de Montesquieu, il préconise une décision pour transformer ce qui est en ce qui est souhaitable. Surtout, Rousseau distingue le bon et juste régime de ceux qui se servent des passions des hommes et qui, il est vrai, génèrent « mille cas où c'est un acte de justice de nuire à son prochain, au lieu que toute action juste a nécessairement pour règle la plus grande utilité commune »[421].

418 *EL*, XX, 2, p. 586
419 J. Ehrard, *op. cit.*, p. 378-379
420 *EL*, III, 7, p. 257
421 *Manuscrit de Genève*, p. 330

La subversion du terme de justice réclame un effort aussi violent que contraire pour surmonter la tension qui traverse la volonté, même lorsque celle-ci est celle du plus grand nombre. Le gouvernement juste doit contraindre les hommes à retrouver leur véritable intérêt à vivre politiquement c'est-à-dire sans se tromper réciproquement, en jouant sur les illusions blessantes de l'amour-propre. Lorsque Rousseau affirme du citoyen « qu'on le forcera d'être libre », il signifie que son engagement au profit du corps social le délivre « de toute dépendance personnelle »[422]. A ce propos on peut bien dire que la liberté requiert l'exercice d'une force coercitive, néanmoins il n'est pas question d'une police extérieure (forme du gouvernement) mais de l'utilisation de la sensibilité des hommes et de la conviction qu'ils ont de conserver cette posture pour leur propre bien. Il s'agit de les diriger avec intelligence, c'est-à-dire en instruisant des êtres sensibles sur la nature véritable de leur avantage. Sans jamais oublier que les hommes visent leur intérêt, qu'ils sont rétifs au changement, il est d'excellente administration politique que de les conduire patiemment à faire corps avec l'État[423].

Si tous les penseurs du XVIIIe siècle ont lu Mandeville, tous n'en ont pas tiré les mêmes conclusions politiques. Là où Montesquieu expose une multitude irréductible de comportements et corrèle la puissance d'un État à sa légitimité sociale, Rousseau insiste radicalement sur le moyen unique de rassembler les hommes, bien qu'il reconnaisse que « chaque peuple renferme en lui quelque cause qui...rend sa législation propre à lui seul »[424]. L'État adopte une multiplicité de formes chez Montesquieu, alors que Rousseau ne s'exprime que sur le seul qu'il juge abouti et véritable, le gouvernement républicain.

Rousseau rétrograde l'intérêt économique au rang d'enjeu régional, celui des échanges entre particuliers, et fait de ce problème social et politique un point secondaire au regard de l'impératif politique : régler le jugement ou plutôt l'opinion que l'on se fait du beau moral[425]. Nous avons vu que la position de Mably, même si elle évolue vers une moindre intransigeance concernant l'activité économique, se situe à mi-chemin de celle de Montesquieu et de Rousseau.

422 *CS*, I, VI, p. 364

423 « Le gouvernement, dès lors, n'est pas seulement organe exécutif, mais également force directive, dans la mesure où il doit orienter la conduite des sujets de telle sorte qu'elle ne ruine pas les fondements de l'association civile. Si, sur le plan du droit, le gouvernement n'existe que par commission du souverain, il lui revient, sur le plan pratique, d'assurer la priorité réelle de l'intérêt commun et d'agir selon ce que devrait vouloir le peuple en tant que souverain, mais qu'il ne veut pas nécessairement en tant que sujets », M. Senellart, « Censure et estime publique chez Rousseau », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, Tome 13, Strasbourg, 2002, p. 89-90

424 *CS*, II, XI, p. 393

425 *CS*, IV, VII, p. 458

1.3.2 L'intérêt nécessairement économique

1.3.2.1 Juguler la concurrence

Au travers des questions interventionnistes de l'État dans l'économie se joue une démarche essentiellement politique. Dirige-t-on les hommes dans leur activité d'échange comme on a pu le proposer de manière plus large en politique, ou ne peut-on que laisser-faire ? Deux grandes modalités constituent l'art de gouverner. La première d'entre elles, où le prince essaie de « composer les intérêts des agents pour le bénéfice du royaume », l'autre, moderne, qui pourrait être qualifiée de « régulation spontanée » ou « d'automatisme de composition »[426]. Quelle que soit la formule utilisée, l'idée est celle de l'utilisation opportune d'un équilibre des marchés de biens. La tentative de Rousseau de soumettre l'économie au politique a certainement dû paraître à ses contemporains très excessive tant l'évidence de la nouvelle économie permettait au politique d'utiliser plusieurs voies pour exprimer sa domination, mais lui-même s'est exprimé au sujet du schème de Mandeville. En effet, il estime que la socialisation ou l'urbanité ne provient pas de la concurrence économique mais découle avec d'autres valeurs de la pitié[427]. Aussi on comprend que Rousseau n'ait pu être considéré comme un économiste ou un penseur influent dans ce domaine.

Au début du XVIIIe siècle, un des auteurs de référence dans la conduite des affaires de l'État, Boisguilbert, a résumé le nécessaire contrôle politique des individus dans une formule aux accents jansénistes. « Tous les hommes s'entretiennent nuit et jour par leur intérêt particulier » est une transcription économique et politique de l'obsession de l'amour-propre déjà stigmatisée par les moralistes[428]. Si chaque individu perçoit que ses affaires ne peuvent s'épanouir qu'en participant à une « chaîne d'opulence », c'est-à-dire, en satisfaisant d'autres intérêts, il ne cherchera pourtant pas spontanément cette harmonie.

Dans la mesure où l'on ne peut rien attendre de chaque particulier dont la quête est irrémédiablement celle de son auto-satisfaction, l'État est la seule autorité qui puisse intervenir pour que chacun reste à sa place. Dans l'esprit des premiers économistes, appelés mercantilistes, l'État ne se manifeste qu'en bordure de marché. La lutte contre la fraude, l'empêchement de

426 C. Lazzeri, *op. cit.*, p. 191
427 *DOI*, p. 154
428 Boisguilbert, *Dissertation de la nature des richesses et des tributs*, 1707, éd. J. Hecht, Paris, INED, 1966, p. 991

monopole, voilà bien des activités qui relèvent de l'État comme l'a affirmé Vincent de Gournay[429]. Partout il s'agit de faire naître ou renaître « une égale nécessité de vendre ou d'acheter dans toutes sortes de trafics ».

Le marché concurrentiel devient ce lieu abstrait où se réalise un équilibre entre les échanges et un lieu concret où les hommes cherchent leur satisfaction. Ainsi les cadres politiques n'apparaissent guère décisifs ou à tout le moins n'offrent pas cet espace nouveau dans lequel les hommes peuvent librement s'exprimer. C'est à partir de cette fiction d'un monde politique immuable que s'élabore une nouvelle organisation humaine très mouvante : l'économie. Vincent de Gournay précise que le commerce est « fondé autant sur les fantaisies que sur les besoins qui changent continuellement »[430]. L'économie s'institue en tant que sous-ensemble politique qui ne dit pas toujours son nom selon celui qui s'exprime sur des questions générales, « science du commerce », ou sur des questions particulières.

Les intérêts particuliers se dissipent dans l'échange libre du « désir de profit ». Ne prenons pas cette formule de Boisguilbert comme un jugement moral car elle représente un des premiers principes du nouveau monde intra-politique. L'espace public de l'échange marchand est un lieu inouï d'expression des intérêts particuliers en ce qu'il accorde quasi inévitablement un appétit à une jouissance par l'acquisition d'un bien. La concurrence ou égalité dynamique entre les hommes produit une contrainte anonyme sur chaque agent et tient lieu de substitut à l'amour-propre éclairé. Elle constitue un principe externe de limitation de l'intérêt de l'agent en le réalisant et forme un analogue de la Raison en permettant une prise en charge réglée de l'intérêt de chacun. Cette composition des intérêts se joue malgré la perception qu'ont les agents eux-mêmes de leur désir. La concurrence du marché fait la loi des désirs particuliers en les organisant sans leur accord exprès mais pour le bien public. La puissance publique a donc pour rôle très concret d'assurer la libre concurrence. Dès lors que cette dernière est rendue possible par la surveillance des marchés et la sanction des fraudeurs, l'équilibre s'effectue de lui-même.

Il n'est pas demandé à l'État d'intervenir directement, à la manière de Colbert, mais de laisser les prix comme les flux de biens trouver leurs justes proportions. « C'est la concurrence qui met un prix juste aux marchandises, et qui établit les vrais rapports entre elles »[431]. Les lois de l'échange s'instaurent d'elles-mêmes et l'équilibre se forme avec la nature fluctuante des choses. La fixité de la constitution de l'État explique que les règlements publics ne sont pas faits pour suivre le

429 C. Larrère, *L'Invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie,* IV, Paris, PUF, Coll. Léviathan, 1992, p. 148

430 Vincent de Gournay, *Traités sur le commerce de Josiah Child avec les Remarques inédites de Vincent de Gournay*, rééd. T. Tsuda, Tokyo, Kinokuniya, 1983, p. 191

431 *EL*, XX, 9, p. 591

cours des échanges. En revanche, la stabilité qu'ils apportent à l'organisation sociale est de nature à donner des points de repère aux négociants et rassurer les commerçants. Le maximum de liberté laissée aux négociants doit accroître la puissance de l'État et changer en retour ses rapports avec les autres États, la liberté commerciale est affirmée au XVIIIe siècle par certains comme le véritable levier de la puissance de l'État. De même, les hommes seront d'autant plus libres et leurs désirs d'autant mieux régulés par la concurrence que l'État pourra intervenir en cas de danger grave pour la liberté et l'égalité de ses agents.

Nous avons vu que la conception nouvelle de l'économie n'est pas initialement un mouvement en capacité d'arraisonner la politique. Mais ce nouveau champ pratique adopte un vocabulaire tant moral que politique pour justifier de son importance théorique. Les polémiques sur le luxe mais également sur le blé préparent par leur ampleur et l'acrimonie de leur ton une autonomisation de l'économie c'est-à-dire un nouveau champ de compétence, un nouvel espace du pouvoir. C'est à partir de ce moment que l'on peut distinguer le sens du libéralisme ; le jeu des agents économiques doit être libre et l'État doit garantir cette liberté. La terminologie achat/vente utilisée encore par Boisguilbert est peu à peu remplacée par une nouvelle formule plus scientifique, l'offre et la demande. Turgot participe au renouveau sémantique et s'emploie à suivre cette « science du commerce » que Vincent de Gournay avait si bien mise en évidence, et qui fait « reconnaître ces lois uniques et primitives, fondées sur la nature même, par lesquelles toutes les valeurs existant dans le commerce se balancent entre elles et se fixent à une valeur déterminée, comme les corps abandonnés à leur propre pesanteur s'arrangent d'eux-mêmes suivant l'ordre de leur gravité spécifique »[432]. La gestion des affaires publiques rend impérative la juste compréhension d'un équilibre des forces et des flux. L'utilisation de modèles tirés de la physique pour rendre compte des échanges est aussi pertinente en terme scientifique que politique, il s'agit de convaincre de la compétence politique des économistes. La science permet d'ailleurs de mieux percevoir les limites de l'intervention des hommes et des institutions : « je sais bien que tous les achats et les ventes sont toujours au pair à la longue...cette proposition évidente dans le principe est susceptible dans le fait de limitations. Tout est à niveau, mais rien n'y est, pas même la mer »[433]. Les modèles physiques, notamment hydrauliques, rendent compte de la structure complexe de la « science du commerce » et des rapports qui se jouent sans l'intervention directe des pouvoirs publics. L'observation de déséquilibres voire de fortes

432 « Éloge Vincent de Gournay », *Œuvres complètes*, I, p. 597

433 *Lettre de Turgot à Dupont de Nemours* du 20 février 1766, citée par J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe-XVIIIe siècle),* Paris, EHESS, 1992, p. 240

inégalités dans certains secteurs à des moments précis ne remet pas en cause l'appréciation que l'on peut porter sur un système et à plus forte raison si l'on tient compte du facteur temps, la machine complexe agit selon ses propres lois[434]. L'intervention qui ne présente aucune nécessité introduit plus de désordre que de bienfaits, le mouvement ne peut être modifié que précisément et toujours ponctuellement.

A l'instar de la nature, l'homme d'État doit laisser agir les éléments moteurs de l'économie sans en gêner le mouvement. Il peut, et même doit selon les circonstances, retirer les éléments ou institutions qui perturbent le cours que l'on peut qualifier de naturel du système des échanges. Ainsi faut-il comprendre la suppression des jurandes par le même Turgot lorsqu'il a pu mettre en œuvre ses idées. L'institution moyenâgeuse établissait les prix comme elle forçait les rapports entre l'offre et la demande. Dans la mesure où elle maîtrisait le recrutement, l'organisation des métiers mais également leurs produits, elle ne pouvait que biaiser le marché lui-même. Toutefois, l'intervention de Turgot est de nature politique car l'organisation des métiers traduisait un ordre social particulièrement efficace pour contrôler une partie de la population[435]. Les jurandes représentaient le type même d'artifice qui ne cesse d'obstruer le fonctionnement harmonieux d'un marché aussi cette mesure de police inutile devait pouvoir être supprimer afin que le marché du travail et les prix trouvent leur véritable équilibre. Pour le baron de l'Aulne, mais également pour les physiocrates, une réforme s'imposait, la fluidification du système économique est à proprement parler une « régénération du royaume »[436].

Néanmoins, nous pourrions remarquer avec Galiani que la suppression de cet artifice n'est ni une évidence économique ni une décision politique simple, en témoigne la question des *bleds*. « Le blé peut être regardé comme une production du sol, et sous cette vue il appartient au commerce et à la législation économique. Ensuite il peut et doit être en même temps regardé comme la matière de première nécessité et le premier soin dans l'ordre civil des sociétés, et sous ce point de vue, il appartient à la politique, et à la raison d'État »[437]. L'échec de cette décision historique montre le lien organique entre économie et politique. Ce qu'il faut bien nommer la libéralisation de certains marchés était en soi inquiétante du point de vue politique, la désorganisation des métiers pouvait se transformer en trouble de l'ordre public. La concrétisation par la suppression des jurandes d'une politique qui ne dit pas son nom ne peut conduire qu'à l'échec tant les résistances au pouvoir sont significatives et signifiantes. « M. Turgot a porté le coup fatal aux

434 Turgot, *Réflexions sur la formation et...*cité par Perrot, *op. cit*., p. 240

435 A. Thillay, *Le Faubourg Saint-Antoine et « ses faux ouvriers » : la liberté du travail à Paris au XVIIe et XVIIIe siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2002, p. 34-37

436 Turgot, *Œuvres complètes*, V, p. 159

437 Galiani, *Dialogues sur le commerce des blés*, rééd. Paris, Fayard, 1984, p. 33-34

manufactures de la France. Les habiles artistes en partie sortiront, d'autres se négligeront, et au lieu d'établir l'émulation, il aura cassé tous les ressorts vrais du cœur de l'homme »[438]. La critique de Galiani porte sur l'idée d'une auto administration de la société marchande. Qu'une institution disparaisse et alors resurgissent tous les comportements qui l'ont rendue, malgré ses défauts, nécessaire pendant si longtemps. Le contrôle des échanges s'amenuise et les passions individuelles s'exacerbent, les jurandes n'ont de mérite que parce qu'elles canalisent les désirs des hommes pendant l'instruction du métier et par l'impossibilité de changer les conditions de la fixation des prix. Elles exercent un double contrôle sur l'appétit des vendeurs en les domestiquant tout au long de leur formation et sur le marché lui-même en appréciant la qualité et les quantités de biens disponibles. La position de Galiani n'est pas éloignée à ce sujet de celle de Montesquieu pour qui les jurandes comme les corps intermédiaires en général ont pour office de tempérer les passions selon les domaines ou circonstances dans lesquelles elles interviennent. L'économie n'est pas pour Montesquieu et Galiani une science de la nature, mais relève bien de l'art politique. Agir dans l'économie d'un pays est un acte de gouvernement.

Sur la suppression des jurandes, Diderot n'a pas le même point de vue que Galiani. S'il se prononce en faveur de la mesure prise par Turgot c'est moins sur le principe de la libéralisation que sur son opportunité dans le domaine invoqué. Dans la note jointe à un courrier envoyé, mais perdu, à Galiani, Diderot fait appel à un autre critère de jugement : l'expérience. Il rappelle à ce propos que son père était artisan et qu'il a pu observer par lui-même le fonctionnement de ces jurandes. Diderot indique que le manque d'efficacité économique était patent, l'incurie morale remarquable lors même que leur pouvoir coercitif était incontestable[439].

Ce faisant, Diderot délie l'efficacité politique et économique du jugement moral. Dans ses propos il ne fait guère de doute que l'argument de Galiani est une condamnation avant d'être une position politique. En fait, les jurandes représentent une institution qui n'a plus de raison d'être, une contrainte devenue inutile. Le monopole de contrôle qu'exerce une minorité de marchands sur leurs pairs ne démontre pas sa fécondité en économie mais assure sans doute une rente à ceux qui détiennent les moyens de fixer la valeur des échanges ; la question des jurandes est de nature politique. Si l'on en juge par le cours de l'histoire, on ne peut que constater que c'est justement cette décision qui a précipité la chute du gouvernement de Turgot. Les intérêts puissants liés aux jurandes se sont imposés aux réformes audacieuses d'un gouvernement et pourrait-on dire à l'intérêt commun.

438 Galiani, *Correspondance*, Lettre CDXLIX à Mme d'Épinay du 13 avril 1776, V, 1997, p. 71
439 Diderot, *Correspondance*, T XIV, éd. J. Varloot, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 190-192

L'approche scientifique de Turgot, pas plus que l'opportunité de la décision politique, n'est remise en cause par Diderot. Pour ce dernier la suppression de telles institutions ouvre la voie à un contrôle réel et non seulement symbolique des flux de richesses. A cet égard l'impôt demeure un élément incontournable de la politique économique mais il doit tenir compte d'un grand nombre de paramètres qu'il est difficile d'analyser a priori. Le salaire des ouvriers mais également leur santé, leur fatigue ou encore leur mauvaise volonté influent grandement sur le prix des biens et leur pouvoir de circulation. Turgot pointe là des caractéristiques intrinsèques à la définition du prix et qui modifient l'approche parfois simpliste en terme de qualité et de quantité de biens sur le marché. Une conception scientifique signifie ici assumer le plus grand nombre d'éléments et de critères d'un marché quitte à reconnaître plus rapidement les limites d'une intervention étatique. C'est bien parce que l'économie est une science de la nature des échanges et que l'État n'a pas connaissance de tous les flux que le pouvoir politique doit laisser faire. Le politique est ici celui qui recueille d'abord des données, s'informe des protagonistes, pour ensuite apprécier par degré son action correctrice. A cet égard, une sanction ne peut être conçue que pour redonner au cycle des échanges son meilleur cours et non pour assouvir une puissance typiquement politique. Une telle intervention n'est véritablement judicieuse qu'après constatation des richesses et non à partir d'une estimation, « le degré de relâchement dans le travail est fixé par mille causes qui subsistent après l'impôt et par conséquent si par un premier effort la tension avait augmenté, les choses ne tarderaient pas à reprendre leur assiette naturelle »[440]. Le calcul a priori effectué uniquement en fonction de critères définis à l'avance risque de pénaliser la classe des marchands ou des nobles et des grands bourgeois mais surtout de ne pas rapporter un tribut suffisant à l'État.

Ce dernier a tout intérêt à bien connaître le volume mais également les différentes qualités des flux de richesses. Son expertise doit lui permettre de savoir ce qui peut empêcher le cours naturel des échanges et donc d'intervenir à bon escient pour les libérer. Cette même expertise lui assure par le biais de l'impôt de fixer la meilleure assiette afin de récolter le produit supplémentaire des marchés. L'impôt est un prélèvement effectué à la fin d'un cycle et qui par redistribution peut parfaire le cycle suivant. En aucun cas le tribut ne doit faire disparaître des acteurs économiques sous peine de créer un déséquilibre plus préjudiciable encore à l'ordre public. La politique de Turgot pose la question de la réalité de l'action économique de l'État. Que signifie exactement l'absence d'intervention ? Qui décide de ne rien faire plutôt que d'agir sur les marchés ? Enfin, quelles sont les modalités de l'intervention ?

440 Turgot, *Correspondance*, Lettre à David Hume du 25 mars 1767, dans J.-C. Perrot, *op. cit.*, p. 241

1.3.2.2 L'action économique de l'État et les intérêts particuliers

A partir d'une comparaison entre foire et marché Turgot fait l'exposé de ce qui est pour lui un échange réglementé et ce qui ne l'est pas[441]. Depuis le Moyen Âge, la rencontre entre ceux qui vendent et ceux qui achètent est organisée sur les terres d'un seigneur à des périodes choisies par lui, la foire demeure un des privilèges de l'ancienne noblesse. Toutes les étapes de l'échange sont réglementées, si bien que rien n'échappe à son contrôle et ne peut non plus se faire sans son accord. La détermination de toutes les règles de l'échange illustre le pouvoir de police du seigneur sur son territoire. Ainsi les prix comme les caractéristiques de l'échange dépendent du bon vouloir du seigneur. Les modalités de l'organisation de la rencontre de l'offre et de la demande sont complètement artificielles et ne peuvent prétendre à l'épanouissement naturel des échanges. De son côté, le marché est le lieu d'expression libre des désirs de l'ensemble des acteurs. Pour Turgot, l'impossibilité pour la pluralité des acteurs de manifester leur désir est le témoignage d'un pouvoir politique et de son non-sens économique. La réglementation stricte illustrée par la foire produit l'effet inverse de celui qui est recherché, à savoir la protection de l'échange et le contrôle de son produit par le seigneur. En effet, la règle est pour Turgot le meilleur instrument pour inciter à la fraude. Le commerçant qui ne peut suivre sans délai son intérêt va tout mettre en œuvre pour transgresser l'obstacle qui se dresse devant lui. Peu importe la règle et sa manifestation, celui qui ressent un empêchement fera assaut d'ingéniosité et de roublardise pour arriver à ses fins. L'un jouera sur les marchandises (qualité des étoffes, quantité ou origine des produits proposés), l'autre abusera ses clients sur les moyens de mesure et de paiement (balance et poids, qualité de la monnaie). Que la limite soit dépassée et le seigneur fera intervenir ses contrôleurs. Ainsi l'imposition d'une règle est doublement coûteuse. La règle fait le fraudeur, ce dernier justifie la surveillance. De contrôles en tromperies, l'échange réglementé contribue à la répétition de l'insatisfaction. La règle qui semblait protéger les échanges des excès des commerçants ou plus exactement de leurs appétits ne fait qu'exagérer leur tendance à obtenir par une autre voie ce qu'ils auraient acquis naturellement grâce au cours des marchés[442].

Le pouvoir de police du seigneur est selon Turgot la cause de l'inefficacité économique des échanges, la subsistance du peuple comme l'insatisfaction des commerçants ne peuvent qu'en subir les conséquences. Par là nous comprenons mieux que les institutions tirent leur efficacité des règles qu'elles imposent à leurs membres mais également à ceux qui ne peuvent les éviter. D'après Turgot la contrainte économique est l'affirmation d'une puissance politique, on pourrait

441 Turgot, article « Foire », *Écrits économiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1970, p. 63
442 *Écrits économiques*, article « Fondation », p. 70

aussi parler plus adéquatement d'impuissance. A la multitude de seigneurs comme de règles particulières, il faudrait substituer un pouvoir unique et des règles identiques sur tout le territoire national. Le monarque incarnerait une autorité qui laisse agir le mouvement nécessairement naturel des échanges et ne réglementerait pas ce qu'il faut faire et comment il faut faire. Le pouvoir est en effet incapable d'appréhender toutes les causes de l'échange et cela lui demanderait tellement de ressources qu'il finirait par s'exténuer dans une démarche ridicule. Au contraire, il suffit de laisser se réaliser une adéquation entre ce qui suscite l'envie et celui qui veut accéder au bien, cette correspondance s'effectue sans l'intervention du pouvoir et il faut même accepter qu'elle soit longue à se réaliser voire même, par moment ou localement, qu'elle s'avère imparfaite. La satisfaction du désir d'objet ou de la valeur pécuniaire qui lui correspond n'est pas seulement une question d'harmonie momentanée, l'ordre social et la subsistance du peuple sont en jeu. La suppression d'artefacts économiques qui troublent l'accord entre des agents à travers l'échange doit favoriser la paix sociale. La monarchie a tout à gagner à évincer les dernières scories d'un monde archaïque pour libérer les appétits des hommes et trouver ainsi un équilibre politique comme sa puissance la plus légitime.

La belle mécanique de l'enrichissement, plus précisément des circuits d'enrichissement, n'est pas vaine, elle a un sens politique. La libéralisation ou, dans le cas précis des modèles appliqués par Turgot, la suppression des obstacles qui entravent les flux de biens et de monnaie, sont des actes politiques. Si chez Turgot la politique n'est vraiment telle que si elle repose sur une science à part entière, leur finalité est strictement identique : la recherche de l'unité d'un pays. Toutes les modalités utilisées sont au service de cette unité, le libéralisme économique sert l'autorité politique. Et l'enrichissement lui-même représente une modalité remarquable de gouvernement, une excellence dans l'art de diriger les hommes. « Une modalité parle d'une seule et même voix comme si chacun de ceux qui la composent pouvait avoir le même intérêt...les individus qui composent une multitude ont des intérêts trop différents les uns des autres pour qu'il n'y ait pas des raisons plus grandes de ne pas voir se former une multitude ». Cette conception de l'intérêt prêtée à Machiavel fait apercevoir le lien entre le peuple et l'intérêt, mais aussi entre la tendance à l'expansion des appétits, la nécessité d'en réduire le nombre et la diversité des manifestations, et ces relations font craindre une croissance incontrôlable des tensions au sein de la Cité[443].

443 D. Reynié, *Politiques de l'intérêt*, p. 67

Montesquieu a également pointé cette tension entre l'augmentation de la population, ses appétits et la liberté du peuple d'une part, ainsi que la propension de tout enrichissement incontrôlé du peuple à entraîner la décadence de l'État d'autre part[444].

Machiavel comme Montesquieu, puisent aux mêmes sources (Tite-live, Tacite) et mettent en évidence un même problème, celui des modalités de contrôle des appétits des hommes. La garantie de l'unité de l'État est leur problème commun.

Depuis Botero, il est admis que l'enrichissement est un des moyens qui facilite l'obéissance du peuple au prince ou au gouvernement selon le régime envisagé. Montesquieu s'inscrit dans ce mouvement de pensée et c'est la raison pour laquelle il ne rejette pas catégoriquement le luxe bien qu'il en éprouve les limites. Le luxe concerne une partie de la population qui exprime dans le domaine de l'échange sa puissance au lieu d'exercer sa force contre le gouvernement. Et par degré le commerce tient le même rôle pour le reste de la population ; le peuple est occupé par ses affaires. L'augmentation en volume des échanges ou leur intensification concentre les relations entre les individus. De fait, la domination politique est plus douce car les confrontations entre les individus ont lieu dans le domaine économique sans que l'autorité politique se manifeste ou apparaisse responsable de ces mouvements. Ces idées admises, Turgot n'a cherché qu'à rationaliser encore, c'est-à-dire déployer les circuits destinés à canaliser les rapports concurrentiels de type économique afin qu'ils supplantent peu à peu les rapports conflictuels de type politique. L'unité de l'État, la paix sociale mais aussi la stabilisation de l'ordre social grâce à la subsistance de tous sont les objectifs ultimes de la politique de Turgot.

L'idée s'est imposée depuis Botero selon laquelle « les pauvres et misérables ne peuvent vivre sous les lois, parce que la nécessité en laquelle ils se trouvent ne connaît et n'a point de lois ». On peut en conclure en suivant que « le gouvernement du nombre repose sur une politique des intérêts particuliers. Il s'agit de construire un intérêt à obéir afin d'empêcher que la désobéissance puisse apparaître aux plus misérables comme l'unique solution raisonnable à leur grande difficulté »[445].

Dans un registre moins cynique mais qui recoupe la relation nécessaire entre enrichissement du plus grand nombre et ordre politique, Diderot, qui estimait l'approche théorique mais également politique de Turgot, remarque que « dans aucune histoire, on ne rencontre un seul trait qui prouve que l'aisance du peuple au travail, a nui à son obéissance »[446]. Si la subsistance du peuple est assurée alors la question de l'enrichissement d'une partie de la population ne constitue pas un

444 Montesquieu, *Considérations*, p. 127-128
445 D. Reynié, *op. cit.*, p. 74
446 Diderot, *Encyclopédie*, article « Peuple »

problème car tôt ou tard le déséquilibre économique sera résolu par la loi naturelle. Autorité politique et libéralisme économique sont liés, leur limite commune est l'efficacité de la police. L'échec de la police des grains signe la fin de l'assujettissement du peuple, de la légitimité du politique, et de l'ordre social. Pour Turgot, la liberté au sens économique est la condition de la sûreté politique entendue au sens large.

La circulation des richesses fait inévitablement penser à la *manière* dont les richesses passent des uns aux autres, si tant est que le passage ait bien lieu. La question qui se pose alors est celle de la répartition. Or il est remarquable que les penseurs du XVIIIe siècle se soient souvent référés à la période de l'ancienne République romaine c'est-à-dire à une société qui prônait la possession équitable des terres et la frugalité des appétits. « Les fondateurs des anciennes républiques avaient également partagé les terres : cela seul faisait un peuple puissant, c'est-à-dire une société bien réglée ; cela faisait aussi une bonne armée, chacun ayant un égal intérêt et très grand à défendre sa patrie »[447]. En admettant avec Montesquieu que les « particuliers y aient de grandes richesses, et que les mœurs n'y soient pas corrompues »[448], ces sociétés doivent permettre à leurs citoyens de pouvoir s'exprimer sur leurs conditions de vie politique. Et en retour, la liberté des hommes autorise l'épanouissement d'un vrai commerce, c'est-à-dire qui limite l'excès des richesses. Cependant, un appétit croissant menace l'égalité des citoyens comme l'ordre de la société, le risque est de la voir péricliter. La relation entre accroissement et rupture de l'ordre de la société est un préjugé courant en matière de police. « En tous temps et en tous pays, il était et il est reconnu que l'administration de la police doit être une et sans partage, et que l'exercice de la police ne peut être bien fait que sur des territoires circonscrits et par des magistrats administrateurs uniquement chargés de cette branche de gouvernement, à portée de voir par leurs yeux ce qui se passe dans un territoire qui leur est circonscrit » écrit le lieutenant de police Lenoir[449]. Le territoire comme le volume des échanges sont d'abord circonscrits, constamment surveillés et ce n'est que lorsque cet équilibre est assuré que l'on peut imaginer une certaine liberté. Ce n'est justement pas la position de Montesquieu, et a fortiori celle de Turgot, la liberté des échanges peut croître corrélativement avec une intervention ponctuelle, mesurée de l'État. La police manifeste une intervention de contrôle systématique et a priori des relations sociales quand le libéralisme économique prône une intervention pesée, ponctuelle, lorsqu'il n'y a plus d'autre régulation possible. D'après

447 Montesquieu, C*onsidérations*, p. 77
448 *EL*, V, 6, p. 280
449 *Mémoires*, Titre 12, Médiathèque d'Orléans, Mss. 1400, fol. 859.

Montesquieu, il est important pour la stabilité de la société mais également pour « l'esprit de commerce », comprenons son principe d'animation, que le gouvernement intervienne savamment pour « diviser les fortunes à mesure que le commerce les grossit »[450]. La répartition des richesses chez Montesquieu reconduit l'idée d'égalité perdue avec la République romaine. Ce qui allait de soi dans le modèle antique, vertu et frugalité, peut désormais être traduit par travail et « esprit de commerce ». Car si Montesquieu préconise une intervention des pouvoirs publics, c'est également pour que chacun ait sa part d'activité. Ainsi la répartition ne concerne pas seulement le capital mais ce que nous nommons encore aujourd'hui l'industrie, la capacité à produire de la richesse. Cette position est repérable dans la réflexion de Montesquieu lorsqu'il s'exprime sur la question du soin public et de l'hôpital. Il estime en effet qu'il n'est pas souhaitable d'immobiliser trop longtemps ou systématiquement des personnes qui sont momentanément dans l'incapacité de travailler. L'État ne doit pas exagérer la période d'inactivité de certains hommes. L'intention bienveillante risque fort, par l'ampleur même des moyens mis en œuvre, de décourager les hommes à exercer tous leurs talents. Autrement dit, il n'est pas utile de créer des institutions qui pourraient nuire à « l'esprit de commerce ».

Le mal est momentané : il faut donc des secours de même nature, et qui soient applicables à l'accident particulier. L'aide, passagère, n'est pas une assistance, qui est, elle, permanente. Montesquieu rappelle : « j'ai dit que les nations riches avaient besoin d'hôpitaux, parce que la fortune y était sujette à mille accidents mais on sent que des secours passagers vaudraient bien mieux que des établissements perpétuels »[451]. Les hommes ont un véritable besoin de travailler pour vivre mais aussi pour bien vivre. L'État doit conserver sa puissance en favorisant l'activité de tous, au besoin en limitant strictement son aide aux individus en difficulté. L'État agit peu et bien lorsqu'il respecte la nature et manifeste son opportunisme par des actes transitoires. Dans l'approche du baron de La Brède, on perçoit que l'État ne sert pas les hommes mais est en mesure de manifester sa sollicitude par moments et ainsi inciter des êtres affaiblis à ne pas se laisser aller !

Cependant, Galiani avertit ceux, les physiocrates et d'autres, qui voudraient oublier les règles d'une police qui a montré son importance sociale. L'efficacité économique ne peut se dispenser d'une intervention adaptée de l'État car « l'on sentira dans la société l'incommodité de la suppression de ces hôpitaux de fainéants, d'imbéciles, de gauchers, de tête de travers. Les sots faiseurs de systèmes croient bêtement (parce que Montesquieu l'a dit), qu'il suffirait d'ôter l'asile

450 *EL*, p. 280
451 *EL*, XXIII, 29, p. 713

aux fainéants pour qu'il n'y ait plus de fainéantise ; c'est comme si l'on projetait de démolir les Petites Maisons pour qu'il n'y ait plus de fous. On croirait n'en plus avoir parce qu'ils seraient répandus parmi le monde, mais il y en aurait tout autant »[452].

La meilleure police pour Montesquieu revient à ne pas contrarier le cours des affaires et l'ordre de la cité, la passivité est à cet égard un ennemi de l'ordre politique. Il insiste toujours sur la nécessité de prévenir les excès et s'ils ont déjà eu lieu, il préconise de les juguler, d'en tarir partiellement la source, ainsi ce que l'État « perd de tributs...est compensé par ce qu'il peut tirer de la richesse industrieuse de la république »[453]. Il ne suffit pas de restreindre le flux des richesses en aval par le biais des impôts payables lors des successions, des mariages, ou encore de taxer des produits échangés mais également de susciter "l'esprit de commerce" chez tous les membres de la société. Ainsi Montesquieu ne vise pas tant l'obligation de répartir des sommes d'argent ou de biens accumulés par certains en vue de redonner à ceux qui n'ont rien ou pas assez, il recherche bien davantage la meilleure voie pour que tous les hommes agissent avec un maximum de moyens pour le profit général de l'État. L'ingéniosité, le courage, l'abnégation, l'organisation sont des moyens diversement distribués par la nature mais peuvent être mobilisés au mieux par ceux qui bénéficient de cette capacité à agir. Le nouvel équilibre qu'envisage Montesquieu laisse de côté une répartition égalitaire des moyens pour préférer une obligation commune de résultat. Il revient à chacun de faire tout ce qu'il peut pour contribuer à la puissance de la société. Il utilisera pour cela ses moyens et visera, Montesquieu en convient, ses propres objectifs. Il y a chez Montesquieu un souci de dégager une nouvelle équivalence entre "l'esprit de commerce" et liberté, entre travail, richesse et capacité à agir. La puissance est publique lorsqu'elle sait répartir avec mesure les moyens qui permettent à chacun, et donc à tous, d'exprimer la véritable liberté : l'échange permanent.

Le libéralisme économique bouleverse l'ordre de la cité puisqu'il justifie aussi bien l'autorité du monarque que la liberté des échanges, l'ordre et le désordre. La police du royaume a pourtant formulé les attentes politiques en matière de comportement des individus tout comme elle a toujours mis en œuvre les mesures nécessaires à la sûreté de la population (contrôle d'identité, circulation des personnes et des biens, éclairage public, hygiène et santé publique). En effet, Delamare notait que « les soins généraux pour la conservation, ou pour le recouvrement de la santé dans les cas ordinaires, demandent de grandes et de continuelles attentions de la part du magistrat, et des officiers de police, sur lesquels le public se repose »[454]. Ainsi la question de

452 Galiani, *Correspondance*, Lettre CLVII à Mme d'Épinay du 27 juillet 1771, II, 1993, p. 153
453 *EL*, XX, 11, p. 593
454 *Traité de la police*, I, Préface, Cot, Paris, 1705, p. 14-15

l'hygiène et de la santé publique mais également la capacité à assurer la subsistance du peuple sont en premier lieu une affaire d'ordre public avant même d'être un argument de prospérité. En signifiant que l'État doit intervenir le moins possible en cette matière Montesquieu dissocie affaires d'État et économie des affaires de police et de santé publique. Montesquieu définit l'horizon politique de toute véritable société en assignant les hommes à une obligation de résultat ; les hommes doivent alimenter par leur industrie la puissance toujours régénératrice de la société. Ainsi va l'État véritablement politique.

1.3.2.3 Les manières et l'économie

Montesquieu a estimé très tôt que si l'expansion de "l'esprit de commerce" est compatible avec la démocratie, celui-ci prend toute son ampleur - devrait-on parler de grâce ? - avec le régime monarchique, ceci est notamment avéré dans de grands États. En effet la structure du gouvernement dépend de la différenciation des individus. « L'ambition est pernicieuse dans une république. Elle a de bons effets dans la monarchie ; elle donne vie à ce gouvernement ; et on y a cet avantage, qu'elle n'y est pas dangereuse, parce qu'elle y peut être sans cesse réprimée »[455]. Le pouvoir d'un seul est à même de contrôler la pluralité des appétits alors que cette dernière bénéficie d'une forme de légitimité lorsque le pouvoir est distribué à tous. Montesquieu a suffisamment exploité l'histoire de la Rome antique pour ne pas dissocier ambition et régime républicain ; cependant il souligne que l'exacerbation des ambitions de chacun forme un élément de déstabilisation de ce même régime. En définitive, la typologie des différents régimes chez le penseur ne contredit pas une hiérarchie selon la thématique étudiée.

Ainsi la monarchie autorise un principe de distinction sans sacrifier l'exercice de la civilité ; or il s'agit bien de cela, c'est-à-dire des règles qui façonnent la conduite intérieure de ceux qui sont en contact avec des hommes d'autres mœurs. Quel régime peut mieux que la monarchie garantir l'identité de ceux qui ont des mœurs et leur permettre par ce biais d'échanger avec bonheur ?

La civilité est non seulement ce qui inhibe nos vices, telle l'envie, que la « barrière que les hommes mettent entre eux pour s'empêcher de se corrompre »[456]. Les bonnes mœurs distinguent et préparent le succès de ceux qui maîtrisent leur comportement, cette règle d'excellence est pour Montesquieu en application à l'époque moderne dans des régimes où un seul gouverne et où peu participent aux différents pouvoirs. Bien que l'exemple du succès de la civilité soit éminemment visible dans une nation comme la Chine, Montesquieu reconnaît que le despotisme n'est pas une monarchie, ce qui en fait un objet d'étude fécond réside dans la capacité d'un régime à façonner

455 *EL*, III, 7, p. 257
456 *Ibid.*, XIX, 16, p. 566-567

ou s'inspirer des comportements des hommes concernés[457]. La distinction des membres de la monarchie que l'on ne saurait confondre avec la séparation des classes est la cause du succès de « l'esprit de commerce ». La monarchie présente un juste milieu politique entre le despotisme qui garantit la paix ou la « tranquillité » des hommes tout en les conduisant à un respect mutuel et la république qui sait stimuler les hommes mais porte en elle toutes les causes de son déclin. Dans le gouvernement d'un seul les affaires deviennent le meilleur moyen d'entraîner les hommes à se distinguer tout en assurant l'unité de la nation.

Les affaires sont plus sûrement contrôlées par le gouvernement qui sait récompenser la capacité de ses sujets à manifester ses désirs. L'honneur est d'après Montesquieu une des passions les plus gratifiantes et des plus efficaces pour diriger ceux qui font des affaires. Ces hommes-là sont sensibles à des gestes symboliques. Car ces derniers sont ultimement par leur niveau social et leur publicité les témoignages qui satisfont le plus leur amour de soi. Les rétributions symboliques accompagnent l'exercice encadré de la liberté. Pour agir et se distinguer en même temps il faut user de la plus grande licence, celle que seul l'État peut accorder. L'exercice réussi, il révèle l'excellence du sujet et marque par la rétribution la reconnaissance de tous.

La reconnaissance manifeste la foi que peuvent éprouver des individus dans la permanence de la communauté à laquelle ils pensent ou veulent appartenir. Considérons que la passion est « le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend la place de la vertu politique...et la représente partout »[458]. Nous dirions que les individus témoignent régulièrement de leur attachement à ce qui forme l'unité de leur monde. Ils se reconnaissent par leurs actes comme membres d'un groupe qui lui-même recherche une forme plus simple d'identification afin d'y référer ses comportements. L'identification passe alors par l'individualisation d'un comportement que l'on souhaite commun. C'est à ce niveau que l'État intervient pour remarquer celui, celle ou ceux qui incarnent un modèle de société. Ainsi l'État fait la promotion de la vitalité de quelques individus qui par leurs actes prouvent la validité d'un modèle. Le processus d'identification, maîtrisé par l'État, que nous nommons ici institutionnalisation est l'identification d'individus vivants et passionnés au sein d'un groupe en tant que modèles qui n'existent véritablement que parce qu'ils sont ainsi reconnus. L'institution de la noblesse est tout autant celle des Grands que celle des propriétaires terriens. Elle est issue d'un processus historique, il va sans dire, mais également symbolique. Quelques actes héroïques fondent le corps social comme ils permettent de révérer le « héros », celui qui s'est distingué. Ceux qui ont voulu agir pour être remarqués ont été assez vaniteux, et donc capables de mépriser les obstacles qui ne pouvaient que se dresser

457 *EL*, XIX, 18, p. 569
458 *Ibid.*, III, 6, p. 256

devant eux, pour oublier qu'ils ne faisaient que ce qui était attendu d'eux. L'action reconnue n'est plus guère qu'un témoignage d'obéissance et d'allégeance à l'autorité de l'État, voire une reconnaissance de la forme d'un gouvernement. L'association de « l'esprit de commerce » aux qualités de la noblesse a entretenu, notamment avec la brochure de l'abbé Coyer, *La Noblesse commerçante,* une nouvelle discussion sur les privilèges d'une classe sociale et les avantages que pourrait en tirer l'État[459]. Se croisent privilèges et mœurs, actes individuels et puissance publique. Le nouvel homme de bien réaffirme au travers d'actes rares et exceptionnels les valeurs de la société dont il est issu, et Montesquieu d'avertir toutefois que l'« on trouvera rarement quelqu'un qui soit homme de bien ; car, pour être homme de bien, il faut avoir l'intention de l'être, et aimer l'État moins pour soi que pour lui-même »[460]. L'intérêt particulier est alors mis en scène, représenté par la distinction du bien commun, son caractère remarquable ne signifie toutefois pas qu'il soit inaccessible.

Le bien particulier est par son apparence même le moteur de l'action des hommes et justifie la prise de risques pour affronter difficultés et dangers. L'État manifeste sa puissance dans sa manière d'exhiber des individus qui semblent être mus par leurs intérêts propres alors qu'ils n'agissent que dans le sens du bien commun : la reconnaissance des règles déjà communes. Il revient à l'État de conforter les individus dans leurs actes afin que ces derniers réalisent l'intérêt commun. La reconnaissance de l'exception de certains individus est l'affichage social des talents qui motive encore l'intérêt particulier à agir mais qui surtout concrétise la glorification de valeurs communes. A cet égard la société commerçante du XVIIIe siècle n'est pas si nouvelle. Les règles qui ont prouvé leur efficacité dans l'Antiquité sont pour Montesquieu toujours d'actualité.

« L'esprit de commerce » est une forme nouvelle de liberté mais le bien commun s'exprime encore par la valorisation de l'honneur, « la vanité est un aussi bon ressort pour un gouvernement, que l'orgueil en est un dangereux »[461].

Le commerce et donc sa suite nécessaire, l'enrichissement, s'entendent comme une évidence, un flux que l'on ne peut contrarier mais qu'il faut diriger. Le gouvernement monarchique représente aux yeux de Montesquieu cet état de fait où ceux qui se distinguent naturellement sont les mêmes qui ont été distingués par l'état de leur condition sociale. Et il est

459 M.-F. Piguet, « Noblesse commerçante/nation commerçante : genèse d'un adjectif », *Le cercle de Vincent de Gournay*, dir. L. Charles, F. Lefebvre, C. Théré, Paris, INED, 2011, p. 172-174
460 *EL*, III, p. 257
461 *Ibid.*, XIX, 9, p. 560

compréhensible, même s'il on eût pu faire autrement, que l'on distingue (anoblissement) ceux qui ont œuvré pour le bien commun. La distinction politique correspond à la distinction des mœurs et cette égalité est naturelle. Le commerce est pour Montesquieu une résultante des grandes lois naturelles comme bien des activités humaines, il dépend de la « qualité du terrain ou du climat » qui « fixent pour jamais sa nature »[462]. Cependant, l'ordre politique et le commerce ont des rapports aussi stricts que la politique avec les mœurs aussi la nature des échanges de biens varie en fonction du type de constitution en place. « Le commerce a du rapport avec la constitution. Dans le gouvernement d'un seul, il est ordinairement fondé sur le luxe...dans le gouvernement de plusieurs, il est plus souvent fondé sur l'économie »[463].

Montesquieu ne subordonne pas exactement la politique à l'économie mais en montre l'enchâssement et toutes les nuances qui se font jour dans les différents pays envisagés. A la diversité des échanges correspond également la variété des mœurs et une typologie plus ou moins optimale. L'exemple de l'homme de bien ou du négociant occidental n'est pas seulement un individu soumis à ses passions, il sait remarquablement agir sur les moyens d'acquérir. Montesquieu cite la figure du négociant pour montrer que c'est bien à l'individu de se gouverner par lui-même, de faire avec sa « fortune » et non l'État qui laisse-faire. Il met en œuvre l'ensemble des moyens disponibles pour garantir à ses actions le plus grand bénéfice et il sait prendre en compte opportunément les injonctions du gouvernement en place.

Nous avons vu que le gouvernement peut intervenir de différentes manières dans les affaires, soit pour inciter soit pour contrôler l'acquis. Montesquieu suit en cela l'analyse de Mandeville qui estime que le gouvernement doit favoriser les échanges non seulement pour asseoir sa puissance internationale mais aussi parce que la frugalité n'est pas un concept moral objectif opérant. C'est bien parce que les besoins sont « innombrables » que le point d'équilibre entre le nécessaire et le superflu n'est que le résultat d'un discours subjectif. Le commerce aussi élaboré soit-il demeure un troc avec lequel les autorités d'une nation doivent garantir leur rang afin de continuer à susciter les appétits extérieurs et donc le bon état de la balance commerciale tout en laissant libre cours aux talents individuels[464]. Le mouvement des passions, que l'on ne peut qualifier autrement que de naturel, est réglé par les hommes doués de « l'esprit de commerce », hommes de raison. S'ils ne parviennent voire souhaitent intimement agir pour le bien commun, ils sont suffisamment lucides et renseignés pour comprendre comment il ne faut pas agir. La rétention pourrait être l'autre nom de la modération en économie, l'autre nom de la contrainte

462 *EL*, XXI, 1, p. 601-602
463 *EL*, XX, 4, p. 587
464 *La fable des abeilles*, Remarques L, p. 90-95

que peut exercer une société sur un individu. Ceux qui ne s'autorisent plus à suivre leurs goûts ou leurs désirs ne sont pas contraints par force mais acceptent par eux-mêmes cette limite. Ils obéissent à un ordre qui leur paraît avantageux non dans l'immédiat et peut être pas sans désagréments mais qui constitue la seule voie pour jouir d'un bénéfice.

Montesquieu décrit cette forme de retenue, fruit de « l'esprit de commerce », comme « un certain sentiment de justice exacte »[465]. Les hommes ainsi ouverts aux autres ne ressentent pas l'échange comme un frein à l'exercice de leur liberté mais admettent de différer leur satisfaction immédiate comme une difficulté courante liée à n'importe quelle entreprise. Elle peut être assimilée à une limite qui diffère la jouissance en la reportant sur un objet autre sinon en imposant un délai[466]. La rétention est acceptée comme une contrainte légitime ; ceux qui savent, ressentent que leur bien visé n'est pas immédiatement accessible sans pour autant être définitivement interdit. Il s'agit d'un mode de gouvernement particulièrement efficace puisqu'il repose sur les individus eux-mêmes mais qui ne peut offrir une police parfaite. Si « le commerce a du rapport avec la constitution » l'État doit-il, selon le régime en place, se substituer à chaque fois que le sentiment s'avère insuffisant en exerçant un interdit directement coercitif ?

La majorité des comportements n'implique pas une universalisation des comportements conformes à un modèle pratique car alors c'est l'uniformité qui risque fort de s'imposer en politique pour un profit peu enviable[467]. Il reste des actes qui dérogent à un ordre établi et d'autres qui se dérèglent. L'État doit savoir user de sa force pour éviter un délitement de la société mais les modalités d'intervention doivent varier là encore en fonction du contexte. L'État ajustera son action selon les mœurs, les lois en vigueur, et bien évidemment le type de régime en cours. Montesquieu privilégie une action douce de l'État car il la juge plus opérante à long terme et il lui semble que les hommes sont mieux disposés à agir quand ils sont flattés plutôt que lorsqu'ils sont soumis brutalement. Un régime légitime dispose de temps pour guider les comportements quand le despote craignant pour son pouvoir brusque la société et heurte inutilement les mœurs qui ont cours.

Les formules destinées à favoriser l'émulation des citoyens, des valeurs comme la frugalité ou la tempérance, pourraient tout à fait s'appliquer à un régime républicain. Si la loi naturelle dicte elle-même les règles de vie des hommes en société, il n'y a pas lieu, en conséquence, de s'étonner de l'état de la société concernée. Et pourtant la critique de l'uniformité

465 *EL*, XX, 2, p. 586
466 *Ibid.*, XX, 17, p. 596
467 *EL*, XXIX, 18, p. 882

en politique maniée par Montesquieu pourrait bien, mal entendue, ne servir que les esprits faibles. En effet, cela signifierait que l'on puisse considérer que les inégalités sociales ne font que reproduire la variété des conditions naturelles de la vie des hommes comme êtres vivants, or la différence n'est pas l'inégalité.

« Mais quand la nature affecterait dans la distribution de ses dons autant de préférences qu'on le prétend, quel avantage les plus favorisés en tireraient-ils, au préjudice des autres, dans un état de choses qui n'admettrait presque aucune sorte de relation entre eux »[468].

La simple interrogation portée sur la condition naturelle donne non l'image d'une condition sociale mais une représentation inverse, c'est bien au sein de la société que s'est développée une série de différenciations entre les hommes et ce sont leurs organisations successives qui ont modifié leurs rapports. Si l'inégalité est un fait patent, récurrent, général, alors il n'est pas surprenant d'en faire une loi du genre humain. Partout dans le monde, il existe des sociétés où les hommes connaissent des conditions de vie hétérogènes : on peut donc en conclure que l'inégalité est bien générale. Cependant, l'inégalité n'est pas universelle et encore moins naturelle ; l'égalité existe malgré tout mais c'est en raison de sa rareté qu'elle est remarquable. La généralité d'une organisation sociale justifie en retour que l'ensemble des lois réponde à une certaine exigence de maintien de l'ordre. La généralité de l'inégalité est bien attestée tant temporellement par les historiens que géographiquement par les voyageurs mais si les lois des hommes répètent un ordre naturel, il s'agit pour Rousseau d'un discours des puissants.

« La loi dont on abuse sert à la fois au puissant d'arme offensive, et de bouclier contre le faible, et le prétexte de bien public est toujours le plus dangereux fléau du peuple »[469]. Et si l'on souhaite justifier encore une fois la société marchande qui s'épanouit grâce à un régime monarchique, alors on répétera que l'enrichissement n'est qu'une modalité sociale du désir naturel d'acquérir. C'est justement cette proposition que conteste Rousseau. La critique de l'économie politique naissante porte tout autant sur la domination exercée par l'économie sur la politique que sur la justification des structures sociales par des explications naturalistes.

L'enrichissement n'a pas de nécessité naturelle ni en tant que modèle ni même en tant que raison de son mouvement. Les exemples tirés de l'Antiquité tendent à rappeler que les sociétés dont on se souvient, sont remarquables parce que des législateurs ont su imposer une constitution juste et donc efficace. Il appartient à chaque génération de proposer un corpus de lois juste et adapté aux mœurs du pays. Ceci signifie que la collection de faits constatés ne forme pas essentiellement une loi générale. Il sera donc toujours possible de justifier l'enrichissement des uns et le

468 *DOI*, p. 161
469 *DEP*, p. 258

dépérissement des autres, qui plus est dans les mêmes sociétés, au prétexte qu'il en est ainsi depuis toujours et que l'on ne peut aller contre les lois de la nature. Or Rousseau ne s'élève pas contre un ordre naturel supposé bon puis tour à tour terrible et inexorable comme a pu le faire Voltaire à propos du tremblement de terre de Lisbonne. Rousseau théorise une rupture radicale entre l'ordre effectivement naturel et celui qui paraît être celui de la société des hommes. En reprenant l'exemple de Voltaire, il ne manque pas de souligner « que la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également, et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre, et peut-être nul. Combien de malheureux ont péri dans ce désastre, pour vouloir prendre l'un ses habits, l'autre ses papiers, l'autre son argent ? »[470].

Rousseau dénonce le discours sur l'enrichissement comme la promotion d'un modèle de société qui permet aux puissants de conserver le pouvoir politique et l'aisance matérielle. Remarquons que le goût de l'enrichissement, institution sociale s'il en est, peut même devenir la cause de la disparition d'une certaine humanité. L'effondrement des bâtiments et l'ensevelissement des hommes uniquement guidés par leurs biens matériels figurent le degré de dépendance à l'ordre politico-économique qu'a imposé un groupe d'hommes à l'ensemble de la société.

« Dans l'intervalle qui se trouve entre l'établissement du droit de propriété ou de premier occupant, et celui des gouvernements politiques, le sens de ces termes est mieux rendu par ceux de *pauvre* et de *riche,* parce qu'en effet un homme n'avait point avant les lois d'autre moyen d'assujettir ses égaux qu'en attaquant leur bien, ou leur faisant quelque part du sien. Que les pauvres n'ayant rien à perdre que leur liberté, c'eût été une grande folie à eux de s'ôter volontairement le seul bien qui leur restait pour ne rien gagner en échange ; qu'au contraire les riches étant, pour ainsi dire, sensibles dans toutes les parties de leurs biens, il était beaucoup plus aisé de leur faire du mal, qu'ils avaient par conséquent plus de précautions à prendre pour s'en garantir et qu'enfin il est raisonnable de croire qu'une chose a été inventée par ceux à qui elle est utile plutôt que par ceux à qui elle fait du tort »[471].

Le savoir sur les échanges est heureux à condition qu'il favorise un véritable examen des comportements et non qu'il les valorise a priori. Si le discours sur les échanges reconduit les équilibres ou plutôt les déséquilibres, alors il est juste de penser que ce sont les observateurs ou les juristes qui garantissent avec le plus de brio le pouvoir établi. Les échanges tant loués masquent ce qui fonde l'ordre social le plus courant. L'accroissement de la richesse et l'apparent changement des places dissimulent des rapports immuables.

470 *Lettre de J.J Rousseau à Monsieur de Voltaire*, OC IV, p. 1061
471 *DOI*, p.179-180

« L'esprit universel des lois de tous les pays est de favoriser toujours le fort contre le faible, et celui qui a contre celui qui n'a rien : cet inconvénient est inévitable et il est sans exception »[472]. L'analyse économique est en elle-même une prise de position politique et entretient la justification des gouvernements. L'économie n'a pas de fin naturelle et ne peut donc en affirmer l'existence ; elle ne peut donc oublier qu'elle vise une fin politique. Le discours sur les échanges est doublement trompeur en ce qu'il cherche à oublier sa fin politique pour s'inventer une rationalité physique et s'occupe réellement à conserver les avantages d'un groupe social. En évitant l'horizon politique, ce discours fuit sa fin véritable pour s'oublier dans un environnement qui n'est pas le sien. Doit-on imaginer qu'il s'agit là d'une recherche consciente d'autonomie ou plus certainement d'un déni de la réalité indépassable pour les hommes : le domaine de la politique ?

Enfin, le discours est bien trompeur en ce qu'il sert des intérêts parfaitement identifiables. Il a été remarqué que pour Rousseau « il ne s'agit donc pas d'opposer justice et intérêt mais de montrer que la solution juste non seulement est la plus appropriée, mais en outre peut s'exprimer en terme d'intérêt »[473]. Dans le cas présent, Rousseau insiste sur l'intérêt d'un groupe social, c'est-à-dire une force politique qui veut conserver son mode de vie en suscitant chez les autres un appétit mimétique. L'enrichissement devient une modalité économique du pouvoir politique ; il n'est en rien une résultante de la loi naturelle. Et Rousseau de préparer ce qui pourrait être fait si on en acceptait l'idée : une réforme politique, qui concernerait en premier lieu la propriété.

472 *Émile*, IV, note, p. 524

473 J. Mathiot, « Politique et économie chez Jean-Jacques Rousseau », I, *Rousseau anticipateur-retardataire*, dir. J. Boulad-Ayoub, I. Schulte-Tenckhoff et P. M. Vernes, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 29-30

1.3.3 L'intérêt particulier est naturel et matérialisé par des lois humaines

1.3.3.1 La propriété ou le support idéologique du droit naturel

Depuis Locke, la propriété est devenue un droit qui symbolise la conception moderne de l'individu ; l'expression d'un désir de possession et la concrétisation de ce pouvoir par un droit. « Tout ce qu'un homme peut utiliser de manière à en retirer un avantage quelconque pour son existence sans gaspiller, voilà ce que son travail peut marquer du sceau de la propriété. Tout ce qui va au-delà excède sa part et appartient à d'autres »[474]. La société juste est celle qui promeut et défend la possession par la loi naturelle, raisonnablement reformulée par les hommes. La propriété est limitée par l'usage que les hommes font des biens acquis grâce à leur industrie.

Le droit de posséder un bien est déjà indiscutable chez Montesquieu qui montre notamment que les Germains ont su imposer leur loi salique en liant autorité politique et stricte transmission de la propriété. Alors que le dispositif familial de préférence des mâles aux femmes repose sur la permanence des premiers dans leur habitation, le droit public s'en saisit pour en faire une loi de gouvernement. Mieux, alors que les terres redevenaient publiques après un an, la transmission du pouvoir n'est plus soumise à un délai[475]. L'ordre politique revient à distinguer ce qui appartient aux particuliers et ce qui revient au pouvoir politique et l'histoire a montré que le droit public a souvent adapté des règles ou coutumes de droit privé.

Montesquieu présente une dichotomie originale entre lois politiques et lois civiles en ayant soin d'opérer la même distinction entre indépendance naturelle et communauté de biens. Si la liberté relève des lois politiques, la propriété relève quant à elle des lois civiles. Montesquieu précise que le « bien public n'est jamais que l'on prive un particulier de son bien, ou même qu'on lui en retranche la moindre partie par une loi ou un règlement politique. Dans ce cas, il faut suivre à la rigueur la loi civile, qui est le palladium de la propriété ». Le bien public consiste à garantir la liberté des individus, aussi il ne peut s'arroger ce qui en est l'extension primordiale, la possession de biens. L'État ne peut intervenir alors comme s'il avait toute légitimité pour capter les biens alors même que ni l'intégrité d'autres individus ni celle de la société n'est menacée. Aussi « lorsque le public a besoin du fonds d'un particulier...le public est, à cet égard, comme un particulier qui traite avec un particulier »[476]. L'État doit s'estimer puis agir avec modestie, il n'exige plus mais transige. Que signifie ce terme de logique au sein d'une théorie politique ?

474 *Le second traité du gouvernement*, 5, § 31, trad. J.-F. Spitz et C. Lazzeri, Paris, PUF, 1994, p. 24
475 *EL*, XVIII, 22, p. 543-545
476 *Ibid.*, XXVI, 15, p. 767-768

Asseoir des droits indépendamment les uns des autres. Certes, mais pas seulement. Les lois politiques sont premières et définissent les modalités d'exercice de la liberté des citoyens. Celle-ci prend une tournure spécifique suivant les mœurs, le gouvernement en place et les données strictement naturelles (climat, relief, extension du territoire). Le cadre politique représente un état logiquement nécessaire par rapport à l'état général de la société. Une société est en effet repérable grâce à la forme de son gouvernement. De cet environnement politique, d'autres limites s'ajoutent aux premières et définissent plus précisément encore l'action des individus. La propriété est définie par ces lois de second rang.

Ce droit est attaché aux citoyens et l'État ne peut le leur ôter. Il n'y a pas de médiation entre le citoyen et son bien, même si on envisage d'autres citoyens unis dans une société. Le bien est immédiatement rapporté à l'individu et le commerce qu'il en fait ne concerne que lui. Les lois politiques façonnent les règles qui autorisent les citoyens à échanger et comparer ce qui leur est propre. La possession individuelle relève de l'intégrité du citoyen, en cela il n'y a pas lieu de mettre en œuvre des règles qui ne pourraient que complexifier le rapport entre les hommes. Par contre, il est impératif de prévenir les transmissions du "corps" lorsqu'il est sur le point de changer d'état. Ainsi à l'occasion d'une agrégation comme le mariage ou d'une désagrégation comme la succession, il est nécessaire de définir l'ensemble des étapes qui autorise un citoyen à modifier l'état de son patrimoine, conserver, accumuler, partager ou céder à d'autres citoyens.

Pour Montesquieu, la liberté revient à garantir l'exercice des lois civiles les plus précises et les équilibres les plus justes afin de maintenir quasi intacts l'intégrité des citoyens et le tissu social. Moins l'intervention de l'État est douloureuse plus les échanges sont adaptés aux véritables besoins des hommes et l'harmonie sociale mieux assurée. Les lois civiles sont prévues pour disséquer les situations les plus compliquées et les résoudre par les moyens les plus fins. Elles visent par essence les particularismes lors même que les lois politiques ne peuvent que tracer les règles les plus générales[477]. Au XVIIIe siècle apparaît déjà nettement que le domaine particulier est défini par le domaine royal, et les lois privées qui constituent le droit civil diffèrent du droit politique, aujourd'hui droit public, car ce dernier concerne le domaine de l'État.

Si l'accroissement du nombre des biens d'un citoyen est favorisé par les lois civiles, les lois politiques doivent surtout permettre la conservation du domaine public. Pour Montesquieu « il est aussi nécessaire qu'il y ait un domaine pour faire subsister l'État, qu'il est nécessaire qu'il y ait dans l'État des lois civiles qui règlent la disposition des biens. Si donc on aliène le domaine, l'État sera forcé de faire un nouveau fonds pour un autre domaine »[478]. La distinction apparaît

477 P. Sueur, *Histoire du droit public français*, Tome II, Paris, PUF, coll. Thémis, 2007, p. 115
478 *EL*, XXVI, 16, p. 769

nette car elle est présentée comme une œuvre de logique mais d'un point de vue juridique des déplacements de frontières sont perceptibles. Ainsi l'expropriation, soit la perte de ce qui avait été annoncé comme inaliénable, manifeste le pouvoir exorbitant ce que l'on peut nommer puissance publique. Montesquieu, dans un souci permanent d'équilibre des forces, insiste sur l'idée de compensation mais également sur l'aliénation des biens de l'État.

Pour autant l'invocation de l'équilibre est moins effective que l'affirmation de la permanence de l'État. Si les échanges peuvent avoir lieu, l'État est par sa définition territoriale comme par sa compétence ce qui ne doit pas changer ou le moins possible. Son aire politique se définit logiquement en séparant par nature des sous-ensembles et en modifiant sporadiquement par le droit leur propre définition. La fin dernière consiste dans la conservation des acquis tant sociaux qu'économiques. Aussi la puissance de l'État s'exerce dans un jeu de forces continu qui lui permet de circonscrire un périmètre équivalent en dépit de l'enrichissement des particuliers ou des aléas de sa politique étrangère. Le rapport de puissance ne peut s'inverser toujours par définition au détriment de l'État, aussi l'expansion économique n'a pas vocation à bouleverser son périmètre.

Au cours d'une première étude sur la question, Rousseau fait de la conservation du domaine public et de la rigueur de sa maîtrise patrimoniale un principe sacré, « il n'est pas de l'essence du domaine d'être mal administré. Préalablement à tout emploi, ce fonds doit être assigné ou accepté par l'assemblée du peuple ou des états du pays, qui doit ensuite en déterminer l'usage. Après cette solennité, qui rend ces fonds inaliénables, ils changent, pour ainsi dire, de nature, et leurs revenus deviennent tellement sacrés, que c'est non seulement le plus infâme de tous les vols, mais un crime de lèse-majesté, que d'en détourner la moindre chose au préjudice de leur destination »[479]. Les biens de l'État font l'objet d'une surveillance et d'un respect constants. Puisqu'ils sont les biens de tous, ils ne peuvent donc être altérés et au minimum ne peuvent perdre de leur importance. Notons au passage que l'État n'est pas assimilable à un petit groupe, l'État est déjà le tout politique dans lequel se retrouvent les citoyens. Par conséquent il n'y a pas de raison de diminuer la propriété de l'ensemble des citoyens au profit d'un quelconque particulier et pour un motif nécessairement injustifié.

L'excroissance du commerce doit finalement grossir la puissance publique comme le produit des contributions des particuliers doit abonder les caisses de l'État. Par conséquent, les propriétés respectives des individus et le domaine de l'État sont corrélés à défaut d'être solidaires. Les domaines restent logiquement séparés mais varient en volume et sur certains points de détails,

479 *DEP*, p. 265

dans des cas particuliers, en fonction de la dynamique des échanges. Rousseau établit une différence nette entre la propriété de l'État et celle des particuliers, seule la première est réellement légitime. Dans un régime soutenu par la volonté générale « la possession publique est aussi dans le fait plus forte et plus irrévocable »[480]. Le XVIIIe siècle est rappelons-le une période au cours de laquelle l'autorité royale poursuit sa difficile unification[481]. La logique du bien public ne recoupe pas la puissance royale mais cette dernière se réaffirme toujours par rapport aux biens des particuliers en imposant sa légitimité, au besoin par la contrainte.

La propriété suscite toutes les passions et tous les projets politiques. Le mode de déclaration de la propriété est aussi important que la détention elle-même. Il ne suffit pas de distribuer à chacun ce qui lui revient, qu'il s'agisse d'un principe de justice ou d'un héritage du droit romain, il faut également scruter la totalité des phases de la répartition proprement dite[482]. Le droit de propriété n'est pas en soi un danger pour l'ordre politique mais la revendication des droits individuels fait ressortir la question de la souveraineté. Qui peut décider en dernier ressort de ce qui appartient à tous ou à un seul ?

Les différentes formes de propriétés discutées par Rousseau sont aussi bien héritées des commentaires des juristes que des apports des philosophes anglais[483]. La critique que porte notamment Rousseau tient à un nouveau rapport droit-exercice de la force. En effet la propriété est souvent défendue avec un vocable qui relève du domaine théologique et comprend toute l'humanité alors que les bénéficiaires disposent de droits civils et donc de droits opposables aux tiers. Il en va ainsi de la critique de Rousseau. « Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile. D'autres ont parlé du droit naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient, sans expliquer ce qu'ils entendaient par appartenir ; d'autres donnant d'abord au plus fort l'autorité sur le plus faible, ont aussitôt fait naître le gouvernement, sans songer au temps qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité et de gouvernement pût exister parmi les hommes. Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société »[484]. Le droit est bien fondateur et il revient à l'État d'assurer par son autorité le respect

480 *CS*, I, IX, p. 365
481 P. Sueur, *Histoire du droit public français*, p. 62
482 I. Bouvignies, « Droit de la propriété et domaine public », *DEP*, éd. Bernardi, Paris, Vrin, 2002, p. 75
483 M. Xifaras, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Études philosophiques*, Paris, PUF, 2003/3, p. 331-370
484 *DOI*, p. 132

des règles comme l'effectivité de la possession, ceci ne signifie aucunement que le droit est fondé sur les principes ci-dessus évoqués. La propriété constitue le principe pratique, réel, de la liberté et de la conservation de soi. L'État légitime assure une domination de l'espace public territorial et ce faisant, garantit les possessions des particuliers sans reconduire nécessairement des privilèges[485]. Si chaque individu possède un bien, il aura à cœur de le protéger et ne convoitera pas ce que son voisin possédera. La répartition des biens pour chaque individu garantit la subsistance et la conservation de la vie. En cela la propriété est le substrat de la liberté, sans l'effectivité de l'une, l'autre n'est qu'illusion. La propriété n'est alors que l'histoire de l'appropriation, soit des affres du premier occupant[486]. L'État réalise la propriété de tous pour que chacun acquiert une véritable liberté. Sur ce point Montesquieu et Rousseau s'opposent quant à la compréhension de la propriété. Pour l'un il s'agit de garantir non l'existant mais la part nécessaire, irréductible de ceux qui sont utiles à la société soit par leur appartenance à la noblesse soit par leur industrie. Pour l'autre il s'agit de garantir une égale possession afin de saper le mauvais désir, ou encore la convoitise, à sa source. Si tous les individus possèdent ce qui leur est nécessaire et que chacun possède autant que l'autre alors l'État peut favoriser une véritable paix sociale et la liberté de ses citoyens.

Pour Montesquieu, cette hypothèse elle-même est bien fragile tant on sait que les individus sont prêts à renoncer à l'exercice de leur liberté dès qu'ils s'inquiètent de leur intégrité ou s'ils pressentent une incertitude dans la jouissance de leurs biens.

Et pour Rousseau, c'est la présentation de la fragilité des individus qui est une conception proprement rétrograde. « Un philosophe illustre [Montesquieu] pense au contraire, et Cumberland et Pufendorf l'assurent aussi, que rien n'est si timide que l'homme dans l'état de nature, et qu'il est toujours tremblant, et prêt à fuir au moindre bruit qui le frappe, au moindre mouvement qu'il aperçoit. Cela peut être ainsi pour les objets qu'il ne connaît pas, et je ne doute point qu'il ne soit effrayé par tous les nouveaux spectacles qui s'offrent à lui, toutes les fois qu'il ne peut distinguer le bien et le mal physiques qu'il en doit attendre, ni comparer ses forces avec les dangers qu'il a à courir »[487]. Dans le vocabulaire de Rousseau les individus de l'état de nature ne sont pas timorés mais surtout si les individus des sociétés modernes ont servi indûment de modèle à ces êtres fictifs, il importe d'abord de s'interroger sur les conditions politiques de ces peurs. La liberté est inaliénable car elle est comme la vie, un don de la nature. La perte de l'une comme de l'autre est le résultat de la corruption de l'individu comme de la société, une

485 *CS*, I, V, p. 366-367
486 *Émile*, II, p. 331
487 *DOI*, p. 136

dénaturation forcée, douloureuse et finalement malheureuse. Si un gouvernement n'est pas en mesure de permettre aux individus d'assurer leur subsistance, s'ils perdent le goût du travail et même la jouissance partielle des fruits de leur labeur, alors les citoyens se désintéressent de la politique et s'oublient eux-mêmes[488]. Avant toute chose il revient au gouvernement sinon de prolonger l'œuvre de la nature, la libre jouissance chez les individus du fruit de leur travail, au moins de ne pas confisquer leur bien.

Le gouvernement doit veiller à la répartition équilibrée des richesses et ne peut s'en remettre à une loi naturelle absconse. Le gouvernement juste, républicain, doit modérer toutes les variations de confort et de richesses en fonction des habitudes prises au sein des familles. Le droit de propriété n'est pas la justification de la puissance de certains particuliers, de grandes familles, de groupes sociaux mais la garantie offerte à tous de posséder comme les autres. Les citoyens doivent pouvoir ressentir ce que les hommes savent d'emblée : ils ont ce qui provient d'eux-mêmes. Si droit de la propriété il y a, alors le gouvernement le favorise à travers la répartition des biens.

Pour Rousseau, chaque individu doit être incité à mettre en œuvre sa liberté s'il ne veut voir sa propriété lui échapper et le droit qu'arbitre l'État représente un outil fondamental du gouvernement pour administrer ses citoyens, il est à l'origine du pacte social.

1.3.3.2 La physiocratie ou la reconnaissance des lois économiques naturelles

Si la propriété représente le moyen le plus sûr de se conserver dans le temps, la question de la subsistance fait l'objet de doctrines et demeure un sujet de préoccupation pour les différents gouvernements[489]. Au XVIIIe siècle il s'agit encore d'une thématique que tout discours doit prendre en compte sous peine de ne pas parler de la société des hommes. La première sûreté que recherchent les hommes tient à la survie, et en suivant, à la promesse de vivre le lendemain[490]. Le politique trouve sa légitimité première lorsqu'un gouvernement garantit à ses citoyens, entendus au sens large, une intégrité physique actuelle et future. Que cette idée soit admise et les difficultés ne manquent pas de resurgir, car alors c'est la question de la juste répartition des moyens d'existence qui s'impose à tout penseur ou politique.

Dans sa présentation historique des physiocrates, Daire s'interroge sur « la règle légitime de toutes les relations sociales intérieures ou extérieures, ou le critérium du juste et de l'injuste ». Et le commentateur de répondre que « tout l'honneur d'avoir formulé le grand problème du juste et

488 *DOI*, p. 184

489 D'argenson, *Mémoires*, T II, Paris, Jannet, 1857, p. 23-27

490 G. Lemarchand, « Troubles populaires au XVIIIème siècle et conscience de classe : une préface à la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, n°279, 1990, p. 34-39

de l'injuste...parce qu'il embrasse tous ses intérêts matériels et moraux, revient donc à Quesnay, qui, le premier, souleva et discuta méthodiquement ces diverses questions »[491]. Les hommes réclament plus que ce qu'ils possèdent déjà et exigent de nouveaux acquis voire de pouvoir transmettre l'intégralité de leurs biens à des bénéficiaires de leur choix, *un droit à tout* selon Quesnay. Et ce dernier n'implique pas un état de guerre systématique qui aboutit nécessairement à la destruction de son « droit général ». Pour le physiocrate, il s'agit de ne pas confondre les outrances des riches d'une société donnée avec la sage exploitation des richesses offertes par la nature à tous les hommes. On ne peut dissocier principe moral et principe physique dans l'ordre naturel qui forment un tout harmonieux et équilibré, c'est au contraire la transgression des lois physiques par l'intempérance des hommes qui les mène au malheur politique. Si on laisse jouer les lois de la nature les intérêts particuliers s'harmonisent par eux-mêmes. L'absence d'intervention, de ce que nous nommons aujourd'hui, des pouvoirs publics autorisent un juste équilibre des prétentions individuelles.

« Si un gouvernement s'écartait des lois naturelles qui assurent le succès de l'agriculture, oserait-on s'en prendre à l'agriculture elle-même de ce que l'on manquerait de pain et de ce que l'on verrait en même temps diminuer le nombre des hommes et augmenter celui des malheureux ? »[492]. Le souci de suivre toutes les prescriptions de la nature est déjà une formule politique, toutefois ce goût de l'ordre est également la marque distinctive de l'intelligence humaine et de l'autorité divine. Quesnay reconnaît un droit que la nature offre à tous les hommes mais si « tous les hommes ont donc chacun en particulier naturellement droit à tout indistinctement » ils ne peuvent exercer ces droits que selon des règles que la nature pose[493]. Quesnay conçoit l'ordre de la nature comme une série de lois physiques ou de lois morales. Ce sont les lois naturelles qui, édictées par l'Être-suprême, garantissent la subsistance comme la sûreté, la liberté comme la propriété, et pour cette raison les hommes reconnaissent l'autorité véritable. Les initiatives sont favorables dès lors que les hommes mesurent leurs actes à l'aune de principes moraux et donc quand ils suivent librement l'ordre naturel. Le bien des hommes qui vivent en société tient autant à la juste connaissance des lois physiques, et l'agriculture est de ce point de vue une science architectonique, qu'au respect de la place de chacun. La liberté est connaissance et le bien physique est indissociablement lié au bien moral.

491 Daire, *Collection des principaux économistes*, TII, Physiocrates, Introduction, Paris, Guillaumin, 1846, rééd. Osnabrück, Zeller, 1966, p. IX

492 *Le droit naturel*, Œuvres économiques complètes et autres textes, éd. Ch. Théré, L. Charles, J.-C. Perrot, Paris, INED, 2005, p. 116

493 Quesnay, *Essai physique sur l'économie animale*, op. cit., p. 49

Là où Rousseau distingue la loi naturelle de l'ordre politique, les physiocrates présentent un tableau de la circulation naturelle des richesses dont le respect conditionne l'harmonie sociale. Tous s'accordent pour dire que l'agriculture est bien un art éminent de l'homme, une maîtrise remarquable quand « il faut se résoudre à perdre d'abord quelque chose pour gagner beaucoup dans la suite »[494]. L'industrie, au sens de l'artisanat, est dénigrée par les physiocrates au motif qu'elle est improductive ; elle ne crée pas par elle-même de la richesse et la classe sociale qui vit de cette activité est dite stérile. Notons que son développement n'a pas atteint le niveau de l'activité économique anglaise, les manufactures fabriquent peu de produits et souvent des articles de luxe. Ce secteur économique semble dépendre de l'activité des autres secteurs, en particulier celui de l'agriculture et peut-être des goûts, aléatoires, d'une partie de la population.

Au contraire, l'agriculture représente l'art d'exploiter avec le plus d'efficacité les ressources mises à disposition par la nature. Quesnay et quelques autres manifestent ainsi leur respect de la prodigalité de la nature, cette dernière reprend les caractéristiques de l'œuvre divine telle qu'elle a été léguée par la métaphysique de Malebranche, et leur confiance dans les progrès des techniques récentes de l'agronomie[495]. L'ordre naturel s'expose selon une double rationalité. Une puissance naturelle déjà organisée selon des principes qu'il fallait mettre au jour et la découverte progressive d'un art, l'agriculture, qui ne cesse de se perfectionner. De cet ordre, peut-on conclure que les hommes sont tous à leur place, définis par la nature[496]? Le laboureur est loué pour sa vaillance et pour les fruits qu'il produit grâce à son art. Le propriétaire est invité à réinvestir les profits acquis dans de nouvelles machines ou des outils qui favorisent un rendement encore plus important de la terre.

L'ordre naturel que révèle Quesnay, et diffusé par Le Mercier de La Rivière, expose la conformité de l'ordre social avec l'ordre physique et la nécessité de la conservation de l'ordre de l'un par les impératifs physiques de l'autre. Ainsi le besoin est à l'origine de la société et l'agriculture le moyen d'assurer la subsistance du plus grand nombre. L'organisation de la production agricole dépend donc d'une nécessaire efficacité : il faut assurer l'utilisation d'un bien précieux. La terre doit être exploitée au bénéfice de toute la population, la structure sociale seconde cet impératif politique. Elle offre par sa hiérarchie justifiée l'assurance que chacun occupe sa fonction et permet d'espérer que l'organisation sociale, légitimement inégalitaire, est le

494 *DOI*, p. 173

495 « Le problème du fondement, chez les physiocrates, est celui de l'évidence. Or, à cela, la philosophie de Malebranche apporte la garantie de la vision de Dieu, garantie non seulement de l'objectivité de la connaissance, mais surtout de sa globalité », C. Larrère, *op. cit.*, p. 203

496 Le Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Fayard, 2001, III, p. 32-35

meilleur outil pour tirer tous les bénéfices de l'exploitation de la terre[497]. Si la société est le prolongement naturel de l'ordre physique auquel elle répond, l'agriculture est un artifice qui doit respecter les lois fondamentales de la nature. La science des lois de l'exploitation de la terre signifie bien cet impératif de connaissance et de respect des règles de la nature ; la science constitue à cet égard un impératif social. Les physiocrates opèrent au travers de leurs théories une superposition parfaite de l'ordre de la nature et de l'ordre social. L'optimum visé du perfectionnement de l'art impose aux hommes leur place dans la société. Les progrès attendus de la science de la terre conditionnent un strict maintien des positions sociales. Il en va de la prospérité du royaume et du respect des lois naturelles. Rousseau avait déjà noté le rôle crucial de l'agriculture dans le développement de la société[498]. Cependant l'agriculture est avant tout l'art d'exploiter les richesses de la nature afin de permettre à chaque homme de retrouver son autonomie dans la société. La sécurité alimentaire n'est pas pour lui un argument qui justifie les rentes foncières ou la domination d'un seul. Il ne faut pas confondre ici besoins ou inquiétudes et exigences politiques.

La question soulevée par les physiocrates est d'importance. L'efficacité économique doit-elle primer la justice sociale en raison de l'optimum politique qu'elle assure procurer ? On peut à partir de cette question imaginer que les physiocrates envisageaient eux-mêmes une nouvelle politique, une économie ou une économie politique. Ainsi la science des richesses serait appelée à se détacher voire se substituer à l'ancienne politique. Cette approche a déjà fait l'objet d'une critique pour son caractère anachronique[499]. Retenons la critique contemporaine de Mably qui a scruté de près l'argument de Le Mercier de La Rivière. Ce n'est pas la métaphore des flux que Mably a dénigrée mais bien l'oubli de la politique au sens le plus fondamental. Loin de l'image caricaturale de moralisateur, Mably s'est inspiré pour sa critique des physiocrates des analyses monétaires de Cantillon. Les flux monétaires reprennent le circuit sanguin ; toutes les parties du corps...de la société doivent être irriguées. Tout doit être mis en œuvre afin qu'aucune partie ne soit congestionnée au risque de faire dépérir toutes les autres parties du corps. Loin de condamner l'enrichissement comme une excroissance maligne du corps social, Mably vitupère contre le défaut de maîtrise de la circulation de la richesse[500]. L'enrichissement de certains n'est

497 Le Mercier de La Rivière, *op. cit.,* XVI, p. 130
498 *Émile*, III, p. 905
499 C. Gautier, « L'autonomie problématique de l'économie vis-à-vis du politique », *Histoire des sciences de l'homme*, dir. C. Blanckaert, L. Blondiaux, L. Loty, M. Renneville, N. Richard, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 273-278
500 *Le droit public de l'Europe*, Œuvres complètes, Paris, Guillaume Arnoux, 1795, p. 516-517

pas un maximum de l'industrie mais l'exercice minimum du contrôle politique des échanges économiques. Afin d'éviter un déséquilibre préjudiciable qui ne peut que se produire au sein du cercle des richesses il convient d'agir sur la quantité initiale de monnaie qui pénètre dans le circuit national. Il est en effet difficile de « s'apercevoir du temps propre à une pareille opération, ni de savoir quand l'argent est devenu absent »[501]. En d'autres termes, la circulation internationale des monnaies et des biens rend problématique le contrôle des flux de richesses. Il importe en conséquence que les gouvernements adoptent une attitude pondérée afin de ne pas donner le mauvais exemple avec leurs propres dépenses tout en restant attentifs aux rendements liés à l'activité agricole. La limitation des échanges redonne à l'État son rôle d'organisateur social et d'opérateur économique.

Rousseau insiste quant à lui sur le rôle déterminant de l'agriculture dans l'organisation sociale au sens où elle doit protéger les plus faibles et non alimenter la richesse des grands propriétaires voire des fermiers. En effet, « il est aisé de voir que par sa nature l'agriculture doit être le moins lucratif de tous les arts ; parce que son produit étant de l'usage le plus indispensable pour tous les hommes, le prix en doit être proportionné aux facultés des plus pauvres. Du même principe on peut tirer cette règle, qu'en général les arts sont lucratifs en raison inverse de leur utilité et que les plus nécessaires doivent enfin devenir les plus négligés »[502]. L'activité la plus noble, l'agriculture, est d'un point de vue aristotélicien, dans sa fin au sens où elle assure la survie, la permanence des valeurs, et finalement la vie la plus modérée, la meilleure qui soit. La préconisation de Mably tient à l'acceptation des progrès de l'agriculture et au contrôle raisonné de la production des manufactures comme lieux d'optimisation des flux monétaires[503].

La "philosophie rurale" est censée assurer le bonheur des hommes par le libre cours des richesses. « Demandait-on à un économiste, quel peuple est le plus heureux ? C'est, répondait-il, celui dont les champs sont les mieux cultivés. Quel est l'État le plus puissant ? C'est celui qui a l'art de retirer de ses terres le revenu disponible le plus considérable »[504]. Si le produit des propriétaires agricoles irriguait toutes les parties du territoire et revitalisait le royaume, cela serait pour le coup une évidence incontestable[505]. Cependant, la contrepartie est difficile à admettre pour Mably car elle justifie alors un ordre politique dans lequel les richesses de la nature sont captées par une minorité d'hommes. Par conséquent, l'absence d'intervention de l'État

501 *Le droit public de l'Europe*, p. 518-519
502 *DOI*, p. 206
503 *Le droit public de l'Europe*, p. 526-528
504 Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes*, *sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Lettre première, XI, p. 2-3
505 Quesnay, « Grains », *op. cit.*, p. 163

conforte surtout les inégalités sociales et politiques, ce qui permet aux propriétaires de former une classe d'exception, certaine de conserver son pouvoir et ses richesses. Les hommes qui ne peuvent exploiter la terre sont exclus de l'accès aux biens matériels mais sont définitivement dépendants de la puissance de ceux à qui ils achètent leur subsistance.

La perte de liberté du plus grand nombre est d'autant plus durable que l'ordre social comme l'ordre physique prônés par les physiocrates ne forment qu'un seul ensemble. Mably leur reproche de dessiner la politique comme l'espace de justification d'une domination économique, scientifiquement incontestable et pratiquement incontournable. La critique la plus acerbe porte sur la propriété trinitaire où sont différenciées puis confondues les propriétés personnelle, foncière et mobilière. La dépendance économique est le premier trait qui caractérise l'ordre social ou ordre naturel que les physiocrates ont imaginé.

Mably critique un système qui contribue à la domination de certains hommes sur le plus grand nombre, un fatras, là, où il attendait un discours limpide sur les lois qui doivent gouverner le monde avec évidence[506]. Pour autant, l'audience acquise par les physiocrates contraint Mably à discuter le principe de leur science c'est-à-dire l'immédiate et définitive efficacité de leur système. Sa première critique porte sur l'identification de celui qui décide, oriente, fonde et garantit l'ordre évident des choses ; le métaphysicien n'est pas celui que l'on croit. Mably ne cherche pas tant à disqualifier un rôle politique que de débusquer l'argument philosophique des physiocrates qui assure l'efficacité d'une science qui se veut économique. D'un point de vue politique le « despote légal » est la représentation d'un gouvernement aussi sûr que pérenne qui pour Mably, assure la meilleure justification possible aux inégalités sociale. De plus, le pseudo ordre naturel échoue là où il devrait rassurer car il accorde de droit toutes ses faveurs à des intérêts particuliers sous couvert d'utilité et ne produit que la désolation du pays là où la richesse était pourtant annoncée. « C'est cet intérêt particulier, toujours ou presque toujours opposé à l'intérêt général, qui a détourné presque continuellement la puissance législative de la fin qu'elle devait se proposer et par laquelle elle a été établie »[507]. L'apologie de l'ordre politique, qu'il se nomme « despotisme légal » ou arbitraire, conduit à la même fin, c'est-à-dire la permanence d'un ordre économique qui ne satisfait qu'une minorité et fait souffrir la majorité. Pour Mably, si le système physiocrate se montre incapable d'assurer la prospérité d'un pays, le mécanisme naturel n'en est pas la cause. Et s'il faut reprendre leur modèle, la plus grande partie du royaume n'est pas irriguée de fait car les lois ne prévoient que la distribution des profits à ceux qui ont déjà les

506 « le mélange insolite de réflexions économiques novatrices et d'arguments politiques dépassés », H. E. Bodecker, *op. cit.*, p. 164

507 *Doutes proposés,* Lettre VII, p. 156

terres. L'enrichissement repose fondamentalement sur l'état actuel de la répartition des biens ; les propriétaires sont voués à devenir plus riches et les autres sont nécessairement exclus de ce circuit. Le régime politique qui ne semble que garantir le fonctionnement évident d'une machine productive est le véritable responsable des maux économiques subis par le plus grand nombre. En taisant le rôle du politique, les physiocrates mettent en place un nouveau régime qui corrompt l'ordre annoncé. Leur machine à produire des richesses est politiquement désolante. Mably estime que le projet, car il s'agit autant d'un programme que d'une analyse, est si extrême qu'il condamne la population à ne plus vivre décemment, aussi il doit être contrecarré par un projet tout aussi radical : la mise en commun des biens. Celle-ci permettrait enfin de ne plus opposer des conjurations d'intérêts particuliers à la société et surtout ne plus faire croire que l'évidence a « établi de telle manière la puissance législative, quelle ne puisse être séduite, déterminée et conduite par un intérêt particulier »[508]. L'unité de cette dernière, véritable fin de toute politique, ne peut être acquise que si chaque citoyen peut espérer disposer des mêmes moyens de subsistance que son voisin. L'intérêt général passe par la légalisation-égalisation des situations matérielles des citoyens. A défaut de cette décision politique il ne peut être affirmé que le projet politique vise la prospérité de toute la société.

Le Mercier de La Rivière affirme pourtant de toutes les parties de l'ordre physique : « sitôt qu'elles seront évidentes, leur évidence déterminera *nécessairement* et invariablement l'ordre social que les lois positives doivent adopter, pour ne pas préjudicier à la nation et encore plus au souverain ; je dis que cette évidence deviendra *nécessairement* législatrice, parce qu'alors on sera convaincu que cet ordre constitue le meilleur état possible de tous ceux qui lui sont assujettis »[509]. Cette formule serait contraire à un ordre républicain ? Le Mercier de La Rivière s'interroge à son tour sur l'intérêt général et demande « si ce n'est ce qui convient le mieux aux divers intérêts particuliers des membres qui le composent [le corps]? »[510] Pour les physiocrates, l'harmonie sociale est bien une composition harmonique des intérêts particuliers. Une fois dégagés les principes de la loi de la nature et le rôle prépondérant du despote, l'harmonie sociale opère d'elle-même. D'une certaine manière, la contradiction des intérêts ne représente pas un véritable problème puisque l'ordre physique en constitue l'union. L'inégalité sociale, elle-même, ne bouleverse pas l'économie d'une nation qui reconnaît les lois de l'ordre physique.

508 *Doutes proposés*, Lettre VII, p. 157
509 Le Mercier de La Rivière, *op. cit.*, VI, p. 51
510 *Ibid.*, V, p. 47

Or c'est justement cette composition, sinon harmonique du moins géométrique, que rejette Rousseau. En effet, « si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible...c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée »[511]. Il n'y a pas juxtaposition d'intérêts avec les différentes manifestations de forces relatives inhérentes à chaque être mais détermination de ce qui est commun à chacun. L'organisation de la société juste ne peut s'entendre que sur une base légale réellement partagée, il revient donc à la politique d'harmoniser les intérêts divergents par ce qu'ils ont en commun. Dans la société telle qu'elle est, et pour parler comme les physiocrates, l'agriculture ne produit pas tous ses bienfaits parce que l'organisation sociale en pervertit l'efficacité. A travers le rapport ville/campagne, les disparités de richesses et la difficulté de remédier aux rapports sociaux contradictoires c'est finalement le cultivateur qui perd ses avantages. « A mesure que l'industrie et les arts s'étendent et fleurissent, le cultivateur méprisé, chargé d'impôts nécessaires à l'entretien du luxe, et condamné à passer sa vie entre le travail et la faim, abandonne ses champs, pour aller chercher dans les villes le pain qu'il devait porter »[512]. Il existe bien un déséquilibre, non corrigé, entre lieu de production et lieu de consommation ; d'un côté l'appétit de la ville et de ses habitants, de l'autre la seule capacité de la campagne à produire les biens réellement attendus. « Quand l'agriculture était en honneur, il n'y avait ni misère ni oisiveté »[513]. Or c'est bien la ville qui institue les termes de l'échange des biens quand la seconde devrait profiter de sa maîtrise de la vraie richesse[514]. La terre produit des fruits qui pourraient nourrir et par là rendre autonomes les hommes par leur travail mais ce sont finalement ceux qui vivent dans les villes qui profitent de leur situation sociale pour fixer la valeur des biens. Et ces derniers ne tentent par aucun mécanisme de compenser ce qui est définitivement perdu par les campagnes[515].

Chez Rousseau, la ville et ses bourgeois illustrent encore la position archaïque des riches qui ont dans les premiers temps de la société voulu davantage dominer les autres hommes que se satisfaire des biens déjà acquis. « Les riches, de leur côté, connurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres, et,...ils ne songèrent qu'à subjuguer et asservir leurs voisins »[516]. L'enrichissement, la conquête comme la position sociale acquise et

511 *CS*, II, I, p. 368
512 *DOI*, note, p. 206-207
513 *Dernière réponse à Bordes*, OC III, p. 79
514 *Projet de constitution pour la Corse,* p. 911
515 *Ibid.*, p. 920
516 *DOI*, p. 175

même la domination ont constitué une organisation politique qui paraît aller de soi mais s'il s'agit d'une évidence pour les physiocrates, il s'agit pour Rousseau d'une donnée historique voire politique.

Le laboureur tant vanté pour ses mérites par les physiocrates est sanctionné par l'obligation de commercer avec des clients qui achètent ses biens mais qui fixent en réalité le prix le moins avantageux. Rousseau fustige cette "spoliation fondamentale" d'autant plus que le même laboureur doit payer des impôts sur sa production. A long terme, cette économie tend vers un appauvrissement car on peut imaginer que si les rendements baissent le laboureur choisira de produire moins et quel que soit son revenu contribuera moins au fonctionnement de l'État.

Et si l'impôt lui-même ne devait pas baisser en proportion alors il deviendrait une cause durable d'appauvrissement du laboureur et accentuerait davantage le déséquilibre des relations économiques comme il participerait à la baisse généralisée du rendement de la production agricole. Par conséquent l'impôt de l'ordre naturel est pour Rousseau un outil fiscal bien mal employé et dangereux pour l'unité du pays. A l'instar de Mably, Rousseau fustige un ordre naturel qui s'apparente à un ordre autoritaire où le despote légal est un travestissement de l'Être suprême. La domination politique d'une classe sociale sur les autres est justifiée par la science des lois physiques. Ce grand modèle libéral est séduisant mais déçoit lorsqu'il s'agit de mesurer son efficacité sur tout un territoire. Et Rousseau de craindre que la fin dernière d'un tel système soit le meilleur moyen d'entraîner la puissance de quelques-uns comme de réduire tous les autres citoyens à l'obéissance passive[517]. Aux promesses d'une nature prodigue tout juste régulée par les grands propriétaires et *leur* despote qui suit l'ordre institué, Rousseau préfère une société plus mesurée où l'impôt est utilisé par un gouvernement légitime qui sait administrer et ajuster les situations matérielles de chacun. Et la raison en est simple, si la société n'est pas naturellement équilibrée pour tous ses membres, ces derniers doivent mettre en œuvre l'artifice qui corrige les déséquilibres qui minent leurs relations[518]. Les hommes ont crée la société en fonction de leurs appétits estimés et l'ont organisée afin de maximiser leurs intérêts alors que la véritable évidence montre que « les besoins naturels étant les mêmes partout, les moyens d'y pourvoir doivent être partout égaux »[519]. Pour Rousseau, l'impôt est un moyen parfaitement artificiel pour redistribuer une part des produits de l'industrie et apaiser le conflit inhérent à toute société commerciale afin de retrouver en un sens une harmonie toute naturelle. La contribution est certes un pis-aller car,

517 B. Bachoffen, « Les douceurs d'un commerce indépendant : Jean-Jacques Rousseau, ou le libéralisme retourné contre lui-même », *Astérion*, n°5, juillet 2005, p. 121

518 *DEP*, p. 273

519 *Émile*, III, p. 468

et Rousseau le dit dès le *Second Discours* : « tous ces maux [concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt] sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante » mais l'intervention est d'autant plus nécessaire pour instaurer un ordre social légitime, et partant durable[520].

1.3.3.3 L'intérêt et l'impôt

La participation des citoyens aux charges de l'État est un moyen non seulement de subvenir aux besoins de financement d'opérations qui concernent le bon fonctionnement du pays mais également de mieux intervenir sur la disparité d'aisance des citoyens et assurer la justice sociale. Il s'agit même pour Rousseau d'un exemple remarquable de la relation entre liberté et égalité dans un régime politique juste : « Il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété, et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient. Il est vrai que par le même traité chacun s'oblige, au moins tacitement, à se cotiser dans les besoins publics »[521]. Il a été relevé que Rousseau avait déjà travaillé de près l'argumentaire de Montesquieu sur la diversité de la ponction fiscale et même son lien avec la liberté des citoyens, plus exactement leur assentiment[522]. Ce qui nous intéresse ici tient surtout à ce que nous appellerions aujourd'hui la performance de l'outil fiscal. Comment affirmer l'intérêt général tout en respectant le principe sacré de chaque individu, la propriété privée ?

Le premier élément de la justice sociale se concrétise à travers la nature de l'impôt forfaitaire ou proportionnel. Déjà Montesquieu avait souligné le caractère intrinsèquement juste de l'adéquation entre le tribut versé et la quantité voire la qualité des biens possédés, il indiquait que si « la taxe n'est point excessive, si on laisse au peuple un nécessaire abondant, ces injustices particulières ne seront rien. Que si, au contraire, on ne laisse au peuple que ce qu'il lui faut à la rigueur pour vivre, la moindre disproportion sera de la plus grande conséquence »[523].

Rousseau ajoute la prise en compte réelle des besoins de chaque citoyen pour définir plus précisément le mode d'imposition, bien que Rousseau entende davantage des services rendus (corvées par exemple) à l'État que des contributions financières[524]. Là encore, Rousseau part du déséquilibre observable entre riches et pauvres, puissants et faibles, État injuste et État juste et reconnu comme tel. Les pauvres ne peuvent apporter à l'État qu'une faible contribution en regard

520 *DOI*, p. 175
521 *DEP*, p. 269-270
522 C. Spector, « Théorie de l'impôt », dans *DEP,* éd. Bernardi, p. 203-204
523 *EL*, XIII, 7, p. 462
524 *DOI*, note, p. 222

de leurs ressources. Il faut insister sur la probable injustice de l'imposition proportionnelle à ce niveau car enlever un peu à ceux qui n'ont pas grand chose les conduit à s'enfoncer dans l'indigence et les fait renoncer quasiment à l'essentiel. La part restante diffère en quantité mais aussi en qualité chez les riches : une fois que le prélèvement fiscal a été opéré, aucun n'est mis dans l'impossibilité de vivre et même de bien vivre. Rousseau insiste afin que l'on contribue à hauteur de ses moyens, une telle définition de l'assiette fiscale est par principe juste, à condition que la part restante permette de vivre dignement. Une application indélicate de la proportionnalité de l'impôt a tôt fait d'exagérer les inégalités, et comme l'avait remarqué justement Montesquieu « c'est à des lois particulières à égaliser, pour ainsi dire, les inégalités, par les charges qu'elles imposent aux riches, et le soulagement qu'elles accordent aux pauvres »[525]. Sinon l'impôt contribuerait à appauvrir les plus démunis comme il discréditerait le gouvernement. A contrario, le gouvernement juste est celui qui fixe, sur l'injonction de la volonté générale, « un tarif proportionnel qui ne laisse rien d'arbitraire à l'imposition »[526]. Il est à noter que l'État pour Rousseau fournit un service et cet argument justifie la ponction sur les biens de chacun. L'entretien d'une armée ainsi que ce nous nommerions une politique de santé sont de nature à faire admettre aux citoyens la nécessité d'une participation aux dépenses de l'État.

Sur le service public que nous entendons comme la protection des personnes et des biens, il rejoint Montesquieu tout en rappelant que c'est le peuple lui-même qui acquiesce à la contribution.

Remarquons que ce sont ceux qui possèdent des richesses qui ont le plus intérêt à payer des impôts car ils sont ceux qui risquent le plus de perdre leurs biens, en effet les plus faibles bénéficient moins nettement de la puissance d'un État injuste. D'après Rousseau, « on doit considérer le rapport des quantités, selon lequel, toutes choses égales, celui qui a dix fois plus de bien qu'un autre doit payer dix fois plus que lui. Secondement, le rapport des usages, c'est-à-dire la distinction du nécessaire et du superflu. Celui qui n'a que le simple nécessaire, ne doit rien payer du tout ; la taxe de celui qui a du superflu, peut aller au besoin jusqu'à la concurrence de tout ce qui excède son nécessaire »[527]. Le service de protection assuré par l'État quel que soit son degré d'efficacité est financé par l'impôt, aussi le ponctionnement fiscal doit être proportionné et respecter l'équité entre citoyens. La modération du prélèvement ne doit pas fragiliser ceux qui ne réclament rien sinon le respect de leur intégrité physique.

525 *EL*, V, 5, p. 279
526 *DEP*, p. 270
527 *Ibid.*, p. 272

Mais le fermier général Dupin, inspiré par les physiocrates, et que Rousseau a bien connu, a également manifesté son choix pour l'impôt proportionnel et surtout progressif[528]. Aussi l'opposition ne se situe pas nécessairement sur le caractère proportionnel de l'impôt. Il revient au gouvernement de définir le type d'impôt qui sera le plus juste et le plus adapté, aux comptables la charge de l'identification des contribuables. L'efficience est d'autant plus sensible qu'il est nécessaire de dégager l'exactitude des échanges entre les citoyens. Les services de l'État ne peuvent confondre un commerce véritable, c'est-à-dire l'assurance de subvenir à ses besoins ou la garantie pour les parties de conserver leur dignité, et l'exercice des intérêts particuliers purement marchands.

Dans une société « le pis qui puisse arriver à l'un étant de se voir à la discrétion de l'autre »[529] aussi l'égalisation des conditions matérielles de vie de tous les citoyens est un devoir d'État pour une société bien gouvernée. Les physiocrates ne font pas l'apologie de l'inégalité mais en reconnaissent l'évidence au motif qu'elle est naturelle. D'après Rousseau, ils entretiennent l'idée que la propriété est un pouvoir individuel que sacralise le despote et qui, en retour, affirme sa puissance et ses propres biens grâce à un ordre devenu immuable. Ainsi, si la proportionnalité n'est pas un sujet de clivage, la fixité du montant des contributions peut illustrer les différences d'approche en matière de justice sociale[530]. Rousseau insiste sur l'histoire de la propriété davantage que sur sa justification car il tient surtout à révéler que l'acquisition est une démarche archaïque et la spoliation comme la protection de certaines propriétés le motif d'une action politique illégitime des seigneurs puis des rois. Si encore une fois l'agriculture doit servir d'exemple, alors il faut remarquer avec Rousseau que « toutes les terres que vous voyez sont occupées depuis longtemps »[531]. Aussi l'ordre établi ne peut favoriser l'ensemble des hommes dans la mesure où seul un petit nombre d'entre eux sont propriétaires et les changements de situation sont exceptionnels. Qui aurait intérêt à se dessaisir de sa propriété ? Les pauvres sont ces hommes qui ne peuvent compter que sur leurs forces mais qui savent qu'elles sont insuffisantes pour changer leur état, il ne reste donc que le gouvernement pour modifier cet état de fait. Au regard des échanges internationaux, de la persistance de nombreux pouvoirs locaux et intermédiaires hérités de l'époque féodale, le gouvernement a-t-il les moyens d'agir ?

528 Dupin, *Mémoire général sur la levée des impositions et autres droits*, Paris, 1747, p. 226-230
529 *DOI*, p. 181
530 M. Touzery, *L'invention de l'impôt sur le revenu (1715-1789)*, Paris, Éditions Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 1994, p. 173-184
531 *Émile*, II, p. 331-332

La crise financière dite système de Law a montré que le gouvernement par ses décisions ou l'absence de bonnes décisions pouvait entraîner une modification substantielle de la situation financière des marchés et ruiner certains citoyens[532]. Le gouvernement peut donc bouleverser les règles de l'échange en matière économique comme financière. Cependant, l'intervention strictement financière est insuffisante ; « nos gouvernements modernes qui croient avoir tout fait quand ils ont tiré de l'argent » alors que d'autres rapports sociaux rentrent en ligne de compte se trompent[533]. La monnaie est un élément important de l'intervention de l'État dans le monde des échanges marchands qu'il s'agisse de sa quantité ou de la qualité mise en circulation. Rousseau relève qu'il « reste encore une infinité de détails de police et d'*économie*, abandonnés à la sagesse du gouvernement » bien qu'il souligne que leur légitimité n'est avérée que si ces mêmes actions sont conformes à l'esprit de la loi et justes au regard de la volonté générale[534]. Ce n'est que dans ce cadre, pour Rousseau, que les contrôles de police sont justifiés lorsqu'ils cherchent à limiter voire réprimer la fraude, le manque de concurrence ainsi que les commandes directement passées auprès de manufactures forment d'autres moyens d'intervention et de régulation des marchés. On a pu remarquer que le progrès ou l'extension des échanges trouve sa raison d'être dans une organisation typique de l'administration comme si l'augmentation des richesses était venue opportunément donner un but à un mouvement qui s'auto-justifie. L'État mène indéniablement une politique économique au sens où on l'entend aujourd'hui, tout tient à la méthode, le contrôle de l'industrie est susceptible d'une plus ou moins grande liberté accordée aux commerçants et premiers industriels. Cette politique économique de l'État était déjà comprise en ce sens au XVIIIe siècle[535]. La maîtrise du flot des richesses doit permettre en droit à un gouvernement de ponctionner la part qui lui est nécessaire pour fonctionner ou d'assurer l'enrichissement de chefs de guerre. Quel que soit le type de gouvernement envisagé, l'intervention économique est une obligation pour une puissance politique qui veut s'affirmer internationalement. Le commerce est une affaire d'État pour nombre d'acteurs politiques, ainsi pour Law le détenteur du pouvoir politique doit pouvoir s'enrichir des échanges qui ont lieu dans son ressort territorial. « Ce sont les richesses qui soutiennent aujourd'hui la force des royaumes, et ce sont les hommes qui produisent les richesses...C'est en effet dans les revenus, et non dans la masse pécuniaire, que réside la puissance des États » selon Quesnay[536].

532 Diderot, TXV, p. 16-17
533 *DEP*, p. 252
534 *Ibid.*, p. 250
535 L. Hilaire-Perez, « Transferts technologiques, droit et territoire : le cas franco-anglais au XVIIIe siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1997/10, T. 44, n°4, p. 547-579
536 « Hommes », *op.cit.*, p. 264-265

Bien entendu, les formes de l'intervention dépendent de la forme du gouvernement lui-même, plus ou moins directif ou plus ou moins « libéral ». Il est même préférable de distinguer entre une intervention visible voire ostentatoire et une influence plus discrète mais tout aussi efficace. Dès lors les moyens suivent. En ayant le monopole de la frappe de la monnaie, il est plus facile de fluidifier sa circulation dans tous les domaines où elle s'échange, que ce soit sur les marchés, les foires ou par le biais des écritures (lettres de changes, autres moyens scripturaux[537]) comme nous l'avons vu à travers le système de Law. Mais en ayant organisé d'une manière ou de l'autre le commerce des grains, l'État peut gérer également le stock des produits de première nécessité ou en prélever le surplus suivant ses orientations proprement politiques. On peut penser que les premiers économistes imaginaient dégager le fonctionnement autonome de la circulation des richesses mais on trouvera plus sûrement chez eux le rôle fondamental du pouvoir politique unifié : maîtriser des moyens aussi multiples que raffinés pour conduire les échanges[538].

La définition des besoins d'un peuple s'apprécie d'une manière très nuancée selon les régimes politiques en vigueur, l'état des richesses et des mœurs. D'après Montesquieu, les régimes politiques conviennent à un peuple, autrement dit le gouvernement politique dérive de l'ordre naturel, des mœurs qui ont cours dans un pays. Un déséquilibre des besoins dans une monarchie est considérable car il faut mesurer les appétits toujours croissants des nobles et des grands bourgeois à l'aune des moyens dont ils disposent déjà et au premier chef de celui de l'évidente subsistance. Quel que soit le régime politique la plus grande partie de la population ne peut être oubliée. Il faut considérer que les pauvres peuvent être aidés sans pour autant être pris en charge. Montesquieu assume une idée ancienne selon laquelle le travail est en puissance de la richesse et la pauvreté un défaut de labeur. Les besoins sont biens différents en droit et en fait mais les contributions doivent également être proportionnées. Ainsi l'intérêt général commande par le biais du gouvernement et des mœurs que les riches participent à la guerre (honneur) et dans certains cas aux échanges permettant ainsi au pays de s'enrichir grâce à leur industrie (doux commerce). Sont concernés tant les nobles que les bourgeois, chacun selon son rang. L'équilibre entre ce qui est demandé et ce qui donné prend une tournure différente dans une république dans laquelle les hommes « ne peuvent pas lui rendre tous les services égaux ; mais ils doivent tous également lui en rendre »[539].

537 F. Markovitz, *L'ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1986, p. 173-175
538 Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Cours du 5 avril 1978, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 346-356
539 *EL*, V, 3, p. 275

L'égalité et la frugalité conduisent les goûts, les attentes et induisent les contributions. Montesquieu se sert de Rome comme l'exemple d'une répartition juste et efficace des charges politiques. La propriété est partagée afin que chacun ait sa part du tout, en tire sa subsistance. Cette raison est suffisante pour que chacun soit satisfait et que tous soient également prêts à défendre l'État. Les citoyens concourent à défendre l'État car ils protègent de ce fait leur propre bien. Montesquieu et Rousseau insistent tous deux sur le territoire de la république, en effet seul un espace restreint permet de vérifier que tous les citoyens partagent toujours l'amour pour leur patrie. Ce forum élargi représente un optimum pour conduire une politique d'égalité politique et s'astreindre durablement à une frugalité commune. Montesquieu ajoute que la tendance des grandes républiques est la « particularisation des intérêts » mais celle-ci tend à susciter chez les individus riches un sentiment de puissance et d'indépendance[540]. Or l'histoire montre que tout État tend à s'agrandir donc à développer les intérêts particuliers puis à... s'effondrer.

La logique confortée par les leçons de l'histoire signifie que toute république contient en germe la particularisation des intérêts. Aussi le pouvoir d'un seul, par sa stabilité, favorise le meilleur régime pour la mise en œuvre de l'intérêt général. Toutefois, le système politique doit garantir aux nobles des privilèges afin qu'ils participent activement à la défense de la patrie au besoin en sacrifiant leur existence. Le respect de la justice est assuré en faisant perdurer la stabilité des charges dédiées et le contrôle de la puissance royale. Le service du roi est lui-même un gage de stabilité pour l'État, « si la justice n'était point une dépendance du fief, pourquoi voit-on partout que le service du fief était de servir le roi, ou le seigneur, et dans leurs cours et dans leurs guerres ? »[541]. Les privilèges sont pour Montesquieu des intérêts particuliers qui forment la meilleure garantie de l'exercice de l'intérêt général, ceux qui disposent collectivement et légitimement d'avantages remarquables sont les meilleurs adjuvants de la liberté face à un exercice excessif du pouvoir exécutif. L'exemple des privilèges de la noblesse est emblématique du schème hérité de Mandeville. Il n'est pas utile de compter immédiatement ni peut-être même un jour sur les bonnes intentions des individus pour faire prospérer la paix ou la justice. Si l'on sait diriger patiemment et avec constance les privilèges des uns, les goûts des autres, alors il est envisageable de définir ce qui convient au plus grand nombre selon la typologie des mœurs, des manières et du climat.

L'intérêt général n'est pas universel car sa représentation est le produit d'une contextualisation. Il s'entend différemment selon les pays et les époques mais est toujours caractérisé par la stabilité de la société, il fait en cela son unité et garantit en suivant sa pérennité.

540 *EL*, VIII, 16, p. 362
541 *Ibid.*, XXX, 20, p. 920

2 La détermination de l'intérêt particulier et de l'intérêt général par le pouvoir politique

2.1 La constitution de l'intérêt particulier

2.1.1 La corrélation entre l'économie et la sécurité

2.1.1.1 L'émergence du goût de l'enrichissement

Le rôle de l'État dans les différents circuits économiques s'est fait jour au XVIIIe siècle à travers des questions aussi sensibles que celle du luxe, soit la représentation, les blés, soit la subsistance, les échanges internationaux, soit la politique étrangère. Les multiples crises ont permis l'examen de thèses antagonistes sur le devoir et la capacité de l'État à intervenir dans les échanges de biens et par conséquent la place laissée à l'individu.

L'État ne s'affirme que dans un dispositif de continuité, aussi il doit faire en sorte que le commerce suive son cours, c'est-à-dire ne pas imposer le sens de l'enrichissement. « Le commerce ne peut être florissant que lorsque chacun se sert à son plus grand avantage de tout ce qui lui appartient, terres, maisons, rentes, effets publics. Car si quelqu'une de ces parties est sans valeur, c'est un superflu inutile dont le propriétaire n'achète plus son nécessaire, c'est-à-dire la denrée de son voisin, à qui cette denrée devient par là également superflue et inutile pour acquérir l'habit qui lui manque »[542].

Melon, ancien commis de Law, à l'instar de Mandeville, soutient qu'il n'y a pas de différence intrinsèque entre le superflu et l'utile, le commerce représente l'ensemble des échanges et seul celui-ci fixe le critère de la valeur. Il appartient à l'État de se servir de la conception de la valeur qui règne dans la société pour assurer l'ordre politique. L'approche de Melon ne saurait être trop vite réduite à une stricte idéologie mercantiliste tant il est imprégné des mêmes idées que certains libéraux[543]. C'est ainsi que l'on peut constater que l'État se définit par sa capacité à oublier l'individu au profit du tout. « Qu'importe à l'État qu'une sotte vanité ruine un particulier, envieux de l'équipage de son voisin », pourrait être la maxime politique débarrassée de tout référence à la morale[544]. Il n'appartient pas à l'État de protéger ou d'intervenir dans les rapports interpersonnels. Il s'agit de laisser opérer la concurrence que se livrent des individus pour l'acquisition d'un bien ou d'une situation au nom d'une conception erronée ou non de l'honneur.

542 Melon, *Essai politique sur le commerce*, 1736, I, p. 7

543 Y. Citton, « Les comptes merveilleux de la finance : confiance et fiction chez Jean-François Melon », *Féeries*, Éditions littéraires et linguistiques de l'Université de Grenoble, 2005, p. 126-128

544 Melon*, op. cit.,* IX, p. 121

La raison en est que les mœurs ne relèvent pas de l'État, il n'en est pas de même pour la garantie de l'accès à la possibilité de la jouissance. Les individus doivent pouvoir exercer leurs appétits et manifester leurs goûts. L'État dirige par son encadrement l'activité laborieuse de ceux qui œuvrent avec industrie. D'après Melon, l'État n'a que faire de la réforme des mœurs, il doit utiliser les mouvements du désir des hommes afin de concrétiser l'ordre politique où chacun, riche ou pauvre, doit tenir sa place comme un soldat devrait le faire dans une bataille. Melon et d'autres avec lui, ne préconisent pas le mouvement social qui correspond à la fluctuation des désirs. Au contraire le rôle de l'État consiste dans le maintien des positions ; que chacun exerce ses talents depuis sa place pour le bien de tous.

Pour Turgot, l'État ne fait pas, il laisse faire et doit laisser agir les hommes selon leur pente naturelle car c'est ainsi que l'ordre des choses pourvoit à l'intérêt de tous. « Leur intérêt particulier qui abandonné à lui-même produira toujours plus sûrement le bien général que les opérations de gouvernement toujours fautives et nécessairement dirigées par une théorie vague et incertaine »[545].

Pour Melon, l'action gouvernementale est une contribution versée à l'activité des individus. L'ordre public passe par l'assurance du travail du plus grand nombre mais l'État lui-même bénéficie de la densité des échanges entre particuliers. A la différence du discours hérité des moralistes de l'Antiquité voire de l'Église, l'État est sollicité pour laisser s'exprimer certains vices (jalousie, concupiscence) et entraîner par cette voie la généralisation du travail dans la société. Le labeur n'est pas l'origine d'une forme de pénitence mais une activité d'ensemble qui profite à la société en réalisant l'ordre public. Melon incite le législateur à surtout être prudent car si l'efficacité d'une telle politique qui veut le « salut du peuple » est manifeste, elle peut être rapidement mise en défaut par les privilégiés, entendons tous les héritiers de l'ancienne société féodale[546].

Les nouveaux économistes se distinguent par leur critique des archaïsmes de la société des seigneurs et posent une augmentation continue ou généralisable de l'enrichissement d'un seul, le seigneur le plus puissant, c'est-à-dire le roi. C'est bien paradoxalement que le pouvoir d'un seul libère le plus grand nombre. En fait l'économie libère ceux qui sont vraiment actifs en supprimant un ordre inefficace, alors que le roi garantit un ordre institutionnel fécond. Cependant, s'il fallait choisir entre deux principes, un seul apparaîtrait fondamental. « Dans l'alternative entre la liberté et la protection, il serait bien moins nuisible d'ôter la protection que

545 Turgot, « Éloge de Vincent de Gournay », p. 136
546 Melon, *op. cit.*, XI, p. 156-157

la liberté ; car avec la liberté la seule force du commerce peut tenir lieu de protection »[547]. Si l'ordre politique et la licence économique peuvent entretenir une relation exclusive chez les physiocrates, la liberté ou le respect de la tranquillité des négociants prime chez d'autres économistes. Quasiment tous se rejoignent sur la critique de l'ordre social médiéval ainsi sur que le souci de répondre à la question de la subsistance et de faire la promotion d'un bien-être matériel réellement nécessaire. Par conséquent, les économistes ont imposé leur science en valorisant l'autorité du monarque et en souhaitant l'amoindrissement des pouvoirs locaux. L'intervention publique ne nécessite pas une influence directe mais une bonne connaissance des comportements afin de faire perdurer l'ordre à travers une évolution des échanges sociaux.

Le travail représente le meilleur moyen de conduire à l'ordre public car la justification de la subsistance est imparable[548]. Or cette dernière, qu'elle soit rendue possible par une exploitation directe de la nature ou grâce aux échanges, est la condition nécessaire de la vie des hommes. Si l'agriculture a si souvent fait l'objet de commentaires au XVIIIe siècle, c'est bien entendu en raison de son importance économique et sociale mais également à cause de son caractère symbolique. L'art des hommes est le pendant de la fécondité de la nature. Bien des questions s'articulent autour de l'espoir de combiner l'art et la nature aux fins du bonheur des hommes et pourtant qu'il s'agisse de Rousseau ou des physiocrates (et ceux qu'ils ont inspiré), le bonheur est bien lié à la bonne exploitation de la nature.

Turgot illustre bien un discours dominant, celui d'un ordre de la société qui prend sa source dans une bienfaisante nature[549]. Cette dernière doit être entendue comme un ensemble de lois explicites sinon en fait du moins en droit. Leur caractère intelligible rend la nature heureuse pour les hommes. La société qu'ils organisent en suivra opportunément la logique ou sera décadente.

L'agriculture traduit cette vérité et la subsistance rend effective la puissance combinée des lois de la nature et celles des hommes. Le commerce reprend globalement la même fonction mais avec une plus grande extension, les négociants sont pour les libéraux des facteurs de développement et d'entretien de la richesse. Il faut pour cela leur laisser le temps et les moyens d'agir, afin que le plus grand nombre profite de leur savoir-faire[550]. Le commerce des bleds est

547 Melon, *op. cit.*, II, p. 27

548 Quesnay, *Philosophie rurale*, VII, op. cit., p. 648- 653

549 « Les hommes sont-ils puissamment intéressés au bien que vous voulez leur procurer ? Laissez-les faire ! », « Fondations », *Encyclopédie,* OC, III, p. 591

550 Turgot, « Liberté du commerce des grains à l'intérieur du royaume », *OC*, III, p. 203-204

devenu une thématique polémique en synthétisant de la manière la plus pragmatique la question du rôle de l'État dans la distribution des richesses comme dans la correction des dysfonctionnement de la nature[551].

Il est question de subsistance et de distribution, d'échanges réglementés ou non, aussi le contrôle des échanges est le point d'achoppement de nombre de thèses philosophiques comme des actions politiques tant la traduction des points de vue a une influence directe sur la vie des hommes. Ainsi s'adressant aux procureurs, Turgot indiquait que « si le prix des grains s'élevait à un taux où le peuple ne pourrait atteindre avec les salaires ordinaires, Sa Majesté pourvoirait aux besoins des pauvres...soit en facilitant au peuple les moyens de gagner par son travail des salaires suffisants, soit même, si les circonstances l'exigeaient absolument, en ordonnant qu'il soit accordé des primes [aux négociants][552]. Le travail doit donc être le moyen privilégié par l'État pour que les individus interviennent par eux-mêmes dans le règlement des affaires humaines. Et si l'art de l'individu s'avère impuissant, l'État peut non s'y substituer mais favoriser le retour à l'équilibre naturel en subventionnant un temps les acteurs principaux du marché. L'État doit aider la circulation de l'argent qui représente le mouvement continuel par lequel s'amassent et se diffusent les richesses. Grâce à ce mouvement « l'argent se transforme en quelque sorte dans toutes les choses qui sont propres à entretenir la vie et la force dans le corps politique »[553].

L'art politique réside dans le juste réglage des voies de communication, dans la finesse de la régulation des échanges sur leurs lieux d'élection (marchés) ou définis (foires) ou encore dans l'administration éclairée des points de retenue (douanes).

Les physiocrates font la promotion de ce que l'on a désigné par le syntagme « laisser-faire » car les contrôles sont d'après eux un empêchement pour la généralisation de l'enrichissement et diminuent le prestige de l'État. Turgot comme d'Argenson ont participé à la diffusion littéraire de ce qui fut la réponse de Le Gendre, un *député* du commerce, à la question posée par Colbert sur l'opportunité de l'action de l'État en économie. Le laisser-faire, laisser-vendre revient à mieux exploiter les bienfaits de la terre ou de l'industrie car le bénéfice escompté ne subira pas de ponction exagérée et maintiendra les populations actives dans les campagnes[554]. Le surplus sera échangé et permettra un véritable enrichissement aussi bien pour les fermiers, les laboureurs, le bas peuple que pour l'État. Tout concourt pour que la liberté laissée à l'agent favorise l'aisance du plus grand nombre. La liberté des échanges est pour ceux qui la prône la raison du bien être

551 H. L. Root, *La construction de l'État moderne en Europe*, III, trad. J. Fauve, Paris, PUF, 1994, p. 102-112
552 « Circulaires aux Procureurs généraux », *OC,* IV, p. 212-214
553 Condillac, *Essai sur le commerce et le gouvernement considérés l'un relativement à l'autre*, Paris, PUF, 1948, TII, p. 323
554 Quesnay, *Le tableau économique*, op.cit., p. 423-438

public[555]. Si le laisser-faire est une doctrine de la juste mesure des pouvoirs publics, la position des physiocrates mais aussi de Turgot est une concession faite à ceux qui possèdent et qui, ainsi continueraient à se suffire et même à jouir de leurs biens si l'État imposait davantage.

Contre cette position Galiani affirme que les grands principes de la liberté de commerce se concrétisent sans contradiction avec le contrôle des échanges. L'intervention ne signifie pas que l'on veuille contrarier le cours de l'échange et encore moins diminuer le volume des biens et des services, l'État doit connaître qui commerce et quels sont les termes de la contractualisation.

« La police est une affaire de détail : elle regarde toujours les cas particuliers. Si elle devient universelle, elle est convertie en gêne »[556]. Cela signifie-t-il qu'il faille devenir tatillon ou perdre le bénéfice des échanges ?

Certainement pas, mais il convient surtout de ne pas croire que l'absence de contrôle correspond à la liberté. En effet, elle signale davantage un choix de l'État ou mieux une préférence : « si les grands commerçants s'emparent du commerce des blés, c'est qu'on le leur laisse...C'est la nature de la chose qui crée le monopole, ce n'est pas la malice des hommes...La déraison totale est si rare parmi les hommes qu'il ne faut pas la mettre en ligne de compte »[557]. En d'autres termes, la liberté de commerce se réalise dans une politique des échanges rationnelle et non dans l'absence de contrôles des flux de richesses. Il faut davantage réguler activement au nom de lois justes et mesurées plutôt que de penser que les échanges tendent nécessairement à s'équilibrer[558]. L'État existe par son action positive et cette dernière se mesure à l'aune de la subsistance effective du peuple. Pour Galiani la liberté des échanges ne s'apprécie qu'une fois que l'on s'est prémuni contre une crise frumentaire, elle n'est pas la condition de la généralisation du bien-être de toute la population.

La réglementation des points de passages ou de vente, c'est-à-dire les droits exigés par une autorité politique sur les flux de richesses, est héritée du monde féodal. Et la multiplicité des coutumes comme la singularité de l'autorité en place expliquent la diversité des droits comme la variété des montants exigés. Les biens ne sont pas seuls taxés car les voyageurs doivent s'acquitter d'un ou de plusieurs droits[559]. Or la qualité de ces contribuables mérite d'être soulignée car à cette époque ce sont souvent des travailleurs qui se déplacent sur différents

555 Turgot, « Réflexion sur la formation et la distribution des richesses », *Écrits économiques*, p. 130
556 Galiani, *Dialogues sur le commerce des Blés*, p. 272
557 *Ibid.*, p. 159
558 Galiani, *op. cit.*, p. 211
559 A. Conchon, *Le péage en France au XVIIIe siècle, les privilèges à l'épreuve de la réforme*, Paris, Éditions CHEFF, 2002, p. 18-28

territoires dont ils ne sont pas originaires. Les nouvelles manufactures recrutent des ouvriers et certains viennent de loin pour travailler. La libéralisation des points de contrôle évoquée par Turgot, et bien d'autres, s'applique tant aux biens qu'aux personnes. Pour les nouveaux économistes, il est choquant de percevoir des taxes qui affaiblissent et ralentissent les échanges. Ces péages n'ont pas la même importance en terme d'utilité que les contrôles des marchés et des foires car ils ne visent pas à fluidifier les flux de richesses, ils entretiennent la puissance seigneuriale et pis dégradent la qualité des échanges. A la fin du XVIIIe siècle, la tendance est à la diminution des droits de passage et à une uniformisation des mesures de toutes sortes[560].

La thèse des libéraux tient à l'efficacité de la fluidification des échanges. Plus ils seront facilités, plus ils augmenteront, plus les participants dans leur ensemble bénéficieront de la manne. Le commerce international devient même à cet égard le modèle absolu du commerce efficace pour tous les acteurs.

« Ce marché ne se tient pas dans un lieu unique ; mais la facilité du transport par mer fait qu'on peut considérer les ports des principales nations commerçantes… comme formant une espèce de marché unique et général... dont les prix peuvent êtres considérés comme étant, et sont réellement le prix commun du marché de l'Europe »[561]. La libre circulation des personnes et des biens est donc la condition de la fixation du meilleur prix et partant la réalisation de l'intérêt de tous. La taxation qui s'opère à chaque étape de la rencontre des participants à l'échange produit non seulement un retard dans la satisfaction mais surtout peut empêcher sa concrétisation.

La proportionnalité joue dans un sens analogue au prélèvement fiscal le même rôle de maximisation des profits. La frustration de la perte de chance pour celui qui fait ou veut faire des affaires, comme l'inquiétude de celui qui contrôle depuis toujours les lieux et les espaces d'échanges, sont levées grâce à l'augmentation maximum des flux économiques. Plutôt que réformer les pouvoirs en place et donner de nombreuses autorisations individuelles pour transporter, échanger des biens ou se déplacer, les libéraux estiment que l'État gagne en puissance lorsqu'il retire les freins de toute nature. A nouveau l'analyse libérale prend une tournure esthétisante. En effet la description de l'action de l'État s'apparente à celle du sculpteur qui ôte tous les éléments nuisant à l'intelligibilité de l'œuvre. Les empêchements, les retenues sont les scories qu'il faut dégager non de la surface mais de la substance elle-même pour que celle-ci se révèle telle qu'elle est véritablement. L'État doit retirer les obstacles à la bonne circulation des richesses car il permet ainsi aux individus mais également à certaines institutions de mieux vivre.

560 A. Conchon, *op. cit.*, p. 268-270
561 Turgot, « Cinquième lettre », *OC*, III, p. 295

Turgot illustre cette action par le souci d'agir avec mesure. Les points de retenue doivent être aménagés et déplacés pour ne plus perturber le cours des affaires. Il s'agit encore une fois de limiter la pression qui s'exerce sur les acteurs économiques par des contrôles devenus insupportables. Au marquage territorial, Turgot préconise que soit substitué un impôt sur le capital. Nous pensons à la terre mais l'industrie naissante offre aussi des possibilités en ce sens. L'impôt n'est plus arbitraire voire vexatoire par la double rétention qu'il opère, fiscale et physique. Il est proposé qu'il soit attaché à la fortune individuelle, à savoir qu'il suive l'enrichissement de celui qui contribuera toujours d'une manière ou d'une autre au fonctionnement de l'État. Le trésor royal, telle est la stratégie de Turgot, peut grossir sans repérer tous les faits et gestes des individus comme doit le faire le seigneur pour tous ceux qui traversent son territoire. Turgot signe encore que la liberté de mouvement et l'initiative privée dans les affaires sont les plus sûrs moyens d'augmenter la richesse publique.

Le ministre adopte des positions communes avec les physiocrates notamment au sujet de la critique des contraintes du commerce mais insiste tout particulièrement sur l'action positive de l'État. La souveraineté de l'État s'affirme dans l'efficacité de son contrôle des échanges. Il n'est pas question d'empêcher l'expression de l'initiative privée pas plus qu'il n'est acceptable de laisser libre cours à la réussite de quelques individus bien nés mais oublieux du bien public.

Pour Turgot les lieux anciens du pouvoir local sont voués à disparaître au profit d'une autorité centrale. Les contributions passives et insupportables seront remplacées par un prélèvement proportionnel à la capacité fiscale effective de l'individu.

Néanmoins si cette conception est novatrice, notre étude ne saurait penser l'ordre économique comme la réalisation de ce vœu car la France du XVIIIe siècle est encore un territoire où la puissance publique est morcelée. La lieutenance de Paris n'est pas représentative des polices de province car les différents centres de pouvoirs organisent les contrôles, les prélèvements sur les échanges de manière très diverse[562]. Il est rare que le contribuable soit appréhendé en tant que sujet actif. Pour Turgot l'État doit définir son action autour de la puissance d'un sujet entreprenant, la souveraineté s'élabore aussi grâce à la nouvelle recherche de l'assiette de contribuables.

562 C. Denys, *Police et sécurité au XVIII e siècle, dans les villes de la frontière franco-belge*, I, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 31-37

2.1.1.2 L'économie et l'intérêt général

L'efficacité du fisc trouve sa matérialisation dans l'habileté de ses agents à trouver des gisements de richesses, plus exactement à suivre le cours des affaires. Le marché n'existe qu'avec le talent et les passions des hommes. L'État se doit de repérer où et comment les individus se retrouvent pour former l'entente propre aux affaires.

Les marchés quelles que soient leurs formes sont des lieux de rencontre. Cette socialisation en acte acquiert des qualités supplémentaires lorsque les acteurs dirigent eux-mêmes les modalités de la rencontre, c'est-à-dire lorsqu'ils s'accordent sur les prix et les convenances en règle générale[563].

Dans ces cas *heureux*, l'État n'intervient pas et laisser s'agréger les hommes qui veulent entretenir un commerce ensemble[564]. Le marché représente pour Turgot un paradigme politique et économique. Le rassemblement guidé par l'intérêt est une cause politique par excellence au sens où Turgot estime que les bourgs et les villes se sont constitués à partir de cette rencontre d'intérêts. Turgot formule à sa manière l'idée selon laquelle les intérêts individuels traduits en termes économiques sont indissociables de leur organisation politique.

L'économie par sa dynamique n'envisage les hommes que selon leur activité et par ce moyen écarte toute prétention de la morale, ainsi le marché est d'abord le lieu symbolique de la résolution de la question du juste prix, et s'agissant par exemple des grains, de la subsistance[565].

En effet les jugements et les injonctions les plus définitifs n'ont pu résoudre les hommes à se débarrasser de leurs vices. L'économie présente pour un gouvernement un autre moyen de convaincre les hommes de se conduire au mieux et il revient à la police de déterminer les termes de l'échange pour assurer l'ordre public. Cela signifie que la police au sens du XVIIIe siècle assure davantage une fonction de garantie contre l'émeute frumentaire que la sécurité des personnes. L'économie compte sur les appétits des individus et donc leur fait confiance pour agir selon leurs intérêts, c'est en cela qu'elle représente un *optimum*. Le succès politique de l'entreprise économique présente plus de probabilité que la réforme morale.

A l'image de l'agôn des Grecs où chacun pouvait exprimer ses talents et où le politique pouvait compter sur l'épuisement programmé des rivalités latentes entre les hommes, le marché est le lieu de la concurrence, de la mesure des appétits des individus modernes.

---

563 F. Markovitz, *L'ordre des échanges,* VII, p. 211

564 Turgot, *Encyclopédie*, article « Foire »,

565 S. L. Kaplan, *Le pain, le peuple et le Roi. La bataille du libéralisme sous Louis XV*, trad. M.-A. Revellat, Paris, Perrin, 1986, p. 51-80

Le marché figure le lieu de confluence des tendances mimétiques et conflictuelles inhérentes à toute société. Le point de vue libéral utilise cette dynamique pour la convertir en jouissance. Les meilleurs se distinguent mais la confrontation des appétits par son mouvement même unit les individus. Le profit des uns est incommensurable au regard des gains du plus grand nombre mais il permet à ces derniers d'accéder à ce qu'ils n'auraient pu espérer : le bien-être.

Dans la pensée libérale l'inégalité sociale n'est pas un obstacle pour une organisation politique efficace. La distinction par le talent sert de moteur au mouvement général de la société. La reconnaissance de cette élite par l'ensemble des membres de la société en fonde l'unité. Le succès de la thèse libérale n'est pas dû à l'idée d'un enrichissement général mais à la conversion d'inimitiés guerrières en concurrence. La formule du doux commerce ne vient pas recouvrir hypocritement l'affrontement réel et systématique par une paix apparente mais révèle un changement de degré dans l'ordre de l'affrontement. La concurrence peut-être âpre et même conduire à un conflit ouvert, voire à une guerre dans le cas d'une compétition entre États mais le commerce a créé une nouvelle relation et deux « nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre ; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels »[566]. Le doux commerce est une alternative à l'affrontement mortel ou destructeur, il repose sur les mêmes appétits contraires des hommes et les nations elles-mêmes agissent de la même manière. Le doux commerce n'est pas véritablement un choix qu'opère le politique, il s'agit davantage d'une évolution qui oriente l'ordre de la société. Dans un raffinement constant des mœurs, le commerce change par degré le comportement des hommes tout en étant lui-même une résultante de ces changements ; les discours sur la distinction et les différentes formes d'encouragement des talents individuels doivent être compris comme des messages politiques visant à modérer des actions potentiellement conflictuelles. La réciprocité chez Montesquieu joue à travers les lois du commerce et ce sont ces dernières qui fondent une nouvelle politique, aussi les échanges économiques sont devenus consubstantiels à l'ordre politique.

Au lieu d'interdire, le pouvoir politique incite. Montesquieu relie le champ économique aux mœurs, c'est pour cette raison que la loi doit à l'image de l'État gêner le moins possible. La loi ou les règlements doivent préciser des limites aux actions des hommes avec mesure, c'est-à-dire en leur laissant deviner ce qu'ils peuvent faire sans préjudice pour leur propre profit.

566 *EL*, XX, 2, p. 585

« Les matières de police sont des choses de chaque instant, et où il ne s'agit ordinairement que de peu : il ne faut donc guère de formalités. Les actions de la police sont promptes, et s'exercent sur les choses qui reviennent tous les jours »[567]. La majesté de la loi et son autorité tiennent à sa généralité et à une application manifestement rare alors que les mœurs sont tous les jours à l'œuvre, tous les jours à surveiller. Non que le magistrat s'abstienne d'intervenir mais le fondement pour Montesquieu de la sûreté est la confiance et pour que celle-ci s'épanouisse à travers de multiples échanges, il faut le moins de gêne possible. Ce nouvel espace se dessine avec le moins de règles apparentes mais sa fin est évidente. La quête de la richesse est l'autre nom de la pacification active civile, A contrario, professer l'appauvrissement des hommes est, pour Montesquieu, le plus sûr moyen de perdre la monarchie[568].

Dans ce nouvel espace concurrentiel voulu par le pouvoir politique, les hommes peuvent s'éprouver les uns les autres afin de montrer leur véritable valeur au sein d'une société régénérée. Toutes les différences ne s'estompent pas grâce à l'affrontement économique. Les anciennes institutions héritées du Moyen Âge ou certaines structures sociales ne permettent pas un nivellement des statuts sociaux pas plus qu'une expression libre des talents. Pour autant la confrontation économique n'est pas elle-même recherchée pour dissoudre toute forme de velléité belliqueuse. La question est politique tant l'exercice réciproque de la mesure des talents est le moyen de découvrir la véritable nature des relations qui unissent les individus. Les accords ne naissent pas seulement sur les prix ou les services, le travail ou le capital mais par la reconnaissance d'une interdépendance radicale. Le marché est la représentation nouvelle d'un lieu abstrait de rencontre entre les individus qui ont tout intérêt à s'accorder en dépit de leur situation sociale inégale et même du déséquilibre possible qui succéderait à l'accord. Ce dernier comme la rencontre elle-même sont signifiants au regard du nécessaire vivre-ensemble.

A ce titre les déplacements des individus de la campagne vers la ville, les flux monétaires du centre vers la périphérie forment un espace de socialisation dont les différents degrés ne s'embarrassent pas des questions d'égalité ou d'équité[569]. Les échanges portent en eux des actes de reconnaissance tant des besoins que des formes d'autorité. L'approche libérale privilégie l'ordre social à partir duquel les flux s'écoulent le plus harmonieusement, c'est-à-dire avec le moins de heurts possibles.

567 *EL*, XXVI, 24, p. 775
568 *EL*, XXIII, 11, p. 689
569 Turgot, article « Foire », *Écrits économiques*, p. 63

Pour Montesquieu, l'aisance et l'honneur sont des valeurs parfaites pour accomplir dynamiquement l'unité du royaume : « la manière de s'avancer par les richesses inspire et entretient l'industrie ; chose dont cette espèce de gouvernement [la monarchie] à grand besoin »[570]. Il est bien difficile de s'abstraire du gouvernement en place tant les acteurs spéculent sur sa conservation ou sa réforme mais toujours en fonction des caractéristiques existantes. Là encore l'inégalité ne peut être un frein au bien-être des individus puisque leur talent leur permet d'espérer de changer de place, relativement toutefois, au sein de la société. La stabilité n'exclut pas la mobilité d'un nombre, restreint par définition, d'individus au sein de la hiérarchie sociale. De plus la mobilité présente un avantage non négligeable pour l'État. Lorsqu'un individu sollicite son intégration à un échelon supérieur, il reconduit par sa demande l'organisation actuelle. C'est ici toute la quête et le jeu de l'anoblissement (titre honorifique) ou de l'achat de terres (manifestation sociale de sa puissance économique ou d'une majesté enviée).

La richesse est le mobile souvent évoqué pour expliquer l'action des individus et la propriété le droit qui sanctionne la possession ou le bien récemment acquis. De ce point de vue, les physiocrates ont pu soutenir que la « loi de propriété se trouve nécessairement exclusive de l'égalité »[571]. Cette formule sacralise la propriété comme l'inégalité la plus légitime. La société n'a pas à craindre un probable effondrement dû à déséquilibre interne de ce type puisque la reconnaissance par le biais du mérite fonde l'ordre social[572].

La hiérarchie n'a pas à être contestée puisqu'il faut bien un ordre initial qui demeure protecteur pour le plus grand nombre. Pour les physiocrates l'inégalité n'est pas le prix à payer pour la conservation de l'ordre de la société, ce qui serait un pis-aller, elle est consubstantielle à l'organisation des rapports entre les individus dans une époque moderne. Il n'y a donc aucune *raison* de s'inquiéter de situations extrêmement différentes d'un point de vue économique car les riches laissés à leurs préoccupations participent de l'enrichissement de toute la nation, seuls quelques désordres liés à la course au luxe sont préjudiciables à la société. Dans ce dernier cas limite, Quesnay admet qu'un « tel dérèglement détruit le zèle du citoyen pour le bien général, rompt tous les ressorts de la politique intérieure du gouvernement, dérange tout l'ordre économique, et bouleverse les États »[573]. Turgot, amené par ses activités d'administrateur à intervenir dans l'organisation sociale de son pays, a reconsidéré le rôle de l'État dans la production et la circulation des richesses comme la question des revenus des hommes. Confronté

570 *EL*, V, 19, p. 305-306
571 Le Mercier de La Rivière, *L'ordre naturel*, XVI, p. 129
572 Quesnay, « Hommes », *op. cit.*, p. 288-319
573 *Ibid.*, p. 315

aux conséquences des échanges comme à leurs empêchements, Turgot repère différentes formes de pauvreté selon leurs causes[574]. Cependant, il retient que la pauvreté ne se résout pas par la charité mais par une aide mesurée des pouvoirs publics. En effet l'une habitue une partie de la population à être durablement aidée, elle favorise la mendicité[575] alors que l'autre remettra l'individu en situation d'aider la collectivité. Ainsi il faut agir sur le marché du travail pour contraindre tous les individus à contribuer par leur activité à leur rémunération et à leur subsistance[576]. Là encore le travail est la valeur structurante de la société prise dans son ensemble et Turgot de déclarer que « Dieu, en donnant à l'homme des besoins, en lui rendant nécessaire la ressource du travail, a fait du droit de travailler la propriété de tout homme, et cette propriété est la première, la plus sacrée et la plus imprescriptible de toutes »[577]. Turgot ne prône pas plus que les physiocrates l'égalité sociale mais assigne à l'État le devoir d'agir pour que la pauvreté soit combattue comme tout danger social. Il rappelle également que la liberté des individus se concrétise par leur travail et l'efficacité de l'État par la régulation du marché du travail comme la maîtrise des aides sociales.

L'inégalité se présente chez un certain nombre d'auteurs comme la condition de la solidarité sociale ou de la réciprocité, entendue au sens large. Cette sociabilité économique vaut, comme nous l'avons déjà remarqué, plus pour sa capacité à unir les membres d'une même société, d'une même nation, que pour juguler le processus d'enrichissement. Le lien social s'opère à partir de la dépendance réciproque des acteurs et il n'est pas nécessaire de bouleverser l'ordre établi pour obtenir la paix sociale. Montesquieu rappelait à cet égard que la différence de valeurs partagées par les différentes parties de la société n'empêchait pas leur communication, mieux la valeur emblématique de la noblesse, l'honneur, « donne la vie à tout le corps politique, aux lois et aux vertus même »[578]. Pour autant, il remarquait que tout phénomène s'apprécie dans un contexte précis, et si « l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers »[579]. Niveler complètement les diverses situations sociales ou permuter l'ordre en place en transformant les riches en pauvres et inversement les pauvres en riches ne provoquerait qu'une inutile déstabilisation politique.

574 A. Clément, « La politique sociale de Turgot : entre libéralisme et interventionnisme », *L'Actualité économique*, vol. 81, n° 4, 2005, p. 725-745
575 Turgot, *OC*, III, p. 217
576 *Ibid.*, p. 214
577 *Ibid.*, V, p. 242
578 Montesquieu, *EL*, III, 8, p. 258
579 *EL*, XX, 2, p. 586

Rousseau aurait pu relever que s' « il est contre l'esprit de la monarchie que la noblesse y fasse commerce »[580], pourquoi conserver ce régime politique déjà corrompu dans ces principes, ou comment expliquer que la vertu et les lois régénérées par l'honneur ne permettent pas d'unir toute la société ?

Dans le *Discours sur l'économie politique*, Rousseau semble adopter une position conservatrice quand il affirme que « rien n'est plus funeste aux mœurs et à la république, que les changements continuels d'état et de fortune entre les citoyens; changements qui sont la preuve et la source de mille désordres, qui bouleversent et confondent tout, et par lesquels ceux qui sont élevés pour une chose, se trouvant destinés pour une autre, ni ceux qui montent ni ceux qui descendent ne peuvent prendre les maximes ni les lumières convenables à leur nouvel état, et beaucoup moins en remplir les devoirs »[581]. La perturbation de l'ordre apparaît comme un danger plus grave que l'inégalité elle-même.

Toutefois, cette remarque concerne le rythme de changement des institutions et surtout Rousseau n'envisage pas tous les régimes mais l'institution d'un ordre légitime comme nous l'avons vu. Or l'économie telle qu'elle se développe au XVIIIe siècle confirme que l'inégalité des richesses ne permet pas l'égalité en droit effective de tous les individus. Rousseau ne s'intéresse pas uniquement à l'égalité économique pas plus qu'il ne rêve d'une ressemblance anonyme des citoyens. L'inégalité qui est le produit des talents et du mérite ne peut choquer le républicain. Cependant, « le rang et le sort de chaque homme établis » transforment d'éventuelles qualités en places sociales[582]. Là où un régime républicain s'accomplit dans les distinctions honorifiques, les autres gouvernements consolident les différentes situations matérielles en garantissant les droits des plus riches par l'octroi de privilèges.

On ne peut nier que les familles possédantes sont les premières à transmettre des biens mais également des mœurs. Ce qui importe est le service que les familles rendent à la cité, le devoir doit être pensé en termes de restitution à l'État non seulement d'une partie des fruits du capital, mais, d'un point de vue plus général, de tout ce qui peut améliorer l'unité d'un pays. La différence générée par l'économie accroît encore la comparaison et attise les tensions politiques au sein d'une société. « Sitôt qu'un homme se compare aux autres il devient nécessairement leur ennemi » aussi dans une société politique, le gouvernement doit se servir de la volonté générale pour que la contribution de chacun augmente la propriété de tous[583].

580 *EL*, XX, 21, p. 598
581 *DEP*, p. 264
582 *DOI*, p. 174
583 *Fragments politiques*, II, 10, p. 478

A l'inégalité de fait il faut substituer la proportionnalité du devoir. L'État traduit sa puissance par une action juste : un rééquilibrage entre les incapacités à agir de certains et le devoir de contribution des autres. On sait que « si les contributions sont volontaires, elles ne produisent rien ; si elles sont forcées, elles sont illégitimes », aussi il revient à la loi de dépasser « cette cruelle alternative de laisser périr l'État ou d'attaquer le droit sacré de la propriété »[584].

L'égalisation politique est au principe de la république et il s'agit d'un processus volontaire au sens politique que lui donne Rousseau : « il est impossible qu'aucun établissement quel qu'il soit, puisse marcher selon l'esprit de son institution, s'il n'est dirigé selon la loi du devoir ; ils [les politiques] sentiraient que le plus grand ressort de l'autorité publique est dans le cœur des citoyens, et que rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement »[585]. L'égalité n'existe pas, elle se mérite et s'obtient par l'action de tous mais la puissance de l'argent est l'apanage de quelques-uns et ceux-là peuvent particulariser les lois à leur avantage. Le gouvernement avant d'être instrumentalisé par des particuliers doit pouvoir mettre en œuvre ce que la volonté générale identifie comme intérêt commun.

Encore une fois, Rousseau est soucieux de l'existence concrète des citoyens aussi insiste-t-il sur l'efficacité du fisc. La propriété n'est acceptable que dans la mesure où elle laisse vivre selon leurs mœurs certaines familles aisées tout en permettant aux autres de bien vivre. Les prélèvements ne doivent pas être vexatoires et injustes. A ce titre, il faut rappeler comme le fait Rousseau que les impôts trouvent leur origine dans le financement de la guerre.

Les contributions peuvent être considérées comme indues si elles n'ont de raison d'être que le paiement des services de mercenaires et si elles ne font pas la preuve de leur juste calcul. Ainsi la classe des laboureurs tant louée pourrait être celle qui supporte tous les maux. Accablés par les contributions fiscales ils pourraient même être obligés de servir et les mercenaires et le pays.

De fait la bonne république ne peut effectuer un double prélèvement sur la terre, fiscal et militaire, et ainsi exagérer les inégalités[586]. Si la république veut minimiser les dépenses, cela implique de revoir sa politique internationale. L'inégalité est bien entendu chez Rousseau une question essentiellement politique, les exemples fiscaux et de politique étrangère en attestent, plus qu'elle n'est un problème économique.

La réforme du régime en place implique d'en étudier tous les points constitutifs, et pas seulement les règles de prélèvement, pour instituer un société juste et pérenne.

584 *DEP*, p. 264
585 *Ibid.*, p. 252
586 *DEP*, p. 275

2.1.1.3 La sensibilité en question

L'équilibre républicain est une conquête bien difficile à mener. L'enrichissement de tous comme modalité dynamique de rassemblement des hommes ne fait pas la politique à proprement parler. Jamais tous les hommes ne seront concernés par l'activité marchande et l'augmentation constante des revenus de l'État n'est pas un meilleur signe. « Le premier sentiment de la nécessité de cette augmentation, est aussi le premier signe du désordre intérieur de l'État »[587]. Rousseau reproche à l'idée du bonheur matériel de ne pas permettre une bonne mesure de l'efficacité de la formule de l'enrichissement dans le temps. Il n'est question au travers de cette unique modalité que de rassembler des individus sans se soucier de l'unité d'un pays. Rome ou Sparte demeurent des exemples bien après que les cités aient été détruites et il n'est pas utile à ce propos de scruter toutes les situations particulières. L'amélioration des conditions matérielles des citoyens ne signifie pas nécessairement que les individus seront plus heureux ensemble ni que les dépenses de l'État garantissent l'unité du pays.

Rousseau adopte une position provocante en affirmant que « sous prétexte de faire vivre les pauvres...il appauvrit tout le reste, et dépeuple l'État tôt ou tard »[588]. Parce qu'il ne se soucie que de l'appétit individuel, l'enrichissement même généralisé ne peut produire un bien-être véritable pour tous. Celui-ci est paradoxalement à l'origine du dépérissement de la société car il fragilise les liens politiques de reconnaissance envers des principes communs.

« Instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personnes, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels »[589]. Cependant, une maxime personnelle ne peut remplacer une loi que tous les membres d'un pays ont appris à aimer, aussi l'institution passe par un traitement généralisé contre la fortune, l'aléa de l'existence. L'institution est par essence volontaire. Rousseau retourne ici l'argument "libéral" par un précepte politique ; la multiplication des richesses ne représente plus la vitalité de la société comme l'analogue d'un cours naturel des choses mais devient le signe d'une maladie qui ronge inéluctablement le cœur des hommes et défait le tissu de la société. Il faut entendre dans les propos de Rousseau l'argument selon lequel la valorisation exclusive de l'argent rend inepte tout autre moyen de reconnaissance. L'argument de la perte d'un moyen vital pour les hommes de se *retrouver* dans la société est proprement républicain ; il se cristallise notamment à travers la participation civique à la vie de la nation.

587 *DEP*, p. 266
588 *DOI,* note IX, p. 206
589 *Ibid.*, p. 177

D'un côté la vertu est devenue impossible à cause des effets de l'enrichissement qui gâtent les hommes et dévalorisent les honneurs. D'un autre côté, les flux monétaires et le commerce se propagent dans la société et dissolvent les liens politiques. Au contraire du sang qui irrigue toutes les parties du corps, la peste du profit détruit toutes les parties vitales de la société.

Définitivement pour Rousseau, l'argent dessèche les cœurs et éloigne les individus les uns des autres ; la doctrine de l'enrichissement généralisé n'est pas un message politique mais antipolitique. D'après Rousseau la connaissance et la maîtrise des comportements du grand nombre se réfléchissent dans le temps, là réside l'art de la politique. Cette hauteur de vue pourrait expliquer le sacrifice de quelques pauvres diables et permettre ainsi de conserver un seul principe directeur : la vertu des citoyens. Au contraire les physiocrates ou d'autres prétextent faire le bien de tous en confortant la propriété de quelques-uns et par là amorcent la décadence de l'État moderne. Un second point de l'argumentaire de Rousseau détermine l'horizon de sa pensée : l'association nécessairement administrée entre l'enrichissement et la croissance de la population[590]. Un peuple bien nourri, repu de richesses est voué à croître selon la même pente que ses désirs. Or, il y a bien un risque en terme de subsistance car il n'est pas sûr que la terre puisse nourrir indéfiniment une population en expansion, ce dernier mouvement signe également le déplacement physique des hommes et la modification continue des frontières[591].

La démesure de la croissance, qui n'est pas en soi un mauvais signe politique, devient un véritable danger en matière de politique étrangère.

Si l'État républicain est idéalement et historiquement (Sparte, Genève) un territoire circonscrit et donc maîtrisable, un lieu où les citoyens peuvent se tenir en respect mutuel, alors il ne peut en aller de même dans un espace indéfini où la population croît selon une raison inconnue.

Ainsi le luxe prôné par les uns (Melon) peut s'il se propage devenir la source de dérèglements importants de la société. Le luxe, c'est-à-dire le flot des richesses, deviendrait alors le phénomène déclenchant de conflits pour la subsistance, la recherche du véritable nécessaire. La définition du luxe peut être incertaine mais son action clarifie le domaine de la nécessité.

La critique de Rousseau porte sur l'association de l'argent, la croissance incontrôlée de la population et le bien-être politique. Si ces arguments se croisent, ils ne sauraient constituer un dogme pour organiser la cité. Ils forment davantage une formule inquiétante pour la politique moderne.

590 *CS*, III, IX, p. 419-420

591 M. Senellart, « La population comme signe du bon gouvernement Rousseau », *Rousseau et la philosophie*, dir. A. Charrak et J. Salem, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 199

La critique du lien nécessaire entre l'enrichissement et le bien-être est définitive au sens où elle contraint la philosophie à élaborer de nouveaux moyens pour fonder la politique moderne. Le principe posé par Rousseau est celui que l'on trouve pourtant déjà chez Montesquieu : « les richesses des principaux romains étaient immenses quelles que fussent les voies qu'ils employaient pour les acquérir...quoique la source des richesses fût coupée, les dépenses subsistaient toujours ; le train de vie était pris, et on ne pouvait plus le soutenir que par la faveur de l'empereur»[592].

Si la fondation d'une république ne réclame pas uniquement la promotion de la vertu, les richesses inégalement constituées ou entretenues sont une cause de corruption de l'ordre politique. C'est également pour cela que les physiocrates sont conséquents, ils ne vantent que le pouvoir d'un seul pour assurer la richesse de tous.

A contrario, Rousseau considère qu'un régime politique qui veut vraiment satisfaire l'expression de tous les intérêts particuliers doit être juste et par conséquent devient vertueux. Cependant, il ne s'agit déjà plus de la somme des intérêts particuliers mais de l'intérêt commun. Or il importe pour que ce régime soit viable que les hommes soient moins dominés par la vanité. En effet, c'est toujours à partir du sentiment qu'éprouve chaque individu dans le jeu du paraître que la loi de l'enrichissement trouve sa source. Or, cette obligation est une contrainte sociale avant d'être simple désir d'accumulation de richesses. Une société qui laisse s'exprimer ces sentiments exacerbe et l'orgueil de chacun et la concurrence de tous pour la domination sociale. Le mécanisme se met en place sans effort puisque « l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète d'autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance »[593]. Aussi il ne faut pas craindre de réorienter la pente naturelle des hommes par l'expression de ce qu'ils veulent *réellement* et ne pas laisser le désir de paraître comme seule loi politique.

Au contraire, la vanité doit être le moyen de montrer à tous les concitoyens qu'ils partagent des valeurs communes. Cependant, le retournement doit être plus profond qu'une technique rhétorique car il s'agit d'élever les hommes au-dessus de leur condition actuelle afin qu'ils retrouvent une règle sociale aussi inflexible que peut l'être la loi de la nature. Et ce n'est qu'à cette condition que « l'on réunirait dans la République tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil, on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices la moralité qui

592 *Considérations,* p. 124-125 OC II, p. 144-145
593 *DOI*, p. 175

l'élève à la vertu »[594]. Il importe d'utiliser une passion dominante pour atteindre la vertu et non pour dominer simplement une multitude de passions et c'est un effort commun qui autorise cette soumission à un ordre tout aussi commun. La vertu politique s'avère être le résultat d'une contrainte appliquée non à quelques-uns mais à tous afin que chaque individu puisse vivre librement dans une société qui impose strictement la loi commune. La vanité n'est à cet égard qu'un levier afin que finalement les hommes tournent les yeux vers la cité quand ils agissent pour leur compte. Ce mouvement s'oppose à celui dans lequel ils ne visent que leur intérêt immédiat et parviennent parfois à rencontrer le bien public. Rousseau entend le schème libéral et reconnaît le lien nécessaire entre politique et liberté, cependant la société ne doit pas flatter tous les désirs individuels pour espérer une possible unité politique. La loi de la probabilité risque surtout de produire ce que tout un chacun observe régulièrement. « Partout tu n'as vu régner sous ce nom que l'intérêt particulier et les passions des hommes ; mais les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent...c'est à celles-là qu'il [l'homme sage] doit s'asservir pour être libre »[595]. Les actes des individus sont conduits par une loi indiscutable : le partage de la vie en société, le bien être public ; l'échec ou l'aléa de cette conduite sont néfastes pour ceux-là mêmes qui pensent se satisfaire. Nous l'aurons compris, l'accès du plus grand nombre à cet état ne peut être contingent et dépendre uniquement du talent des uns et de la fortune des autres. La possibilité de s'accorder le temps d'une négociation ne saurait être confondue avec la décision assumée de partager l'espace public. Pour Rousseau, le hasard peut sans doute donner confiance aux individus en leurs capacités, toutefois il faudrait pour qu'il y ait accord politique que chacun soit persuadé de la vertu des autres. La licence accordée à l'intérêt particulier peut s'avérer judicieuse en matière d'enrichissement et infructueuse en politique. Ce qui fait défaut est justement la garantie de l'ordre politique par la généralisation de la licence économique. Comment garantir dans nos sociétés un accord aussi peu tangible alors que chacun ne poursuit que son intérêt propre ?

L'enrichissement masque la finalité de l'humanité et pis la subvertit au profit de l'économie. Bien que celle-ci puisse permettre une reformulation des appétits des hommes, elle ne peut qu'obtenir un statut théorique et non prescriptif et pratique. Le nouvel instrumentarium ne peut justifier ni substituer une nouvelle finalité en lieu et place de la politique. Seule la loi garantit la pérennité de l'ordre politique et l'amour de la loi par les citoyens en est le meilleur soutien. La vertu dont témoignent alors les citoyens est le meilleur signe de leur attachement sensible à l'ordre politique.

---

594 *Émile*, II, p. 311
595 *Ibid.*, V, p. 857

L'opposition entre l'enrichissement et la vertu peut être encore radicalisée car l'apologie de l'accumulation des richesses concerne tout autant l'individu que l'État. Or si, comme nous l'avons vu, tous les individus ne peuvent bénéficier du bien-être économique, certains souffrent davantage encore quand l'État s'enrichit[596]. A travers l'indissociable association concurrence/inégalités sociales, les richesses sont aussi menaçantes pour l'ordre politique, qu'elles soient représentées comme un bien relatif ou comme un principe absolu. L'appétit de richesses précipite non seulement le déclin de l'État mais le cycle de la vie politique. A la différence de Montesquieu, Rousseau désigne ainsi le cours du cycle dans lequel « les plus puissantes monarchies, après bien des travaux pour se rendre opulentes et désertes, finissent par devenir la proie des nations pauvres qui succombent à la funeste tentation de les envahir, et qui s'enrichissent et s'affaiblissent à leur tour, jusqu'à ce qu'elles soient elles-mêmes envahies et détruites par d'autres »[597]. Pour exemple, le financement de la politique étrangère, l'emploi de mercenaires dans les conflits armés ainsi que la division internationale du travail détruisent lentement mais irrémédiablement l'autorité et la puissance d'un État. Et il en va de même avec « un accroissement de désirs inutiles » mais alors « on n'augmente la dépense que pour avoir un prétexte d'augmenter la recette ; de sorte que l'État gagnerait quelquefois à se passer d'être riche, et que cette richesse apparente lui est au fond plus onéreuse que ne serait la pauvreté même »[598]. L'enrichissement caractérisé comme une obsession commune fait ressortir la frustration de ceux qui ne participent pas à ce mouvement. Ceux qui se sentent dépossédés, qui ne voient leur rôle qu'à travers la revanche économique, ne peuvent qu'éprouver une jalousie profonde et durable et ceux qui possèdent sont inquiets de tout perdre ou de se voir ravir par d'autres une partie de leurs privilèges. La volonté d'acquérir ou son inaccessibilité conduisent au repli de chaque citoyen sur un objet dont il juge être légitimement le destinataire. Le retour vers soi est le mouvement politique le plus sournois et le plus efficace pour dissoudre l'unité de l'État. Dans la mesure où l'enrichissement est une recherche privée pour profiter d'avantages sociaux et qu'elle déclenche le même mouvement chez tous les citoyens, alors c'est le bien public qui perd sa substance.

Mably ne dit pas autre chose : « les citoyens cherchent-ils des objets particuliers et domestiques du bonheur ? Soyez sûr que leurs divisions, leurs haines, leurs rivalités, leurs partis rendront malheureux ceux-mêmes qui auront triomphé de leurs ennemis »[599].

596 Mably, *Principes de la négociation*, Œuvres complètes, V, XVII, p. 198-199
597 *DEP*, p. 206
598 *Ibid.*, p. 267
599 Mably, *Du développement des progrès et des bornes de la raison*, p. 19-20

Toutefois, la vertu morale supporte traditionnellement la vertu politique en ce que l'amour du bien public doit préalablement façonner les êtres pour qu'ils deviennent citoyens, c'est-à-dire qu'ils soient prêts à partager leur devenir dans une société politique. Le législateur doit assurer que « l'objet de la société est d'unir les familles par un intérêt commun, afin qu'au lieu de se nuire, elles se prêtent des secours mutuels dans leurs besoins journaliers, et joignent leurs forces pour repousser de concert un ennemi étranger qui voudrait les troubler »[600]. La vertu doit être transmise aux hommes par le moyen de l'éducation, si tel n'est pas le cas l'État ne pourra offrir qu'un spectacle plus navrant encore. Ainsi l'amour de la patrie mal compris la rend guerrière, retourne la machine économique et financière contre le bien-être des citoyens. Les contributions n'ont d'autres fins que l'armement de mercenaires et les citoyens les plus faibles sont enrôlés dans les rangs d'une armée sans âme ou déclassés encore par une politique oublieuse de leurs difficultés. L'État devient vicieux quand les citoyens ne sont tournés que vers la satisfaction de leurs intérêts immédiats mais il reproduit à grande échelle le même processus pour écraser ceux qui n'ont pu exprimer leurs souhaits. Pour Mably, l'État qui ne guide plus ses citoyens est généralement instrumentalisé par des intérêts particuliers, il n'est plus en droit de véritable État. L'absence de vertu des citoyens, réunis en familles, se reproduit à l'identique au niveau de l'État, il n'y a pas de différence de nature entre vertu des individus et vertu de l'État. L'intégrité de l'État se jauge en fonction des capacités politiques dont disposent les citoyens[601].

De leurs côté, les hommes ne sont pas capables de bien agir s'ils n'ont pas été instruits et s'ils n'ont pas été confirmés dans leurs choix par des récompenses symboliques. La vertu demeure pour Mably la fin morale chez l'homme, elle seule permet de bien agir en société. L'utilisation des vices, autorisée par les promoteurs de l'économie, ne peut qu'au terme de la pente naturelle des hommes reconduire à leur égoïsme radical.

La vertu est affaire d'éducation, elle doit être entreprise par une république qui si elle n'est pas encore assurée le deviendra grâce aux actions conjuguées de ses citoyens. De cette manière la vertu morale si exigeante se concrétisera politiquement par l'entremise d'un gouvernement habile et respectueux des faiblesses humaines[602]. Pour Mably la vertu morale est le seul moyen qui puisse transformer les hommes en bons citoyens et l'État en garant du bien-être public. La vertu se généralise comme peut le faire le vice, il revient au politique d'orienter durablement les comportements des individus pour leur bien.

600 Mably, *De l'étude de l'Histoire*, II, p. 30

601 B. De Negroni, « Les vices et les vertus des gouvernements », *La Politique comme science morale*, Bari, Palomar, 1997, p. 116

602 Mably, *Du gouvernement et des lois de la Pologne à monsieur le Comte Wielhorski*, Introduction et notes par M. Belissa, Paris, Kimé, 2008, p. 131-132

2.1.2 L'association et la loi

2.1.2.1 De la détermination négative à l'expression claire de la sociabilité

Le rôle dévolu à la morale par Mably, loin d'être une référence surannée à une certaine Antiquité, replace la question de la morale au cœur de la philosophie politique[603]. En d'autres termes, il récuse le projet de l'instrumentalisation des passions humaines à des fins politiques. L'excellence de l'art politique ne saurait résider dans la maîtrise de la dissimulation car cette dernière est insuffisante pour conduire durablement les hommes en société. La promotion de l'intérêt particulier exacerbe les tensions entre les citoyens et il n'existe aucune méthode pour contenir constamment les appétits essentiellement identiques et qui se manifestent contradictoirement[604].

La différence entre les Anciens et les Modernes ne tient pas à l'habileté des dirigeants politiques à exploiter le goût de l'enrichissement chez leurs concitoyens, mais à la capacité de leurs lointains prédécesseurs à susciter la reconnaissance de chacun selon ses mérites et par la valorisation honorifique de cette capacité de distinction.

Le modèle antique est celui de la distinction en vue du bien public. Le mouvement de reconnaissance récuse la division même immédiate et promeut l'extraction de qui est appelé à devenir le symbole de valeurs communes. Mably stigmatise en fait le mouvement initié par ses contemporains dans lequel la division de la société met surtout en évidence les particularismes et les intérêts opposés. Et les critiques semblent s'arrêter à ce qui est annoncé comme une vérité d'airain. Or, « ce malheur est l'ouvrage d'une législation partiale, qui ne regarde pas du même œil tous les hommes, et qui par-là est suspecte à ceux mêmes qu'elle favorise, parce qu'ils ne sont pas sûrs qu'elle les favorise demain, comme elle les favorise aujourd'hui »[605]. Les physiocrates s'autorisent de ce constat partiel pour théoriser un pouvoir autoritaire fondé en nature ; tout autre est le projet de Mably ; le bien-être public repose sur la réforme de la législation qui peut à long terme modifier les comportements humains. La politique n'est certainement pas une stratégie de l'évitement, de la régulation de la haine et d'orientation du profit mais la manifestation d'un partage commun dans lequel chaque citoyen retrouve son intérêt. De ce point de vue les citoyens ont davantage besoin de lois justes et respectueuses de leurs qualités et de leur intégrité que de techniques qui favorisent l'accroissement de leurs gains. Entre Mably et la Physiocratie, comme

603 *Doutes proposés,* Lettre première, p. 7
604 *Ibid.*, Lettre II, p. 37
605 *Ibid.*, Lettre VII, p. 180

on l'a remarqué, le « véritable enjeu est politique et touche à la constitution civile de l'homme »[606]. Il convient d'ajouter que la morale n'est pas l'antithèse de l'économie mais est la raison d'être du projet de réforme politique. Elle assure un rôle fondateur dans l'émergence du vivre-ensemble. Pour Mably, la morale est la vérité de l'organisation intrinsèque de l'homme. Si celui-ci est destiné non seulement à survivre comme tout être vivant il est essentiellement destiné à bien vivre, c'est là, une marque constitutive.

Dans un dialogue mis en scène, Mably interroge un interlocuteur fictif : « Doute-t-on de cette vérité ? Car de quoi ne doute-t-on pas dans un gouvernement délabré ? Vous ne manquez jamais de répondre que la nature a constitué de telle manière l'homme qu'il ne peut réellement trouver son bonheur véritable à de vaines espérances qui ne présentent que le fantôme fugitif »[607].

La subsistance ou l'appétit ne forment que des principes troublants pour mieux conforter la puissance de certaines parties de la société ou celle plus éminente encore du despote. L'économie n'est pas plus naturelle que ne l'est la domination de certains hommes sur d'autres. Le bonheur qui en est retiré ni réel ni général, encore moins universel. Il importe pour Mably de réformer un ordre social et politique afin d'atteindre le bien-être général et ce à partir des règles de vie les plus anciennes et les plus efficaces : celles que préconise la morale universelle. Mably ne rêve pas de faire une société de citoyens heureux en éduquant des hommes déjà parfaits. Il affirme en revanche que la bonne société ne peut advenir qu'en utilisant les meilleures qualités de tous ses citoyens et sans doute la politique est essentiellement porteuse d'un projet de changement des comportements et des représentations. A cet égard, les références à l'Antiquité renvoient à accomplissement historique et s'opposent au possible aléatoire des physiocrates.

Néanmoins, la question des modalités de la réunion des hommes demeure. Pourquoi et comment rassembler les hommes sans minorer leurs capacités et leurs attentes. Quel est le sens de l'association politique ?

La peur n'est pas l'unique motif de rassemblement des hommes, d'autres raisons sont plus convaincantes. D'après Hume, l'association n'est possible que parce que les individus ont reconnu durablement un avantage au fait de vivre ensemble et ils respectent l'autorité du politique car « obéir au magistrat civil est nécessaire pour préserver l'ordre et la concorde dans la société »[608]. Les sentiments, et en particulier la sympathie, déterminent les individus à se rapprocher les uns des autres. Les sentiments ne sont pas créés par une association préalable, ils

606 F. Markovitz, VI, *op. cit.*, p. 236
607 Mably, *Du développement des progrès*, p. 17-18
608 Hume, *Traité de la nature humaine,* II, VIII, trad. P. Saltel, Paris, GF, 1993, p. 157

se développent autant par mimétisme que par intérêt et ils prennent une autre extension au sein de la société. Les individus sont naturellement animés par une sympathie qui les dirige vers ce qui représente un véritable avantage pour chacun : « l'association de ces tendances »[609]. Les devoirs identifiés par les éducateurs ou les lois élaborées par les politiques définissent le cadre de l'élargissement des sentiments vers ce qui sert de référence pour une valorisation de chaque individu : l'utilité publique. Les individus souhaitent conserver, outre ce que leur intérêt particulier leur commande, ce qui les valorise au regard des autres.

Hume affirme que l'obéissance est devenue un comportement généralisé car les hommes ont projeté leur existence, notamment par le biais de la propriété, au-delà du plaisir immédiat ou des satisfactions proches[610]. L'intérêt particulier comme action irréfléchie ne peut seul expliquer l'organisation sociale et plus celle-ci est élaborée et plus les sentiments participent à l'accord entre les individus. De sorte que nous pouvons traduire par "assentiment" à l'ordre civil ce mouvement qui guide chaque individu vers la société des individus, et le temps représente le facteur premier de la constitution d'une société politique, c'est-à-dire ce qui stabilise ce qui a déjà eu la faveur des hommes. C'est à travers les effets des différentes tendances d'individus sensibles que le droit s'élabore pour ensuite commander à la société.

La politique se distingue du champ moral par une prise en compte de l'appétence des individus pour une association qui les met en valeur. Ce modèle politique ne repose pas uniquement sur la distinction mais également sur la capacité des individus à réaliser ce que l'on attend d'eux et la satisfaction qu'ils en retirent. La mesure politique ne s'exerce plus sur la performance de l'individu mais la satisfaction de tous à se reconnaître dans des comportements généralisés et dans l'admiration portée à celui qui parachève par ses actions les valeurs partagées au sein de la société[611]. « Rien d'autre n'est requis pour conduire n'importe lequel d'entre eux à accomplir un acte de justice dès qu'il en a l'occasion. Cet acte devient un exemple pour les autres, et ainsi la justice s'institue elle-même par une sorte de convention, personne n'aurait jamais songé qu'il y eût une vertu telle que la justice, personne n'aurait jamais été conduit à y conformer ses actions ». Si Hume ne distingue pas l'organisation de la nature humaine de l'organisation de la société il sépare ce qui fait le champ politique d'une caractérisation de l'activité économique des individus. En effet, « il est impossible aux hommes de maintenir une société d'aucune sorte sans justice et sans l'observance des trois lois fondamentales relatives à la stabilité des possessions, à

609 C. Gautier, « Les usages de l'histoire et la théorie politique chez Hume », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/2, p. 191-212

610 *Traité de la nature humaine*, VII, p. 143-147

611 *Traité de la nature humaine*, II, p. 98-99

leur transmission par consentement et l'accomplissement des promesses »[612]. Ce domaine éminent de la vie en société s'auto-justifie par l'appétit profondément social des individus. Ceux-ci veulent vivre en société pour être valorisés en tant qu'hommes à part entière et dans ce cas l'histoire de la société est celle de la légitimation de la loyauté que les hommes s'imposent. La concurrence n'est pas le modèle explicatif d'une organisation politique, cette dernière garantit l'acquisition, l'échange des biens et en dernier ressort l'engagement réciproque des hommes.

Hume est le témoin anglais qui nous rappelle que la domination du discours économique ne s'est pas imposée avec évidence dans le champ politique. Aussi il est important d'observer que le penseur anglais le plus écouté en France, à défaut d'être le mieux lu, à cette époque ne fait pas la promotion d'une société conflictuelle mais décrit une convergence aussi historique qu'*heureuse* d'individus qui forment ainsi une association politique légitime. Sa présentation nuancée du rôle de l'économie, alors que la puissance de l'Angleterre dans ce domaine est devenue manifeste, par rapport au champ politique lui redonne toute son autorité.

L'affirmation d'une association d'individus en vue de réaliser le bonheur des hommes supplante les discours sur l'instrumentalisation des passions humaines au sens où ces dernières sont dominées par des règles générales[613]. La société s'organise positivement car elle valorise l'intérêt particulier que Hume identifie comme puissant ou faible dans son extension c'est-à-dire dans son processus de reconnaissance sociale. L'utilité est le qualificatif le plus communément employé pour justifier une action bien que Hume souligne surtout l'histoire intéressée et artificielle de la formation du gouvernement des hommes. Or il s'agit bien de ne considérer que les actions qui sont bénéfiques pour les individus lorsqu'on les juge. En suivant, nous entendons mieux la signification de la politique et plus particulièrement du mouvement qui en manifeste l'existence, l'association. Les individus dirigent leurs actions, répriment ou suggèrent leurs sentiments s'ils sentent que ceux-ci sont heureusement partagés. L'association des individus se concrétise parce qu'elle est plus utile aux hommes que le simple exercice de leurs appétits.

L'utilité se mesure à l'aune des bienfaits que chaque individu perçoit. Bien sûr le discours fort, l'exigence de la satisfaction immédiate du désir ou la démonstration concrète de sa puissance forment les éléments indiscutables de l'égoïsme de celui qui s'exprime ainsi. Pour autant, rares sont les individus qui agissent sans se soucier des autres. Ils sont tellement peu représentatifs qu'on les exhibe ou que l'on invoque leur existence pour pointer la limite du champ politique. Cependant, il s'agit de ne pas de confondre la frontière et le territoire. La

612 *Traité de la nature humaine*, VIII, p. 152
613 *Ibid.,* II, p. 93

véritable existence des individus, c'est-à-dire leur importance, n'est appréciée que par l'image renvoyée par toute la société. Chacun se jauge en fonction du jugement des autres individus. La politique est l'utilité même pour les individus qui ne peuvent que se retrouver dans le regard des autres. La considération est d'abord une vertu publique et elle représente un effort utile pour chacun. Toute manifestation de force ou la prétendue affirmation du soi ne font que reconduire l'attente d'être bien jugé, reconnu en tant que tel.

Bien entendu la considération ne s'exerce que dans le cadre de la distinction mais elle ne s'apprécie qu'en regard de l'organisation de la société. Comme le dit Montesquieu « sitôt que les hommes sont réunis en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse »[614]. La distinction n'acquiert toute sa force que parce les codes sociaux sont déjà généralisés et parfaitement admis.

Parce qu'ils se retrouvent dans des relations mimétiques, ils n'ont alors de cesse de se prouver qu'ils sont tout à fait hommes et mettent en œuvre tous les moyens pour illustrer cette affirmation de soi. Toute la sociabilité tient à la subtilité de l'équilibre entre ce qui rapproche les hommes et la nécessaire passion qui en découle : la distinction.

Les mœurs ont produit au cours des âges de nouveaux rapports qui tiennent compte de la contradiction qui mine les fondements de la politique. Ainsi les égards réciproques, comme l'a souligné Duclos, « forment le lien de la société et naissent du sentiment de ses propres imperfections et du besoin qu'on a d'indulgence pour soi-même »[615]. Ne nous trompons pas, les hommes veulent se montrer au sein de leur groupe d'appartenance. S'ils sont singuliers ils ne peuvent tous parvenir à imposer leurs vues à l'ensemble de la collectivité. Ainsi la politesse ou toutes les formes de respect apparent sont les manières qui ont permis à ceux qui voulaient vraiment se distinguer de se reconnaître entre eux et de former un sous-ensemble au sein de la société. N'en doutons pas, ce groupe ne souhaite pas devenir majoritaire en nombre mais dominant en politique. La force n'est pas un moyen suffisant ni pour imposer ses passions ni pour intégrer une secte ou un groupe éminent au sein de la collectivité. Les manières signent les différents comportements qui distinguent des individus du plus grand nombre et manifestent leurs goûts privilégiés. Ces signes sont suffisants pour convaincre le plus grand nombre des qualités de ce qui sont déjà distingués. La socialisation pour Duclos est un long processus et Rousseau a pu étudier le travail de son ami sur les mœurs[616]. La fiction d'un état de nature ne nous renseigne pas davantage sur son mécanisme. Comment les hommes ont-ils appris à attendre, différer et modifier l'apparence de leurs intérêts réels ? « Ce n'est qu'en se polissant que

614 *EL*, I, 3, p. 236
615 Duclos, *Considérations sur les mœurs*, III, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 117
616 *Émile*, IV, p. 669

les hommes ont appris à concilier leur intérêt particulier avec l'intérêt commun ; qu'ils ont compris que par cet accord, chacun tire plus de la société qu'il n'y peut mettre »[617]. L'histoire est un principe explicatif du changement des comportements individuels. Les hommes ne sont pas moins égoïstes, ils ont appris à faire valoir autrement leur appétit. La société représente cet espace politique que les hommes réclament en raison de leurs faiblesses constitutives mais également afin d'exister réellement. Le champ politique est lui-même la réalisation d'un avantage mutuel, soit la reconnaissance de chacun grâce au plus grand nombre lors même que les qualités intrinsèques de l'individu ne lui permettraient pas de s'affirmer par ses propres forces. C'est ainsi que les hommes se reconnaissent grâce aux rapports qu'ils tissent entre eux ; ils concèdent soit du point de vue quantitatif, nombre d'exigences, soit du point de vue qualitatif, modalités de réalisation de leurs passions, des prétentions du même ordre. La socialisation ou mutualisation politique des avantages recherchés par les individus est avant tout la reconnaissance de la légitimité des prétentions d'autrui, cette question déjà posée par Hobbes est devenue une modalité des études politiques du XVIIIe siècle[618].

Plus que sur l'origine de la société, Duclos préfère insister sur la contrainte nécessaire que représente pour les individus ce que nous sommes tentés d'appeler la *déférence*.

Nous entendons par ce terme le respect mesuré des attentes du plus grand nombre par chaque individu en vue de réaliser son intérêt propre. Les manières illustrent les modalités selon lesquelles des individus obéissent à des règles spécifiques en fonction de leur but. D'après Duclos, les mœurs forment en général le premier état de la politique c'est-à-dire la première forme d'organisation sociale. Cet état premier supplée à toute formule d'organisation pré-politique ou naturelle. Les mœurs expliquent par leur processus conformiste ce que les hommes sont prêts à abandonner ou différer afin de se sentir pleinement reconnus par leurs pairs. Ce schème fonctionne à tous les niveaux de la société même si Duclos, comme bien d'autres, estime que le mécanisme est plus visible donc plus convaincant dans le cas des groupes privilégiés comme les membres de la grande bourgeoisie parisienne ou de la noblesse versaillaise. Bien évidemment, la puissance s'ajoute dans ces cas-là aux manières.

2.1.2.2 La loi et les droits

Si la *déférence* est le processus de clôture des prétentions de chaque individu, elle relève dans le même temps de la reconnaissance sociale de l'existence de chacun.

617 Duclos, *op. cit.*, IV, p. 124

618 C. Haroche et A. Montoia, « Former et réformer les mœurs : une question morale et politique », dans *Les bonnes mœurs*, CURAPP, PUF, 1994, p. 191-213

Les mœurs définissent les prétentions individuelles afin que l'unité de la société se conserve continuellement. En effet chaque individu peut dans les faits demander toujours plus de biens ou de nouveaux droits. Les mœurs régulent les mouvements d'humeur ou les variations des désirs. L'exercice de contention s'effectue constamment et réorganise sans que les individus s'en aperçoivent l'ordre social d'une société donnée. Les individus appartiennent dès leur naissance à une famille qui s'inscrit elle-même dans un groupe plus large. Une série d'emboîtements forme des limites au mouvement tant des individus au sein de la société que des idées qui pourraient germer dans la multitude des esprits concernés. Ainsi le conservatisme des prétentions s'opère selon un certain parallélisme des formes sociales. Chaque groupe entend perdurer au sein de la société et bénéficier des mêmes critères qui permettent de l'identifier comme de l'honorer. Les individus qui composent ce groupe ne s'y retrouvent que s'ils partagent les mêmes valeurs mais dans la mesure où chaque groupe a intérêt à ne pas perdre ses caractéristiques, il est bien rare qu'il laisse partir ses membres ou en accueille de nouveaux. Par ailleurs ce processus social identitaire s'impose aux individus qui l'assimilent avant de pouvoir réagir, les individus ne choisissent pas leur société et partant ne peuvent tous décider d'agir en fonction de leurs désirs ou de leurs idées. Les mœurs mettent en forme ce long et structurant processus de conservation sociale. Les désirs comme les comportements individuels sont généralement les premiers éléments régulés par une société car les mœurs forment d'emblée les groupes auxquels appartiennent les hommes.

Ces premières règles fondamentales appellent l'attention puisqu'elles constituent le premier degré d'organisation d'une société. Le XVIIIe siècle peut être présenté comme l'époque durant laquelle les penseurs prennent la pleine mesure de la diversité des sociétés aussi bien à travers le monde qu'à l'intérieur des sociétés qui leur sont plus familières. Ainsi les récits de voyage connaissent un essor proportionnel aux échanges économiques et manifestent la curiosité des premiers anthropologues pour des organisations sociales, à proprement dit exotiques. A cette époque la science n'a pas acquis son autonomie mais se développe sur la base de questions morales et politiques et éducatives renouvelées[619]. Comment expliquer l'intérêt des hommes à obéir lorsqu'ils ne jouissent pas tous des mêmes lois ? Que doivent-ils ou peuvent-ils accepter ? Que peut tolérer de ses citoyens une société qui doit nécessairement perdurer dans le temps ?

Il importe à cet égard de comprendre pour des observateurs des sociétés les plus civilisées comment elles se sont élaborées et pourquoi d'autres sociétés fonctionnent d'abord avec des mœurs particulières et peu de lois.

619 *Émile*, IV, p. 610

Qu'il s'agisse des récits de voyage ou de la fiction de l'état de nature, la question de l'origine de la société est au cœur des études politiques au XVIIIe siècle. Les devoirs et les droits des individus dépendent de ce qui caractérise une société dans un premier temps, à savoir les mœurs et ce qui la distingue ultérieurement c'est-à-dire ses lois. Une société politique naît avec ses mœurs parce que s'y ordonnent les comportements de tous les hommes. La société trouve sa forme ou sa perfection dans la définition qu'elle donne aux droits politiques des groupes qui la constituent.

Nous avons indiqué que les observateurs des mœurs se souciaient de l'hétérogénéité des comportements mais il faut ajouter que l'anthropologie politique, celle qui nous occupe, étudie la diversité pour mieux répondre à la question de la normativité. En d'autres termes, les observations sont menées dans le but de guider des hommes qui semblent vouloir s'auto-administrer vers l'obligation de bien se conduire.

Ainsi Duclos met en évidence que « les mœurs d'un tableau consistent dans l'observation du costume »[620]. Comprenons ici la normativité attendue d'une critique des mœurs. Les hommes en tant qu'individus reconnus pour leurs talents, leur importance, leurs appétits, se doivent de bien se tenir. Ils répondent à un code de conduite qui montre leur capacité à se soumettre à un ordre. Ce dernier est par convention légitime et supérieur à toute forme d'organisation lâche des relations. Plus les codes sont élaborés plus ils cristallisent le degré élaboré attendu par ceux qui font la politique. Car il est indéniable que la société peut revêtir différents aspects ou si l'on préfère une grande diversité de mœurs et alors produire une impression de passivité comme si les hommes étaient les instruments de leur environnement. En politique, et c'est bien là que la différence s'impose, les hommes s'organisent à partir de règles qu'ils acceptent, modifient ou rejettent quand ils sont assez forts pour cela.

Les individus ne recherchent en droit que leur intérêt personnel et suivent dans les faits les mœurs de leurs pays et de leur temps. Que cela ne tienne car la formule est plus vraisemblable que vraie. « Cet odieux sophisme d'intérêt personnel n'a été imaginé que par ceux qui, cherchent toujours exclusivement le leur, voudraient rejeter le reproche qu'eux seuls méritent sur l'humanité entière »[621]. Sous les aspects divers et variés de comportements, il n'est pas certain de ne déceler qu'une seule raison. L'intérêt invoqué depuis Mandeville et sur lequel insiste tant Helvétius n'est-il pas l'argument de ceux qui veulent conserver leur pouvoir normatif ?

620 Duclos, *op. cit.*, I, p. 18
621 *Ibid.*, p. 55

Ainsi il n'est pas déraisonnable de penser que la diversité des mœurs recouvre divers intérêts et que ceux-ci ne sont pas nécessairement antagonistes. Dès lors la diversité des comportements n'est pas un frein à l'entente politique mais peut sûrement désorganiser l'ordre politique en place ou à tout le moins rendre moins efficient le pouvoir d'un certain nombre d'hommes. Plus qu'une critique de la pensée de Mandeville, Duclos suggère un intérêt de classe dont la puissance réside dans la capacité à imposer d'abord un discours normatif afin de mieux conduire les comportements. L'unité de la société devient l'argument principal de tout discours politique. Or ce dernier n'est pas ce qui s'échange comme on le ferait de services ou de marchandises mais s'apparente davantage au bien exclusif d'une classe sociale. Ceux qui font la politique la définissent par leur discours ; ils excluent par leur désignation ceux qui ne peuvent suivre des prescriptions.

L'efficacité n'est pas en cause car le discours assujettit plus durablement que l'exercice de la force mais il importe de démasquer tant ceux qui dictent les règles des mœurs que les détails du *Costume*. La conformité invoquée des comportements est l'instrument fin et utile pour apaiser les tensions qui ne peuvent que produire la ruine d'une société. Or il est remarquable que ce discours ne soit pas le produit de la science de l'organisation des hommes mais un élément comme un autre de la mise en scène du pouvoir de certains sur le plus grand nombre.

Duclos ne soutient pas une thèse radicale à l'égard du pouvoir en place. La réforme du gouvernement n'entre pas dans son projet ; il souligne plutôt les limites de l'argumentaire hérité de Mandeville. Les mœurs caractérisent toute société sans qu'il soit nécessaire de les condamner a priori. Il est par contre utile de les réformer progressivement si l'on juge réellement que les hommes peuvent mieux s'entendre avec quelques principes universellement reconnus. Les devoirs n'ont de sens que s'ils s'incarnent à travers des hommes qui inspirent le respect au plus grand nombre. Là encore le témoignage des hauts faits passés mais également des règles qui ont relativement bien conduit des hommes dans d'anciennes sociétés constituent des repères universels pour toutes les formes d'organisation politique. Le récit des devoirs n'est pas seulement une litanie instrumentalisée par ceux qui détiennent le pouvoir mais s'affirme comme la formalisation de règles sociales universelles. Cette dernière qualité, la plus fondamentale, a acquis sa légitimité et sa vérité en raison de son caractère atemporel comme atopique. Peu importe qu'il s'agisse de Rome ou de Sparte tant notre méconnaissance historique des détails est grande et notre intérêt oublieux de certaines règles qui ont été abandonnées ou moquées à cette époque[622]. Ce qui reste de ces impératifs nous intéresse en tant qu'hommes et non en tant

622 Duclos, *op. cit.*, II, p. 107

qu'habitants de tel ou tel pays. Pour Duclos les devoirs existent et donc s'imposent à nous, quelles que soient nos mœurs, en raison même de leur universalité : ce qui nous oblige a un caractère moral donc universel. Les lois sont jugées bonnes ou non à l'aune de ces critères.

Les droits et devoirs ne sont pas seulement une déclinaison antique de la morale. Ils trouvent leur justification dans la participation aux affaires publiques et leur justesse dans la correspondance avec les lois qui ont cours. Le Censeur de la Rome antique incarnait le pouvoir de juger les comportements qui méritaient d'être sanctionné par l'oubli et le mépris[623]. Qu'il s'agisse des règles de la morale ou des prescriptions de la religion il n'est pas envisageable que l'universel soit détaché des pratiques concrètes et temporelles de chaque société. L'universel s'appréhende par le particularisme des mœurs et la généralisation des règles qui régissent la société[624]. L'universalité est bien seconde en regard du nécessaire accord entre ce que font les hommes et ce qu'ils espèrent. Cet accord est la condition du bonheur des hommes qui vivent en société. « Les dogmes les plus vrais et les plus saints peuvent avoir de très mauvaises conséquences, lorsqu'on ne les lie pas avec les principes de la société ; et au contraire, les dogmes les plus faux en peuvent avoir d'admirables, lorsqu'on fait qu'ils se rapportent aux mêmes principes »[625].

Montesquieu remarque que les obligations sont distribuées en fonction des différents types de gouvernements. Chaque individu paye davantage de sa personne dans un régime démocratique car ce dernier n'existe qu'à proportion de ce que chacun apporte. Le calcul de la contribution individuelle est donc la première question de cette organisation politique. Il importe d'identifier ce qu'un individu peut donner pour fixer ce qu'il doit faire et ainsi asseoir son pouvoir au sein de la société. On sait que Montesquieu lie l'action et le pouvoir en démocratie à une aisance financière, le cens. « Il suffit que l'on établisse un cens qui réduise ou fixe les différences à un certain point ; après quoi, c'est à des lois particulières à égaliser, pour ainsi dire, les inégalités, par les charges qu'elles imposent aux riches, et le soulagement qu'elles accordent aux pauvres »[626]. La stabilité même du régime dépend de la capacité des individus à assumer leurs devoirs. Le cens concrétise les moyens qui permettent de désigner ceux qui devront participer à la vie de la cité, car dans ce cas la naissance contraint autant qu'elle autorise.

623 Cicéron, *De la république*, IV, 7, fragment 5, trad. Breguet, Paris, rééd. Les Belles Lettres, 2002, p. 84-85
624 Cicéron, *Des devoirs*, III, IV, trad. Testard, Paris, rééd. Les Belles Lettres, 2010, p. 83-86
625 Montesquieu, *EL*, XXIV, 19, p. 728-729
626 *EL*, V, 19, p. 278-279

Pour Montesquieu, l'obligation et le pouvoir sont consubstantiels dans un régime où règne l'égalité des hommes. La stabilité de la démocratie ou son principe de conservation passe par une assurance prise sur la capacité effective de ses membres à contribuer. Le cens n'est pas, contrairement à une interprétation faussement rousseauiste, une discrimination mais une exigence supplémentaire demandée à certains pour assurer la pérennité du régime. La démocratie comme n'importe quelle organisation du champ politique ne vise que sa conservation ; aussi le cens représente-t-il une garantie d'ordre et d'efficacité dans le temps. Ceux qui sont riches ou comblés par leur situation matérielle ne chercheront pas à piller les ressources communes et pourront se dédier à des charges qui ne pourraient qu'accabler les autres individus. La démocratie opère une répartition équitable des charges publiques qui favorise l'implication de tous dans la défense de l'intérêt commun parce chacun « croit payer à lui-même »[627]. La participation mesurée des citoyens ne peut être confondue avec l'indistinction et donc l'incapacité du peuple à discuter les affaires tant « la puissance de juger...[peut être] exercée par des personnes tirées du corps du peuple »[628].

L'équité selon Montesquieu signifie que la démocratie doit assurer à ses citoyens une stricte équivalence entre devoir et pouvoir. Les droits sont eux proportionnels aux moyens mobilisables par les citoyens. Cela ne veut pas dire que ceux-ci s'arrogent leurs propres droits mais qu'ils sont reconnus par la société en fonction de leur position sociale. Nous retrouvons à ce niveau de description des prérogatives du citoyen le même ton adopté dans la défense des privilèges du noble. Le mérite semble ainsi se confondre avec la reconnaissance d'un statut social. Les droits des individus sont d'autant plus acceptés qu'ils recouvrent les éléments traditionnels de la puissance (richesse, prestige, appétit) et deviennent un argument dans la justification des ordres existants. Il faudrait comprendre alors que les droits dérivent d'une position sociale et que l'histoire en est la seule raison. Les droits comme les devoirs forment les attributs de certains individus qui se distinguent des autres groupes sociaux quel que soit le régime politique et ce en assumant leur position aussi exigeante que privilégiée. Entendons ici ce que signifie ce terme chez Montesquieu c'est-à-dire la soumission à un devoir qui contraint les individus à réaliser les actions qui leur sont dictées par l'ordre social auquel ils appartiennent.

627 *EL*, XIII, 13, p. 467
628 *Ibid.*, XI, 6, p. 398

2.1.2.3 L'organisation des pouvoirs et la distinction entre lois politiques et lois civiles chez Montesquieu

Si l'ordre si souvent évoqué est le fondement de l'organisation politique chez Montesquieu, l'image de l'union est en elle-même « une chose très équivoque ». Reprenant les références de Machiavel, Montesquieu relève « qu'on n'entend parler dans les auteurs que des divisions qui perdirent Rome ; mais on ne voit pas que ces divisions y étaient nécessaires, qu'elles y devaient toujours être »[629]. Plus tard, il réaffirmera un ordre strict entre chaque partie de la société. Toutes les composantes ont leur fonction mais elles ne sont véritablement utiles que si elles sont dirigées par une même autorité. Cette dernière prend différentes formes selon le régime politique considéré. Toutes les sociétés sont organisées selon une hiérarchie et d'après Montesquieu, la science politique consiste à faire correspondre toutes les strates qui composent une société avec les éléments (climat, mœurs, histoire) qui l'entourent et c'est ce tableau de correspondance qui explique la forme des gouvernements adoptés. Le déterminisme n'est pourtant pas si absolu qu'il paraît puisque l'histoire révèle que les hommes ont su agir en fonction des contraintes naturelles comme des contraintes sociales et réagir en élaborant des lois adaptées ou en se maintenant avec « une sagesse admirable »[630].

En politique, la recherche du bon gouvernement est la mise au jour des traits nécessaires d'une société. « Il y a donc différents ordres de lois ; et la sublimité de la raison humaine consiste à savoir bien auquel de ces ordres se rapportent principalement les choses sur lesquelles on doit statuer et à ne point mettre la confusion dans les principes qui doivent gouverner les hommes »[631]. Chaque société a son gouvernement, ses lois qui s'appuient sur des données naturelles pour façonner la société avec de nouvelles règles strictement conventionnelles. Ce qu'il nomme « Esprit général » est la conformité de chaque partie d'une société avec les caractéristiques de son environnement aussi bien naturel que politique[632]. Cet *Esprit* est le tour que prend une société en fonction des caractéristiques de son milieu naturel, de son histoire et de l'art de ses législateurs successifs[633].

Le bon gouvernement n'est pas tel ou tel régime car cela serait admettre qu'un jugement politique est possible sans prise en compte de circonstances concrètes. Un régime politique s'apprécie en fonction d'une typologie sociale et plus généralement culturelle. Le modèle britannique s'est imposé car cet ordre politique a manifesté aux yeux du monde que le pouvoir

629 *Considérations*, p. 129
630 *EL*, XIV, 3, p. 478
631 *EL*, XXVI, 1, p. 751
632 *Ibid.*, XIX, 4, p. 558
633 B. Binoche, *op. cit.*, p. 52-70 et 159-161

monarchique tempéré était le gage d'une efficacité tant économique que politique. Bien entendu, tous les exemples ne peuvent être suivis au pied de la lettre. « Comme les lois civiles dépendent des lois politiques, parce que c'est toujours pour une société qu'elles sont faites, il serait bon que, quand on veut porter une loi civile d'une nation chez une autre, on examinât auparavant si elles ont toutes les deux les mêmes institutions et le même droit politique »[634].

De même tous les régimes ne sont pas à examiner dans le détail car ils peuvent rapidement montrer leurs insuffisances ou leur impuissance à travers quelques points particuliers. Le régime despotique représente pour Montesquieu une limite du champ politique tant l'union sinon la confusion des genres et des pouvoirs empêche de distinguer le rôle et la place de chacun au profit de l'exercice de la puissance et du caprice d'un seul. L'excès de tyrannie est toujours possible dans un milieu donné et ne représente pas à cet égard une moindre « perfection » du régime[635]. Mais le despotisme est une forme d'impuissance dans la mesure où aucune des parties constitutives de la société ne peut exprimer ses attentes et participer à l'animation de la cité. Le despotisme est l'expression de l'empêchement plutôt que l'exercice de la véritable puissance politique qui ne peut exister « sans loi et sans règle »[636]. Paradoxalement, le despote est victime de son incontinence plutôt qu'il n'incarne la maîtrise du pouvoir. Le point a été suffisamment étudié pour que l'on ne retienne que ce qui constitue véritablement le champ politique, ce qui permet de distinguer les puissances respectives des différentes parties d'une société donnée. La politique n'est pas pour Montesquieu la fusion de tous les intérêts particuliers en un seul mais la différenciation ordonnée par des groupes sociaux institués. Aussi l'affaire du politique est l'art de juguler les échanges qui doivent avoir lieu pour que la société s'accorde avec les lois de la nature sans que ces mouvements ne perturbent l'ordre social. Il est clair que, pour Montesquieu, l'économie naissante relève du politique et les pages sur le commerce témoignent du rôle de l'État dans la mise en place de règles pour favoriser les échanges internationaux mais elle est également un sujet de préoccupation pour les gouvernements qui mesurent son influence sur certaines parties de la société. Cela signifie que le champ de l'économie est d'une extension moindre (mais également d'une importance stratégique secondaire) que ne peut l'être le champ politique lorsqu'il est nécessaire d'intervenir dans le cours des affaires humaines. Pour cette raison, il importe au plus haut point de circonscrire l'aire des différentes puissances qui animent la société ; la stabilité de l'État passe par le respect de l'ordre établi alors que l'efficacité économique est un processus social dynamique nécessairement déstabilisant.

634 *EL*, XXIX, 14, p. 875
635 *Considérations*, p. 81
636 *EL*, II, 1, p. 239

L'Esprit des lois répète tout au long de son plan la même construction quel que soit le terme étudié. A chaque fois l'auteur examine le point choisi selon un régime (démocratique, aristocratique, monarchique mais aussi despotique) comme s'il s'interrogeait sur une nouvelle expérience, comme si chaque principe devait être étudié dans un milieu différent pour être finalement qualifié de conforme ou non conforme[637]. A travers cette typologie, toute la question de l'ordre politique est reposée et implique une attention soutenue à l'égard de la participation des corps institués et de la caractérisation des actes individuels au sein de la république ou dans le régime despotique.

Avant même que l'essor économique ne perturbe l'ordre politique la distribution des pouvoirs se manifeste comme un principe d'animation autrement plus déterminant. Ainsi l'exemple des rois de Rome offre une illustration des différents types de pouvoirs et leur confusion possible dans le temps. En effet, « la constitution était monarchique, aristocratique et populaire ; et telle fut l'harmonie du pouvoir, qu'on ne vit ni jalousie, ni dispute, dans les premiers règnes »[638]. La contradiction atteint-elle son comble puisque la confusion des pouvoirs assure le bonheur de tous ? A ce stade de l'histoire de Rome, les pouvoirs sont bien distribués et tous les types d'exercice de puissance sont représentés. L'harmonie tient à la définition d'un mode d'exercice de souveraineté et des règles d'échange entre les corps institués.

Ce modèle d'organisation politique structure les analyses de Montesquieu davantage que tel ou tel type de régime. La stabilité des affaires communes dépend donc de la capacité des corps institués de respecter leur propre aire de puissance et des modalités d'échange les plus efficaces, c'est en cela qu'il y a bon gouvernement. Il ne s'agit certainement pas de minorer l'importance de l'économie dans l'œuvre de Montesquieu, mais de la restituer dans son registre ; cette dynamique vient modifier le flux de personnes et de biens mais les initiatives individuelles doivent répondre aux distributions traditionnelles de la puissance d'agir. Cette dernière est consubstantielle à l'organisation politique et portée à un maximum en devient le principe de destruction. Aussi la liberté se définit par les limites données au pouvoir, et pour « qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir »[639]. Bien évidemment la « disposition des choses » intrigue. Qu'est-ce donc que ce principe d'auto limitation ?

La constitution est pour le baron de La Brède ce qui, produit par un *Esprit général,* institue un état des choses. Le terme de constitution est un emprunt à la langue anglaise, ce qui en dit long de l'influence de l'organisation juridique de ce pays sur les penseurs français mais également sur

637 *EL*, XI, 2, p. 394
638 *Ibid.*, XI, 12, p. 412
639 *EL*, XI, 4, p. 395

les assemblées. Si Bossuet estime que les règles de succession de la couronne permettent à la France de « se glorifier d'avoir la meilleure constitution qui soit possible »[640], le Parlement rappelait dans ses remontrances au roi du 1er mars 1721 que « les affaires de la pairie n'étaient point sujettes à évocation pour cause de parenté, parce que par la constitution d'État la connaissance en appartient de droit au Parlement »[641]. Montesquieu participe de manière décisive à la mise en place de ce qui deviendra au-delà des simples lois fondamentales, une nouvelle manière ordonnée et légitime pour tenir dans de véritables bornes l'exercice de la puissance exécutive, mais également définir les compétences d'autres puissances, autrement dit, le constitutionnalisme. Le pouvoir n'est pas univoque et s'exprime selon trois fins : la capacité à faire les lois, la capacité à les appliquer à l'extérieur des frontières et enfin la capacité à les appliquer à tous les citoyens du pays concerné.

Il est à noter que la seconde capacité dénommée « puissance exécutive de l'État » s'exprime souvent, voire exclusivement, par la force[642]. L'histoire a montré que « [les princes] sont gouvernés par la force ; ils peuvent continuellement forcer et être forcés. De là il suit que les traités qu'ils ont faits par force, sont aussi obligatoires que ceux qu'ils auraient faits de bon gré ». Bien que l'on ne puisse exagérément réduire la puissance exécutive au droit des gens pas plus que l'on puisse affirmer que l'État applique systématiquement les lois avec force, il convient de souligner cette certitude qui sert de référence en matière de constitution. La recherche de la bonne constitution est guidée, pour Montesquieu, par la garantie de la liberté des hommes, et l'on doit pouvoir la percevoir chez tout un chacun. En effet, « la liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sûreté »[643]. Et comment ce sentiment s'impose-t-il à un citoyen ?

Pour qu'un citoyen n'en craigne pas un autre il ne peut que changer de rapport, la confiance n'est pas le fait de l'autre mais le résultat qu'impose l'État. Or n'est-ce pas la force que l'État mobilise quand il garantit la paix civile ? Pourtant quelle différence entre cette force et le pouvoir ? Qu'est-ce qui permet de dire que la force ne s'exercera pas contre certains ou tous les citoyens ? Quel est l'état de choses qui limitera éventuellement l'exercice de la force aux pays voisins ?

La liberté politique s'entend selon deux rapports ; si le citoyen se sent libre, il faudra pour l'être véritablement que la constitution le soit également et il en va ainsi des différentes combinaisons si tel n'est pas le cas. « Il pourra arriver que la constitution sera libre, et que le citoyen ne le sera

640 *Politique tirée des propres paroles de l'Évangile sainte*, Genève, Droz, 1967, p. 59
641 *Remontrances du Parlement de Paris au XVIIIe siècle*, Tome 1, éd. Flammermont, Paris, Imprimerie nationale, 1888, p. 147
642 *EL*, XXVI, 20, p. 772-773
643 *EL,* XI, 6, p. 397

point. Le citoyen pourra être libre, et la constitution ne l'être pas. Dans ces cas, la constitution sera libre de droit, et non de fait ; le citoyen sera libre de fait, et non pas de droit »[644]. C'est pourquoi l'opinion que chacun a de sa sûreté dépend de conditions de fait et de droit bien difficiles à analyser a priori pour un citoyen. Peut-être même ne peut-on d'un point de vue politique définir strictement pour tel ou tel ce que signifie exactement la liberté politique ? Doit-on pourtant y renoncer ?

La liberté politique du citoyen ne prend son sens qu'à travers les lois déjà existantes, notamment celles qui encadrent les comportements délictueux ou criminels, ce qui lui permet « de croire que la fureur d'un seul ou de plusieurs ne lui ôteront pas la vie ou la propriété de ses biens »[645]. Plus largement, la liberté du citoyen tient à son rapport avec la constitution, c'est-à-dire la « distribution des trois pouvoirs ». En nous aidant d'une logique d'exclusion on comprend que dans un régime où il y a réunion de la puissance législative et de la puissance exécutive, « il n'y a point de liberté »[646]. Autrement dit si la force tend à s'accroître, et c'est sûrement une constante politique, le citoyen ne pourra que subir la tyrannie de la confusion des genres. Lorsque la force a atteint ce stade de développement, la politique se confond elle-même avec le despotisme.

Ainsi le citoyen jouit le plus régulièrement de la liberté politique si les puissances sont disjointes et notamment si la puissance de juger ne dépend pas de la puissance exécutive. Concernant le droit c'est ce qu'un régime politique peut le mieux assurer. La limitation des puissances doit permettre à la puissance exécutive de continuer à agir en l'empêchant de virer au despotisme. Montesquieu prévient que ce dispositif constitutionnel est le meilleur moyen de durer car sinon le cycle politico-naturel retrouve son cours, on n'interrompt pas incidemment « le canal de puissance ». Les puissances s'étendent, se concentrent, se dissolvent et à nouveau : « prompt établissement du pouvoir sans bornes est le remède qui, dans ce cas, peut prévenir la dissolution : nouveau malheur après celui de l'agrandissement ! »[647]. Le principe constitutionnel de non-confusion des puissances admis, Montesquieu dissocie encore et articule avec finesse les prérogatives de chaque puissance[648]. Une nouvelle scission fondamentale doit être opérée entre conception des lois et protection des libertés individuelles. N'oublions pas que les lois pourraient ne pas être, nous entendons ici le terme dans son acception strictement juridique et non comme « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses »[649], et qu'elles trouvent leur utilité en

644 *EL*, XII, 1, p. 430-431
645 *Mes Pensées*, n°884, p. 1152
646 *EL,* XI, 6, p. 397
647 *EL,* VIII, 17, p. 364
648 Eisenmann, « La pensée constitutionnelle de Montesquieu », *Recueil du Bicentenaire de l'Esprit des lois*, Paris, 1952. Repris dans *Cahiers de philosophie politique*, n°2-3, Bruxelles, Ousia, 1985, p. 35-66
649 *EL*, I, 1, p. 232

précisant et en sanctionnant ce que les mœurs n'ont pu régler. Aussi il est nécessaire de dissocier le corps de ceux qui font les lois de ceux qui les interprètent et peuvent par le jugement qu'ils formulent déposséder des individus d'un bien inestimable : leur liberté. Dans le cas contraire, si répandu, un même corps « peut ravager l'État par ses volontés générales, et comme il a encore la puissance de juger, il peut détruire chaque citoyen par ses volontés particulières »[650]. On comprend mieux pourquoi Montesquieu tient tant et depuis longtemps à distinguer les lois politiques des lois civiles.

Nous savons que la première des lois politiques est de garantir à chacun sa sûreté ou « dans l'opinion que l'on a de sa sûreté »[651], sa perception est sinon juste du moins immédiate. Ce critère découle de la nature de la loi et celle-ci s'applique à tous les individus. Par conséquent, elle ne peut être subtile puisqu'elle s'adresse au commun des hommes et doit s'imposer aux intelligences les plus médiocres.

Il n'y a là aucune forme de mépris dans la pensée de Montesquieu, seulement l'affirmation stricte du caractère général de la loi. La liberté est d'abord politique et la loi doit manifestement garantir à tous les hommes leur sûreté. Il n'est pas fortuit de remarquer que Montesquieu fait de la clarté du texte de loi une condition effective de la liberté. En effet, si le texte est ambigu, le juge acquiert une puissance nouvelle grâce à l'interprétation large du sens de la loi. Il peut présumer, retrouver un sens qui n'est pas nécessairement celui qui a présidé à son élaboration. Que le texte de la loi ne soit pas rédigé en termes clairs et l'individu ne comprend plus ses droits, ne perçoit plus la réalité de sa sûreté, en cela la liberté n'est plus que représentation. Que le texte ne dise plus le droit et cela signifie que la puissance législative ou exécutive n'assure plus sa fonction et qu'il revient au juge de présumer le sens de la loi. Montesquieu parle alors de « jugements arbitraires »[652].

La détermination de la première loi politique, la sûreté, met en évidence en quoi la distinction des pouvoirs entre ceux qui font la loi et ceux qui l'interprètent est essentielle. Le fondement de la société libre s'exprime à travers la loi la plus générale et la plus claire. Le père de famille en est le destinataire ; il revient à ceux qui écrivent le texte de ne jamais l'oublier. Et il importe que le juge se souvienne que l'interprétation n'est pas recréation de la loi. Le juge redit le texte de loi en fonction du cas particulier qui lui est soumis. La rectitude de son jugement tient à sa capacité à soumettre le cas particulier à la loi non à la modifier en la rendant infiniment subtile ou encore « les jugements doivent l'être [fixes] à un tel point, qu'ils ne soient jamais qu'un texte précis de la

650 *EL*, XI, 6, p. 398
651 *EL*, XII, 2, p. 431
652 *Ibid.*, XXIX, 17, p. 880

loi »[653]. Ainsi la loi comme le jugement déterminent précisément et fixement ce que prescrit l'ordre public et c'est à cette constance de la règle que les hommes peuvent référer dans chacun de leurs actes et de leurs engagements. La règle s'impose à tous et s'oppose à l'arbitraire du despote.

La sûreté n'est pas un exemple parmi d'autres de la nécessaire distribution des pouvoirs, pas plus qu'il ne s'agit d'une illustration négligeable de la différence entre loi politique et loi civile. La sûreté est au fondement de la philosophie politique de Montesquieu, il cherche comme ses prédécesseurs la motivation profonde qui guide l'individu à obéir aux lois de sa société. Mais il insiste non sur la raison individuelle, mais bien davantage sur l'attraction qu'exercent les lois de la société. Leur efficacité est due au milieu que nous appellerions aujourd'hui socioculturel comme à leur équilibre propre, aussi la composition de chaque corps est elle importante. « Il faut même que les juges soient de la condition de l'accusé, ou ses pairs, pour qu'il ne puisse pas se mettre dans l'esprit qu'il soit tombé entre les mains de gens portés à lui faire violence »[654].
Les individus ressentent diversement s'ils sont ou non en sécurité tout comme leur appartenance à un groupe social détermine les modalités de ce sentiment. Montesquieu souligne très conséquemment que la perception de la sûreté est aussi importante que le contenu des lois, la composition des corps des institutions. C'est en vue de rendre manifeste la sûreté pour chaque citoyen que les lois doivent être générales et claires et que chaque corps doit être représentatif des différentes parties de la société. Et si chaque groupe de citoyens réagit selon ses mœurs et ses représentations alors la constitution devra y répondre par le jeu de ses puissances comme de ses corps institués. Ainsi le grand bourgeois confond du fait de son éducation comme de son aisance matérielle, liberté philosophique et liberté politique. Aussi sera-t-il plus exigeant sur les modalités d'exercice de sa liberté et s'alarmera plus tôt de ce qui peut l'entraver. Celui qui ne possède rien si ce n'est sa vie ne réagira que s'il ressent un véritable danger pour son existence et encore selon les moyens qu'il pourra mettre en œuvre car « ce n'est que sur la pratique de ces connaissances que la liberté peut être fondée »[655].
Si la sûreté est la première liberté politique et si tous les hommes peuvent y prétendre, alors la loi doit être explicite et les mesures de police doivent s'y conformer également. La rédaction est alors un sujet extrêmement sensible puisque la loi doit être prescriptive sans être dominatrice, Montesquieu estime que le modèle anglais répond avec justesse à la question de l'identité du

653 *EL*, XI, 6, p. 399
654 *Ibid.*, XI, 6, p. 399
655 *EL*, XII, 2, p. 432

législateur. Les représentants offrent par rapport au peuple une première distance favorable à une analyse mesurée des situations à organiser. Et c'est par la désignation de personnes capables « de discuter les affaires » que le peuple garantit dans le temps ce que la fluctuation de son sentiment de sûreté ne saurait assurer[656].

Et s'il suffit de n'être qu'un père de famille pour s'en persuader il est impératif que la puissance qui applique le texte soit vigilante tant sur sa traduction que sur son assimilation. Nous entendons ici que la puissance exécutive ne doit pas trahir l'esprit du texte lorsqu'elle adopte ses « résolutions actives », la société libre n'est possible que si chaque individu peut ressentir la neutralité protectrice de l'État. Montesquieu est un penseur de la société libre, de l'exercice libre des puissances, de leur pleine capacité à agir selon leurs moyens légitimes mais il ne l'envisage qu'à partir d'une limitation lucide de chacune d'entre elles. Ainsi la puissance législative doit être reconnue par les citoyens comme l'émanation des différents corps sociaux (peuple, nobles) et chaque corps doit pouvoir arrêter les entreprises de l'autre corps, c'est-à-dire exercer sa faculté d'empêcher. Notons que Montesquieu caractérise dans ce chapitre 6 du livre XI de *l'Esprit des lois* la limite de la puissance des intérêts particuliers : la représentativité des assemblées. La fonction d'élaboration de la loi est plus éminente que la fonction exécutrice ou judiciaire dans la mesure où elle détermine définitivement le sens de l'obligation politique et manifeste ce que doit être la liberté. A cette « faculté de statuer », la puissance exécutive peut ne pas exercer son droit d'approuver mais ne peut spontanément modifier la lettre ou revenir sur le sens de la loi, elle ne peut qu'illustrer son application générale ou particulière, ou empêcher[657].

La sûreté a sa raison dans les différentes limitations, fonctionnelles ou organiques, des puissances législative et exécutive, comme elle trouve sa concrétisation à travers la séparation de la fonction de juger. Cette dernière est distinguée par Montesquieu parce qu'elle s'adresse à des cas particuliers et non à la totalité des membres du peuple ou des autres corps de la nation.

Sans doute une hiérarchisation des moyens de l'exercice du pouvoir demeure mais elle est subtile, car si la puissance d'édicter la loi, de s'adresser en droit à tous les membres de la nation, est la plus éminente, la puissance exécutive reste considérable, d'autant qu'elle est exercée par un seul, le monarque.

C'est grâce aux facultés de statuer et d'empêcher que les composantes de la puissance législative se limitent entre elles et que la puissance exécutrice se définit. « Le corps législatif y étant composé de deux parties, l'une enchaînera l'autre par sa faculté mutuelle d'empêcher. Toutes les

656 *EL*, XI, 6, p. 400
657 *Ibid.*, p. 401

deux seront liées par la puissance exécutrice, qui le sera elle-même par la législative »[658]. Pour Montesquieu, les différents seuils de contraintes finissent par identifier les puissances, leur champ d'action et limiter l'exercice de la force. Par conséquent les membres de la nation peuvent être convaincus par l'équilibre des puissances et partant admettent une neutralité de l'appareil d'État à leur égard. Ainsi la sûreté assurée, les hommes peuvent accepter de se soumettre aux lois dont ils reconnaissent la justesse et la régulière application. La liberté politique peut alors être invoquée en tant que telle et s'apprécie aussi bien en regard de l'équilibre des puissances que selon la lettre du texte de loi. Et Montesquieu de rajouter que l'énoncé de la liberté des Anglais est son propre établissement : « il me suffit de dire qu'elle est établie par leurs lois, et je n'en cherche pas davantage »[659]. La liberté politique est une affaire commune car les lois peuvent être lues et comprises de tous, il revient à chacun d'examiner le sentiment qu'il a de la liberté dont il jouit.

658 *EL,* XI, 6, p. 405
659 *Ibid.*, p. 407

2.1.3 La constitution d'un équilibre des volontés particulières

2.1.3.1 La liberté et la sécurité du système politique

Une analyse aussi juste que négative des conditions nécessaires à l'établissement de la liberté politique ne permet pas pour autant de croire qu'il existe ailleurs matière à concrétiser cette heureuse manière de vivre et qui plus est que la liberté politique peut se diffuser dans d'autres lieux, d'autres nations. Bien que le pouvoir d'un seul ait sa préférence, Montesquieu montre que le modèle importe moins que la liberté elle-même et son lien nécessaire avec la sûreté. La détermination de l'optimum de liberté d'un citoyen assure l'effectivité de sa sécurité. En effet « la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir »[660]. Si par le passé l'auteur a affirmé la puissance vitale de la République romaine[661], il a entrepris ensuite d'en scruter les conditions d'émergence et de durée. Les contraintes ne peuvent être passées sous silence, la vraie conquête de la liberté passe par l'étude des situations politiques avant l'annonce de leur réforme possible[662].

S'il s'avère qu'il est vain d'effectuer une telle scission en France, il convient de rechercher un maximum de liberté dans la monarchie qui a cours car si c'est la gloire qui meut le régime politique il peut « contribuer autant au bonheur que la liberté même »[663]. Cette formule relativise finalement l'importance de la liberté politique et la relègue au rang de moyen commun pour atteindre le bonheur social.

Cependant, Montesquieu répète que tous les régimes ne sont pas transposables et d'une certaine manière la volonté ne peut aller contre l'*Esprit général,* contre ce qui s'est forgé à travers les âges. Il revient à ceux qui font la loi d'en saisir toute la portée et il est dans l'intérêt du roi de laisser légiférer un corps détaché de son autorité. Il n'est pas inadmissible que le roi dirige la politique de son pays mais il sera davantage efficace car moins impliqué si les lois ne sont pas l'unique expression de sa volonté. La modération du pouvoir royal peut être un adjuvant à son efficacité et le citoyen se reconnaîtrait plus aisément dans un régime qui valorise « une certaine distribution des pouvoirs »[664]. Les différents corps de la société se sentiraient moins pressés par ce seul pouvoir et ne l'identifieraient plus en retour comme la seule cause de leur malheur ou le

660 *EL*, XI, 3, p. 395
661 *Considérations*, Préface, p. 66-67
662 J. Domenech, « Comment un Persan parvient-il à être heureux ? », dans *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, dir. A. Caillé, C. Lazzeri, M. Senellart, Paris, La découverte, 2001, p. 438
663 *EL*, XI, 7, p. 408
664 *Ibid.*, XII, 1, p. 430

seul recours pour leurs affaires. Chacun se sentant plus libre, tous concourent au bonheur de la société. Il n'est pas douteux pour Montesquieu que « c'est au législateur à suivre l'esprit de la nation, lorsqu'il n'est pas contraire aux principes du gouvernement ; car nous ne faisons rien de mieux que ce nous faisons librement, et en suivant notre génie naturel »[665].

Le monarque devrait, quant à lui, incarner la nation au sens où l'hérédité de son pouvoir est la marque de la pérennité de cette nation, la religion intervenant a contrario pour l'organiser quand celui-ci fait défaut[666]. Ainsi dans l'édit du 18 octobre 1588, Henri III affirmait devant les états généraux la légitimité de sa puissance en raison de sa catholicité et devait admettre pour « qu'elle demeure loi fondamentale et irrévocable de ce royaume » que l'on ne pouvait « toutefois déroger ni porter préjudice, en aucune chose, aux droits, franchises, libertés et immunités de notre noblesse, et en même temps de garder et observer toutes les lois et ordonnances de ce royaume relatives à l'autorité qui nous appartient et à la fidélité et à l'obéissance qui nous sont dues par nos sujets »[667]. La stabilité du pouvoir exécutif est la première reconnaissance de l'existence d'une nation. La transmission réglée du pouvoir correspond à l'affirmation de l'importance de la sûreté des corps institués et partant du plus grand nombre. Pour Montesquieu, le pouvoir exécutif est le premier repère de la nation et il importe de conforter son autorité sans exagérer sa force, ce qui constituerait l'amorce d'une dégénérescence vers le despotisme[668].

Ainsi la puissance exécutive doit conduire les affaires du royaume et la puissance législative en examiner les termes. Les lois concrétisent la puissance de l'exécutif en définissant son domaine, « choses momentanées, comme ses modalités d'exercice »[669]. Montesquieu ne remet certainement pas en cause le pouvoir exécutif par une critique du pouvoir monarchique, il en prévient surtout la dérive despotique. C'est plutôt à travers son insistance sur le rôle du pouvoir législatif que l'on remarque une prééminence. Faire les lois est un honneur car il faut être bien né pour comprendre l'*Esprit général* d'une nation, continuer par des règlements -devrait-on dire des réglages ?!- à assurer son bonheur[670]. Aussi la liberté est sinon l'œuvre du législateur au moins son occupation et surtout sa préoccupation. Atteindre le maximum de liberté dans une monarchie comme celle qui a cours en France consiste pour Montesquieu à favoriser la puissance du législateur et garantir l'efficience des corps intermédiaires. Il n'est pas exact que la liberté puisse être perceptible par tous si le roi monopolise tous les domaines de la vie politique. Le premier

665 *EL*, XVIII, 5, p. 559
666 *Ibid.*, XXVI, 16, p. 727
667 Isambert, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, Paris,1821-1833, XIV, p. 650
668 *EL*, XI, 5, p. 396
669 *Ibid.*, XI, 6, p. 403
670 *EL*, Préface, p. 230-231

critère d'effectivité de la liberté tient dans l'excellence de la puissance législative. La toute-puissance de ce dernier serait un non sens, c'est pour cela qu'elle ne peut « arrêter la puissance exécutive », mais l'examen de la distribution des pouvoirs et du maximum de liberté revient à favoriser le pouvoir d'édicter les lois avant toute forme d'exécution. Bien entendu, aucune forme du pouvoir exécutif, qu'il concerne le droit des gens ou le droit civil, n'est négligeable mais ces différentes puissances ne peuvent s'exprimer que dans le cadre politique défini par les représentants de la nation. La liberté s'inscrit dans un environnement politique dont les règles sont déterminées, écrites par ceux qui peuvent reconnaître l'*Esprit général* de la nation. Les lois sont les formules les plus publiques de la liberté pratique, elles donnent à une nation l'image la plus juste de la liberté politique.

Le légalisme de Montesquieu peut sembler insatisfaisant au regard de l'attente de certains hommes épris de critique comme de liberté. En effet il distribue, égalise et, nous l'avons vu, hiérarchise en fonction des autorités qui ont à dire le droit et à appliquer les « résolutions actives », mais Montesquieu peut sembler ne pas renseigner sur les critères qui prévalent à la rédaction des lois ou à l'appréciation que peuvent avoir les citoyens dans des cas trop rapidement qualifiés de particuliers.

C'est pourquoi le baron d'Holbach insiste surtout sur la valeur des lois plus que sur les organes chargés de leur mise en œuvre. Le plus grand nombre doit être visé mais le Bien doit être atteint. Comment ?

« Les lois pour être justes doivent avoir pour but invariable l'intérêt général de la société, c'est-à-dire assurer au plus grand nombre des citoyens les avantages pour lesquels ils se sont associés. Ces avantages sont la liberté, la propriété, la sûreté. La liberté est la faculté de faire pour son propre bonheur tout ce qui ne nuit pas au bonheur de ses associés : en s'associant chaque individu a renoncé à l'exercice de la portion de sa liberté naturelle qui pourrait préjudicier à celle des autres... »[671]. Celui qui est libre n'est pas tant celui qui veut dépasser sa condition en voulant rompre l'ordre social que celui qui est prêt à « céder à des motifs nécessaires que nous portons en nous-mêmes »[672]. D'Holbach superpose le monde politique et le monde naturel, et se réfère davantage à Hobbes que ne le fait Montesquieu. La nécessité fait l'ordre auquel chaque individu doit se conformer pour trouver, goûter même sa juste place[673]. La liberté n'est pas une conquête

671 D'Holbach, *Le système de la nature*, 9, p. 171

672 *Ibid.*, 11, p. 244-245

673 *Ibid.*, 5, p. 90

individuelle, égoïste mais un abandon collectif raisonné. Les hommes pour devenir libres peuvent soit prétendre qu'ils l'étaient déjà, ce serait une situation initiale ou un état de nature mais disons-le une fiction, soit coopérer en s'affirmant citoyens d'une société libre. Si la conquête est une approche guerrière fondée sur l'acquisition comme sur la destruction de ce qui appartient à l'autre et par là-même tend à une négation de son identité, l'abandon de ses demandes dispose chaque individu à reconnaître le propre de l'autre. Les citoyens se reconnaissent non plus par une mise en commun de biens ou pis par l'assimilation de ce qui leur était étranger mais par l'abandon de leur exigence première. Ne pas vouloir acquérir le bien ou la place de l'autre revient à partager avec lui un espace politique commun. Ce dernier n'est pas constitué par un apport mais par le retranchement de prétentions initiales a priori belliqueuses ou destructrices. Si la société se forme harmonieusement à partir de l'abandon collectif de prétentions égoïstes, la liberté est subordonnée aussi bien à la reconnaissance de l'égalité de tous les citoyens qu'à la légitimité de vivre en sécurité en jouissant de ce que la nature leur a offert.

La société est régie par des lois justes dès lors que les hommes sont libres c'est-à-dire lorsque le législateur porte son attention sur ce qui guide leur volonté, ou comme le dit d'Holbach, « les causes indépendantes de nous, inhérentes à notre organisation ou qui tiennent à la nature des êtres qui nous remuent »[674]. Faire de bonnes lois implique de repérer les lois de la nature afin que tous les citoyens retrouvent leur véritable place dans la société des hommes. Ils peuvent certes demander ce qui leur paraît bon pour eux mais il appartient au législateur d'orienter les prétentions comme les comportements vers la compréhension de ce qui est réellement bon pour un citoyen[675]. Les hommes s'y conformeront et ainsi deviendront ce qu'ils sont : des citoyens faits pour vivre en société. Les bonnes lois reconnaissent la propriété de chaque individu car, en quelque sorte, elles privilégient chaque citoyen. Ce n'est que lorsque la liberté est instituée que le citoyen peut en manifester la réalité et c'est le sentiment qu'éprouve chacun de sa liberté qui nous enseigne ce que valent les lois. Elles peuvent affirmer que tout est pour le mieux, que l'équilibre entre les différentes puissances politiques ou entre les différents groupes sociaux est assuré, il n'en demeure pas moins que nous ignorons comment les citoyens, êtres sensibles avant tout, ressentent leur place et la manière dont ils sont perçus par les autres membres de la société. La liberté n'est pas qu'un strict équilibre des pouvoirs affirmant ce qui est, mais davantage le sentiment éprouvé par les citoyens de leurs conditions de vie comme de la perception qu'ils ont de leur place, de leur importance dans une société donnée. Pour d'Holbach, la distribution des pouvoirs ne permet pas d'appréhender la liberté telle qu'elle est vécue par les citoyens et prend, à

674 *Le système de la nature*, 11, p. 223
675 *Ibid.*, 10, p. 209

travers sa critique, à la lettre, l'affirmation de Montesquieu selon laquelle la rédaction des lois est déjà suffisante. En effet, l'organisation de la puissance, sa fine distribution ne disent rien de l'engagement des individus à accéder ou faire perdurer un État juste. La liberté a-t-elle seulement le même sens pour les deux penseurs ?

Montesquieu souligne que dans une démocratie ou « dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir »[676]. Avant d'être une capacité à agir, la liberté est le sentiment que les citoyens ont de leur place dans leur environnement politique qui ne les contraint pas à agir systématiquement contre leurs vœux. Selon d'Holbach, l'art politique ne se réside pas dans l'institution de la séparation des fonctions ou la distribution des pouvoirs mais dans l'exhibition de cette « Nature agissante à l'aide des instruments qu'elle a faits »[677]. Derrière cette formule pour le moins absconse se joue une organisation de la vie des hommes qui négligerait leurs sentiments, ne serait-ce que pour comprendre leurs comportements actuels et à venir. Le baron d'Holbach fait de la liberté un sentiment citoyen d'appartenance ou de rejet vis-à-vis de la société. L'accord « politique et Nature » doit permettre au législateur de suivre l'expression des sentiments des citoyens comme de leur faire entendre raison. Si pour Montesquieu la liberté n'existe que par l'encadrement des pouvoirs et la limite imposée par les autres exigences individuelles, le sens de la question de d'Holbach est simple : que peuvent réellement faire les citoyens pour exister parmi les autres au sein d'une société juste ?

Sans véritablement répondre à cette question, d'Holbach semble dire que la liberté selon Montesquieu perd son sens dans un pays autre que l'Angleterre. Et pourtant doit-on admettre que la liberté est indifférente pour des hommes qui recherchent le bonheur ? Et quel est donc le bonheur qui ne comprend pas ce qu'éprouvent des hommes au sein de la société civile ? Rousseau relève la contradiction entre ce qui serait bon pour tous et jamais vécu par quiconque car alors cet « être moral que vous appelez bonheur public est en lui-même une chimère : si le sentiment du bien-être n'est chez personne, il n'est rien et la famille n'est point florissante quand les enfants ne prospèrent pas»[678]. Il ne s'agit pas seulement de se demander comment mais de retrouver le sens de l'action de l'individu en société. L'abandon de la liberté peut paraître un prix élevé même pour un être dont la socialisation est primordiale. Et pour autant est-il seulement possible de céder un tel bien ?

676 *EL*, XI, 4, p. 395
677 D'Holbach, 1, *op. cit*, p. 38
678 *Fragments politiques*, VI, 3, p. 510

Rousseau reprend l'analyse de la question de la liberté non pas exactement là où d'Holbach le suggère mais à partir de la proposition héritée de Hobbes selon laquelle les hommes cèdent leur liberté en acceptant la sécurité offerte par l'État. Et c'est notamment à ce sujet que l'alignement d'un concept moral et politique sur une conception généralisée de l'échange entretient la confusion. La liberté n'est pas un élément qui caractérise superficiellement un individu, même comme qualité seconde, elle n'est pas davantage un élément matériel dont on puisse apprécier la valeur et qui fasse l'objet d'une comparaison entre contemporains ou entre des régimes politiques d'époques différentes. Si la liberté est le propre de l'individu elle n'est pas à confondre avec une propriété individuelle. Dans le cas tout à fait spécifique de la liberté, il n'appartient pas à l'individu de se défaire de ce qu'il est comme il peut négocier ce qu'il a. Rousseau interpelle de manière véhémente ce citoyen qui voudrait non plus seulement s'aliéner mais aliéner encore ses enfants : « je demanderai, seulement de quel droit ceux qui n'ont pas craint de s'avilir eux-mêmes jusqu'à ce point ont pu soumettre leur postérité à la même ignominie, et renoncer pour elle à des biens qu'elle ne tient point de leur libéralité, et sans lesquels la vie même est onéreuse à tous ceux qui en sont dignes ? »[679]. Et si la liberté peut être conçue comme une qualité, il n'est pas équivalent de l'imaginer telle une quantité que l'on peut aliéner ; à l'instar de la force elle est le « premier instrument de la conservation » de l'homme. La liberté est dans la nature de l'homme et lui impose jusqu'à un certain point d'agir selon son intérêt, elle fait partie des « premiers droits »[680].

Et s'il faut parler comme d'Holbach, alors il faut évoquer la nécessité car c'est ainsi que les hommes sont déterminés. Et s'il fallait les prévenir, alors il faudrait leur dire : « Ta liberté, ton pouvoir ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles et pas au delà »[681]. C'est ainsi que Rousseau peut avancer que « l'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qui lui plaît »[682]. Cependant, dans la société politique, le pacte social donne une tournure nouvelle à la capacité à agir. Rousseau pose que la « liberté civile qui est limitée par la volonté générale » permet de fonder la propriété sur un droit positif et de jouir de sa personne et de ses biens légitimement[683]. L'histoire de l'humanité est ce processus au cours duquel les individus ont développé de l'amour propre à mesure qu'ils perdaient leurs forces initiales et leur autonomie. La liberté civile complète la maîtrise de soi car désormais les individus peuvent obéir à la loi qu'ils ont eux-mêmes contribué à définir.

679 *DOI*, p. 183
680 *CS*, I, VI, p. 360
681 *Émile*, II, p. 308
682 *Ibid.*, p. 309
683 *CS*, I, VIII, p. 365

La prise de conscience de l'amoindrissement de la liberté naturelle, voire ce qui pourrait être pris comme sa disparition, impose de retrouver une liberté renouvelée par le droit et de se soumettre alors volontairement « à la nécessité de la loi civile »[684]. La liberté civile est le propre de l'individu sensible qui cherche à se conserver parmi d'autres individus similaires et souhaite se conformer à l'ordre politique parce que celui-ci lui procure des avantages. A la différence de Hobbes, Rousseau insiste sur l'idée que seul l'homme civilisé est libre bien qu'il ait perdu ce « droit illimité à tout ce qui lui est nécessaire »[685]. Il n'est pas de contradiction car l'individu qui veut se suffire à lui-même dans nos sociétés a dû s'arracher à sa condition strictement naturelle.
La découverte du devoir civique, ou encore la capacité à être d'une certaine manière législateur, est le signe de la liberté civile. Finalement, la liberté consiste à retrouver le sentiment de la capacité à agir en participant à la définition des termes de la loi ; préciser les limites de l'action de ses concitoyens revient à définir la liberté individuelle. Ainsi composée, la loi restitue une place à chacun et impose sa légitimité, c'est ainsi que la société est instituée par la loi. Chaque individu qui se consacre à sa définition reconnaît son obligation envers ses concitoyens. A contrario « renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs »[686]. La liberté découle de la loi et l'obligation qu'elle engendre remet, selon l'expression commune, chacun à sa place. A la manière du baron d'Holbach, Rousseau déploie un dispositif politique où le sentiment du citoyen est signifiant. L'accord de celui-ci est nécessaire pour que la loi soit juste, mais il ne peut s'exprimer avec justesse que si la loi lui a réservé une capacité à agir. Le citoyen et la loi sont les éléments clefs d'une société dans laquelle tous les hommes sont traités avec les égards qui leur sont dus, à condition qu'ils soient réellement acteurs de leur existence. La sensibilité compte en politique au moins autant que les devoirs et les individus ne peuvent se reconnaître que si les citoyens s'autorisent une place équitable que la loi vient consacrer.

2.1.3.2 L'égalité source de l'équilibre politique

La liberté revient à s'interroger dans un premier temps, nous l'avons vu, sur la réalité de la place de chacun dans la société. Mais sitôt que le droit est reconnu une question surgit : de quelle place parle-t-on ? La liberté s'accorde-t-elle avec l'inégalité politique ou sociale ? Ou au contraire implique-t-elle une nécessaire égalité des citoyens ?

684 L. Vincenti, « Rousseau et l'amour de soi », dans *Rousseau et la philosophie*, p. 150
685 *Manuscrit de Genève*, I, 3, p. 293
686 *CS*, I, IV, p. 356

La liberté est un projet politique complet car les hommes ne sont réellement assemblés s'ils sont dans l'impossibilité de s'écouter. Or il est bien difficile de s'exprimer si chacun a ses prérogatives qui confinent aux privilèges. La liberté dans ce cas n'est qu'une chimère, comme la société, la distribution des pouvoirs ne vient que renforcer les lois qui prévalent, les ordres en place et les préférences « car l'intérêt privé tend toujours aux préférences, et l'intérêt public à l'égalité »[687]. Or décrire la liberté avec les situations qui ont cours revient à légitimer les rapports de pouvoir qui ne sont pas ceux de l'équilibre invoqué par Montesquieu[688]. Est-on sûr que les facultés d'empêchement mises en œuvre par le peuple peuvent réellement contraindre les nobles à ne pas faire passer leurs intérêts en premier ?

La liberté se trouve dépourvue de son socle, car les lois privées ne peuvent assurer l'égalité parmi les hommes et les empêchent de s'exprimer avec toutes leurs capacités. Tous les individus ne peuvent ainsi valoriser leur point de vue car ils sont inégalement autorisés à faire entendre leurs remarques sur l'ordre politique. A cet égard, Rousseau souligne bien que des lois privées qui ne sont pas remises en cause sont forcément imposées aux générations futures. La distribution des pouvoirs valide la reconnaissance des rapports politiques existants et assoit toujours davantage, c'est-à-dire pour l'avenir, l'inégalité des individus. Certains groupes ont hérité du pouvoir par leur naissance ou leur appartenance à un ensemble social et ce autant par des lois privées que grâce à l'organisation constitutionnelle[689]. Ils transmettront à leurs fils l'ordre politique et c'est la permanence de cet ordre qui est pour Montesquieu le meilleur frein à l'exagération de la puissance exécutrice et sa transformation en despotisme. « Le droit politique est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais » pour Rousseau et donc ne permettra pas de rompre avec les lois privées qui ont cours[690].

Or ce qui demeure une transmission quasi patrimoniale n'autorise pas chaque homme à devenir citoyen car son état est toujours caractérisé par une inégalité sociale. Ce déséquilibre fondamental ne permet pas un engagement identique de chaque membre de la société et reconduit l'inégalité politique. Il n'y a pas pour Rousseau de demi-mesure : soit l'homme demeure assujetti à un autre, soit une nouvelle « condition qui donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle »[691].

687 *Manuscrit de Genève*, I, 4, p. 295
688 *Émile*, V, p. 836
689 *EL* II, 4, p. 248
690 *Émile*, V, p. 836
691 *CS*, I, 7, p. 364

Il a été remarqué à cet égard que « Montesquieu adhère à l'idée qu'il y a une unité du pouvoir, que l'on peut en désigner le dépositaire, ou le détenteur, unique »[692]. L'identification du pouvoir est dans son cas une parcellisation et donc l'objet d'une possession, c'est bien cette idée que critique Rousseau. Il détache la question de l'égalité de celle de la liberté mais pour mieux en montrer la nécessaire relation. Et si « le peuple libre jouit de la forme du gouvernement établie par la loi » alors il supporte, et c'est un euphémisme, difficilement l'ordre politique injuste qui dérive de lois privées[693]. C'est pourquoi Rousseau estime que les lois privées font un peuple soumis et placent les individus dans une situation inégalitaire impossible à contrarier. Derrière la noble recherche des règles qui permettent l'exercice de la liberté demeure un ordre qui empêche les individus de se sentir réellement libres. Il n'est pas indifférent que Rousseau vise la sensibilité lorsque Montesquieu envisage les principes. Ce déplacement se justifie tant Rousseau veut montrer que la distribution des pouvoirs n'est toujours pas la racine ultime de la liberté, c'est pourquoi on n'atteint pas dans son application l'effectivité de la liberté, soit l'égalité entre les individus au regard du pacte social. Des privilèges rationnellement répartis conduisent à la répétition des inégalités et confirment la légitimité de la soumission du plus grand nombre à des lois qui n'ont de général que le nom. Pour Rousseau, la liberté au sens philosophique n'est pas pertinente et doit être examinée en fonction des conditions réelles qui régissent les individus d'une même société. La méthode pour parvenir à une juste compréhension des principes doit elle-même être revue. Il convient de partir non des concepts ou des lieux d'exercice du pouvoir mais de la cause du rassemblement politique : les individus eux-mêmes.

Les différentes transformations des premières sociétés ont abouti à l'inégalité des hommes réunis, conflits et rapports de sujétion se sont imposés quasi universellement. « C'est ainsi que les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leurs forces ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent, selon eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre »[694]. Le cours de l'histoire est celui que nous connaissons, et encore pas dans le détail nous dit Rousseau, toutefois les hommes auraient pu changer leurs modes de vie sans créer des lois injustes et sans que l'on puisse qualifier d'inexorables et de naturels « ces concours singuliers et fortuits de circonstances...et qui pouvaient fort bien ne jamais arriver »[695]. Ainsi la société fondée sur le droit politique, seule en mesure de donner les

692 C. Larrère, « Montesquieu : l'éclipse de la souveraineté », *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, dir. G.-M Cazzaniga et Y.-Ch. Zarka, Pise et Paris, Ed. Ets et Vrin, 2001, p. 204

693 *Mes Pensées*, Pensée n°884, p. 1152

694 *DOI*, p. 176

695 *Ibid.*, p. 140

mêmes droits à tous les citoyens, aurait pu retrouver l'évidence et l'autorité de la loi naturelle. « Mais tant que nous ne connaîtrons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrons déterminer la loi qu'il a reçue ou celle qui convient le mieux à sa constitution. Tout ce que nous pouvons voir très clairement au sujet de cette loi, c'est que non seulement pour qu'elle soit loi il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance ; mais il faut encore pour qu'elle soit naturelle qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature »[696].

L'état civil n'a aucune raison d'être représenté comme le résultat d'un pacte accordé de guerre lasse par des êtres naturels épuisés. « Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur »[697]. Le pacte social est voulu par les hommes civilisés pour asseoir leurs droits et les lois forment la raison de leur engagement mutuel. Rousseau entend par là une société politique dont les règles sont l'œuvre des hommes mais pour Rousseau, le schème est toujours le même : « les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter, et les sages mêmes virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre »[698]. Le discours contrarie toute modification des conditions de vie politique comme il conforte des rapports civils avantageux ou désavantageux dans une société donnée.

« Mais quand la nature affecterait dans la distribution de ses dons autant de préférences qu'on le prétend, quel avantage les plus favorisés en tireraient-ils, au préjudice des autres, dans un état de choses qui n'admettrait presque aucune sorte de relation entre eux ? »[699]. Les inégalités dites naturelles n'ont de sens que dans un ensemble où les échanges entre les hommes sont déjà recherchés pour eux-mêmes. C'est bien pour cette raison que Rousseau lie le conflit avec la servitude, ou si l'on préfère l'inégalité, et la soumission à un ordre politique injuste. L'injustice, produit d'une histoire, ne trouve aucune raison d'être dans la nature, aussi ce qui a été fait par les hommes peut être défait. Dans cette perspective de correction possible d'un état de fait, Rousseau présente un projet politique : assurance de l'égalité et de la liberté pour tous les individus. Mieux, le droit politique fonde réellement les rapports entre des citoyens car ce sont ceux-là qui s'associent librement. Il ne manque plus qu'un législateur pour « nettoyer l'aire et écarter tous les vieux matériaux »[700], l'État peut être édifié afin de garantir liberté et égalité pour tous les citoyens.

---

696 *DOI*, Préface, p. 125
697 *CS*, II, VI, p. 380
698 *DOI*, p. 178
699 *Ibid.*, p. 161
700 *DOI*, p. 180

Puisqu'il tient aux hommes d'organiser le pouvoir dans le sens de la domination il leur appartient de modifier ces rapports s'ils souhaitent réellement éviter le conflit et s'offrir une paix véritable. Bien entendu, les faits ne mentent pas car l'inégalité a elle-même sa nécessité, bien qu'elle ne soit pas fondée en droit. « C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir »[701]. Entendons ce jugement comme une réforme politique dont Rousseau n'a jamais mésestimé la difficulté. « La première difficulté revient toujours, et ce n'est que de l'ordre social établi parmi nous que tirons les idées de celui que nous imaginons »[702]. Pour autant la profession d'une réforme sociale a au moins le mérite de rendre caduque l'affirmation de la nécessaire inégalité politique des hommes.

« 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 qu'elle 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 »[703]. Sans être juste, la société ne conduit pas nécessairement les citoyens au conflit, toutefois tous sont disposés à se défier des autres. L'incertitude plus que la peur incite tout homme à mettre en place un plan personnel pour conserver un avantage sur l'autre ou se prémunir contre cette même démarche. Si l'on se réfère enfin à ce que les hommes ressentent, et donc à ce qui en fait des êtres naturels mais socialisés, alors il faut admettre qu'ils attendent de vivre selon leurs désirs, celui de se conserver étant le plus impérieux.

En effet, « tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain », c'est pourquoi tout individu attend une garantie pour s'engager dans un rapport de confiance[704]. Faute de créer les conditions réciproques de l'engagement, les hommes en restent à la légitime prévalence de leur intérêt et use de toutes leurs forces pour se conserver. Conflit et servitude sont les signes d'un régime politique injuste. « La justice ne serait plus qu'une chimère, et le gouvernement qu'une tyrannie, et l'autorité publique n'ayant aucun fondement légitime, nul ne serait tenu de la reconnaître, sinon en tant qu'il y serait contraint par

701 *CS*, II, 11, p. 392
702 *Manuscrit de Genève*, II, p. 287
703 *Ibid.*, p. 285
704 *Émile*, IV, p. 278

la force »[705]. Il n'est donc qu'une autorité publique qui puisse affirmer la justice dans une société civile mais il est nécessaire que celle-ci soit fondée pour être légitime dans une société politique. Or, seul l'engagement mutuel du pacte social autorise l'édifice juridique. La règle qui jusque-là faisait tantôt défaut tantôt donnait satisfaction est remplacée par une garantie tout autre, il n'est plus de génération naturelle du droit par la force comme le soutient par exemple Galiani. « La nature donne à l'homme *la force*, *la liberté*, la possession, que les Latins appellent *occupation*. La société, c'est-à-dire les lois, donne *le droit*. Droit est un équilibre des *utilités*. *Utilitas iusti prope mater et acqui*. Ainsi le droit est un résultat des forces ; et les lois sont une preuve de la vieillesse du monde, parce qu'il en fallu passer par une suite de siècles de forces, et l'essai de toutes les forces, en dernière analyse, a donné les lois et fait naître le droit »[706]. Rousseau vise l'établissement de la loi par la raison et une obligation mutuelle que s'imposent les hommes, aussi l'histoire n'est pas dans la constitution d'une société fondée en droit son principe fondamental.

Rousseau n'entend pas suivre la maxime d'Horace selon laquelle « l'intérêt est en quelque sorte le père de la justice et de l'équité » comme une évidence naturelle, mais la conçoit comme une condition de la société civile. « Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ?...Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté »[707]. La loi énonce les termes de ce qui doit être et garantit ce qui est. L'appréciation n'est plus laissée à la discrétion de chaque individu à chaque fois qu'il entre dans un rapport conflictuel, elle instaure des relations d'égalité et fonde la justice au sein de la société. La loi prévient chacun en définissant généralement les rapports sociaux ; justice et liberté sont posées a priori par la loi afin que chacun puisse identifier les limites du conflit et de la servitude. « Où cesse la vigueur des lois et l'autorité de leur défenseurs, il ne peut y avoir ni sûreté ni liberté pour personne »[708]. La loi serait-elle si parfaite qu'elle libère des individus soumis à tous les ordres ?

En distinguant l'obéissance et la soumission chez les hommes, Rousseau renvoie à l'exercice de la force du tyran et l'autorité de la loi dans les deux types de gouvernements les plus contraires. Dans le premier cas les hommes reconnaissent qu'ils sont dépourvus de force et acceptent de suivre ce qui leur est dicté, dans l'autre la loi dirige respectueusement des citoyens. Les hommes ne pourraient-ils se gouverner par eux-mêmes ? « Un peuple qui gouvernerait toujours bien

705 *Fragments politiques*, III, 5, p. 483
706 Galiani, *Correspondance*, Lettre CXIV à Mme d'Épinay du 9 février 1771, II, p. 50-51
707 *DEP*, p. 248
708 *DOI,* Dédicace, p. 117

n'aurait pas besoin d'être gouverné », aussi la loi est encore le meilleur moyen d'être gouverné[709]. Dire que l'institution de la loi est légitime n'indique pas d'emblée comment on en vient à son établissement. Rousseau lui-même a montré toute « la nécessité de ce progrès » de l'inégalité et partant de « l'abus inévitable » des institutions sociales[710]. Là encore, la loi légitime un premier abandon, la recherche de son intérêt apparent qui lui-même nourrit le rapport de servitude au profit du bien de tous. Ce n'est qu'à partir de l'engagement mutuel que chacun peut accepter de ne plus se préférer immédiatement à tout autre considération ; « la première loi, la seule véritable loi fondamentale du pacte social est que chacun préfère en toutes choses le plus grand bien de tous »[711].

Dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau écrit que « l'acte de la confédération primitive renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport, savoir comme membre du souverain envers les particuliers et comme membre de l'État envers le souverain »[712]. Les conditions de réciprocité et donc d'égalité autorisent alors chacun à respecter la loi et l'obligent à se soumettre à ce qu'elle enjoint généralement. D'une préférence pour ses affaires propres la pacte socialise parfaitement une préférence de chacun pour les affaires communes. Chaque individu participe volontairement à la définition des lois et en respecte la portée générale.

Reprenant le schème aristotélicien de la matière et de la forme, et soulignant ainsi toute la nécessité du processus d'institution du corps politique, Rousseau pose que l'autorité de la loi, sa forme, tient au caractère « universel de la volonté et de l'objet » et donc se distingue radicalement de la volonté particulière d'un prince ou d'un chef. La matière tient à la chose statuée, cette dernière n'étant envisagée que pour le plus grand bien de tous. « La matière et la forme des lois » distingue autorité et chose régie[713]; la cause finale est « la plus grande utilité commune »[714]. Le rapport de servitude se défait par un nouvel engagement réciproque cette fois-ci et surtout généralisé à l'ensemble des membres de la société. Dès lors la loi par son autorité oblige les citoyens à ne plus se considérer autrement que parties d'un tout et ainsi soumis aux dispositions législatives communes.

709 *CS*, III, IV, p. 404
710 *DOI*, p. 187
711 *Manuscrit de Genève*, II, IV, p. 328
712 *Ibid.*, I, III, p. 290
713 *Ibid.*, p. 327
714 *Ibid.*, p. 329

L'inégalité politique s'efface en même temps que disparaît le règne des lois privées, tout comme l'égalité est le rapport entre les citoyens qui découle de l'application de la loi à tous. La réciprocité est le rapport civique qui provient du respect que chaque citoyen éprouve envers la loi. Rousseau a parfaitement vu que si la société était cet ensemble de rapports hiérarchisés, il était difficile de penser une société politique sans s'interroger sur ce qui pouvait motiver les hommes à croire à une autre organisation. Comment gagner les cœurs ?! Dissocions à la manière d'Aristote au sein de la loi ce qui relève de l'extension et de la compréhension.

Le domaine de loi ne peut être que général sous peine de ne concerner qu'un groupe éminent de citoyens et par là-même d'induire un rapport de domination entre ceux-ci et les autres. Nécessairement, ces relations ne peuvent tenir que par la puissance des privilégiés. Qu'ils détiennent, selon diverses modalités, le pouvoir financier, militaire, fiscal ou politique, ils exercent alors une ascendance sur le plus grand nombre grâce à des moyens exclusifs. De fait ils déterminent un rapport de force dont ils ont intérêt à conserver les éléments constitutifs s'ils ne veulent pas disparaître. Cependant, « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir »[715]. Et la difficulté réside dans cette tension à travers laquelle le pouvoir recherche toujours sa conservation et d'une certaine manière l'adhésion de tous. Lors même que la force s'exerce, elle ne fait que manifester la fragilité du pouvoir politique dans le temps. La force perd inexorablement de son efficacité quels que soient les outils employés pour l'exercer ; « il faut compter les prodiges qu'ont faits les peuples libres pour se garantir de l'oppression »[716]. Ainsi la durée, le caractère unilatéral du pouvoir et la capacité d'organisation de certains peuples sont du point de vue de l'extension les causes de l'épuisement de la loi imposée par la force.

La transformation de l'obéissance en devoir est l'autre nom du respect pour la loi. Il illustre ce que nous observons dès qu'il s'agit d'étudier la loi en termes de compréhension. La loi est avant tout une prescription, elle marque la limite de l'action des hommes en société ; elle forme la stabilité d'une société face aux multiples marques d'ambition récurrentes. C'est le dispositif lui-même qui attribue une importance identique à chacun, l'assurance que tous se reconnaissent à travers la même règle. « Parce que le moi particulier répandu sur le tout est le plus fort lien de la société générale, et que l'État a le plus haut degré de force et de vie qu'il puisse avoir, quand nos passions particulières se réunissent en lui »[717]. Cela signifie que les citoyens accordent à la loi un crédit tel qu'ils auront alors la certitude que le plus grand nombre agira dans le même sens

715 *CS*, I, III, p. 354
716 *DOI*, p. 181
717 *Manuscrit de Genève*, II, IV, p. 330

qu'eux. La compréhension du concept de loi nous apprend que lorsqu'elle est respectée elle représente une garantie pour les actions futures et ce pour tous les membres de la société. C'est pour cette raison que la loi véritable établit égalité et réciprocité, c'est pour la même raison que la loi, condition d'une société politique stable, informe les hommes de la réalité de leur sécurité. La loi parce qu'elle existe prévient les actes individuels et constitue par l'assurance du caractère répétitif de sa puissance l'unité de la société dans le temps.

2.1.3.3 Volontés particulières et communication

La recherche d'un espace politique où chaque individu trouve sa mesure véritable constitue le but de la société régie par la loi. Comment agissent-ils pour le bien de tous ? Comment entendre ce que les hommes peuvent exprimer ensemble sur l'organisation de la cité ? Devra-t-on répéter avec Montesquieu que « dans nos combats d'aujourd'hui un particulier n'a guère confiance qu'en la multitude »[718]? Et alors il faudrait accepter que les individus ne peuvent s'exprimer que collectivement. Il faudrait tout autant admettre que l'expression politique soit collective échappant ainsi aux individus. Seule une réunion favoriserait la prise de conscience et la prise de parole du particulier.

Ce n'est d'ailleurs pas très éloigné de ce que Rousseau laisse entendre de l'opinion publique, encore que le rapport entre celle-ci et le contrat lui-même soit empreint de critique réciproque et d'instrumentalisation rhétorique[719]. Concernant *l'Esprit des lois,* Rousseau a pu qualifier l'ouvrage de majeur tant il permet d'orienter et donc de stabiliser en instruisant la conscience d'un peuple[720]. Il a été justement remarqué que l'opinion publique se mêle de bien commun et dit ce qui est en matière de mœurs[721]. Cependant, l'opinion publique ne possède pas cette autorité qui lui permettrait d'imposer le point de vue du plus grand nombre car elle agit comme un principe de restitution de divers comportements particuliers[722].

L'opinion publique, pour Rousseau, est parfois plus utile dans une société inégalitaire qu' efficace dans celle du contrat social. Si l'opinion est une première forme de contrainte elle représente un état de la société qui n'effraie pas ceux qui détiennent la puissance publique car il n'est pas assez actif pour changer l'ordre établi, notons tout de même que l'argument est nouveau et que les parlementaires sont prompts à s'en réclamer pour contester les excès de la monarchie

718 *Considérations*, p. 74
719 Goldschmidt, *op. cit.*, p. 688-690
720 *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Troisième dialogue, p. 964
721 B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau***,** Paris, Honoré Champion, 2006, p. 514
722 *Émile*, IV, p. 458

absolue[723]. Retenons que sans créer l'opinion publique, il n'est pas inintéressant pour le pouvoir d'en favoriser l'expression et ce à divers degrés, ne serait-ce que pour éviter que des manifestations véhémentes ne provoquent les conditions d'un grand trouble politique[724]. C'est pourquoi il faut se méfier du grand nombre bien délicat à manipuler et pis encore s'il s'agit de non citoyens, d'hommes sans statut et sans éducation, des esclaves en somme ! « Rien ne met plus près de la condition des bêtes que de voir toujours des hommes libres, et de l'être pas»[725]. Il importe de juguler le mouvement de la rue si l'on ne veut pas mettre en œuvre toute la force que requiert une répression. Ainsi que le remarque Montesquieu, cette éventualité est moins difficile à supporter pour un despote que pour un gouvernement aristocratique, a fortiori pour une république.

Néanmoins, il est toujours hasardeux d'envoyer la troupe et il convient de reconnaître à certains signes ce qui peut annoncer un mouvement de foule afin d'anticiper les effets d'une manifestation dangereuse des passions collectives. Là encore, il est plus utile de se soucier de divertir le peuple que de le contraindre par la force et le divertissement peut opportunément plaire au public à défaut de l'instruire sur ses droits et devoirs. « Quand on supposerait même cette perfection aussi grande qu'elle peut être, et le peuple aussi bien disposé qu'on voudra ; encore ces effets se réduisent-ils à rien, faute de moyens pour les rendre sensibles. Je ne sache que trois sortes d'instruments, à l'aide desquels on puisse agir sur les mœurs d'un peuple ; savoir, la force des lois, l'empire de l'opinion, et l'attrait du plaisir »[726]. Sans doute l'opinion publique fait partie des domaines d'exercice de l'influence d'un gouvernement aussi la maîtrise, la diffusion ou l'expression politique est bien une des modalités du pouvoir en place. Ainsi la rue s'exprime et le pouvoir doit en entendre les premiers bruissements jusqu'aux grondements menaçants pour ajuster son action. A partir de cette prise en compte il devient nécessaire de diriger cette expression. L'opinion est l'objet d'une manipulation plus ou moins fine et durable dont le but est le travestissement de la réalité du pouvoir et son corollaire l'assujettissement du plus grand nombre. Il n'est pas dans l'esprit de Rousseau de caricaturer dans ce registre, seulement de faire entendre que l'opinion qui n'est pas instruite avec des principes politiques rigoureux est divertie. Les hommes selon leur position dans la société, selon leurs mœurs et toujours en fonction du régime, dépendent d'un contrôle politique plus ou moins lâche. Les modalités de son exercice

723 P. Brunet, *Vouloir pour la nation. Le concept de représentation dans la théorie de l'État*, Rouen-Paris-Bruxelles, Publications de l'Université de Rouen-LGDJ- Bruylant, 2004, p. 70-76

724 D. Reynié, *Le triomphe de l'opinion publique. L'espace public français du XVIe au XXe siècle*, I, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998, p. 37

725 Montesquieu, *EL*, XV, 13, p. 501

726 *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, OC V, p. 20-21

doivent correspondre, pour être efficaces, à un type d'expression. Notons cependant que l'expression directe du peuple peut empêcher l'expression de la volonté générale, qu'il s'agisse de ratifier de nouvelles lois ou d'examiner celles qui ont cours : « une grande troupe formée en tumulte peut faire beaucoup de mal. Dans une assemblée nombreuse, quoique régulière, si chacun peut dire et proposer ce qu'il veut, on perd beaucoup de temps à écouter des folies, et l'on peut être en danger d'en faire »[727]. Toutefois, cet enjeu de pouvoir est traditionnellement celui qui transparaît dans la relation de commandement exercée par un seul, ou un petit nombre sur un ensemble plus important. La domination peut aller jusqu'à s'exercer très subtilement, c'est notamment le cas au XVIIIe siècle où l'opinion écrite sert de repère pour tester ce que le pouvoir accepte de voir publier et ce qu'il continue à condamner. Or même dans ce cas, il est des différences notables quand ceux qui connaissent les représentations du plus grand nombre prennent soin d'en tenir compte et « lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de penser d'une nation »[728].

Bien sûr les écrits ne concernent qu'une minorité de citoyens mais il s'agit de la partie la plus influente. La diffusion restreinte et la particularisation de ce mode de transmission de l'information et de l'opinion la rend moins dangereuse que la colère de la rue. Pour autant la permanence de l'écrit et l'efficacité de sa diffusion dans un milieu cultivé rend très délicat le rôle de la censure éditoriale[729]. L'autorité se mesure en fonction de son degré de tolérance ou au contraire de sa propension à réprimer. Montesquieu estime que les écrits comme les paroles doivent être appréciés à l'aune des actions qui les accompagnent car « lorsqu'ils ne préparent pas au crime de lèse-majesté, ils ne sont point une matière du crime de lèse-majesté »[730]. L'art de la parole est depuis toujours un moyen de séduction des foules il est, à bien des égards, repérable par le pouvoir. D'après Jaucourt, l'écrit convainc davantage les individus lettrés alors que les paroles séduisent surtout le grand public[731]. L'expression de l'opinion est de ce fait un enjeu majeur du pouvoir mais également un repère qui permet de mieux entendre les hommes qui en sont exclus et susceptibles d'influencer la part la plus notable de la population. L'opinion publique illustre l'opposition entre ceux qui pensent que l'expression tend inexorablement à se développer et ceux qui pensent que seule la participation de tous à la prise de décision politique est véritablement libératrice.

727 *Lettres écrites de la Montagne*, Septième lettre, p. 828
728 *EL*, XIX, 3, p. 557
729 M. Ozouf, « Le concept d'opinion publique au XVIIIe siècle », *Sociologie de la communication*, 1997, n°1, p. 354
730 *EL*, XII, 13, p. 443
731 *Encyclopédie*, art « Presse »

L'expression de la volonté n'est pas plus chez Rousseau que chez Montesquieu une évidence et la question de la représentation politique dépend bien évidemment du régime concerné. Cependant, Montesquieu estime que tous les citoyens ne peuvent détenir longtemps la capacité d'agir en politique. Le droit est aligné sur les moyens dont disposent les membres du peuple pour « gérer » les affaires publiques. Montesquieu indique que les capacités du peuple en ce domaine sont prédéfinies par des magistrats car «il est essentiel de fixer le nombre des citoyens qui doivent former les assemblées ; sans cela, on pourrait ignorer si le peuple a parlé, ou seulement une partie du peuple »[732]. On ne peut discerner parmi cet ensemble autant d'individus capables de se distinguer en même temps pour diriger avec efficacité le cours des affaires de la cité. Le talent des anciens législateurs est repérable à la manière dont ils ont su diviser le peuple en parties en leur assignant diverses règles. « Ainsi dans l'État populaire, on divise le peuple en de certaines classes. C'est dans la manière de faire cette division que les grands législateurs se sont signalés, et de là qu'ont toujours dépendu la durée de la démocratie et sa prospérité »[733]. Là encore, Montesquieu reconnaît au peuple un droit à l'expression politique puisque à bien des égards « le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité »[734]. Toute la difficulté tient d'après Rousseau au moment que l'on choisit pour cette expression soit déjà affermie ; il faudrait « que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même »[735]. Car dès que le corps politique est fondé « la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution »[736]. Or, en attendant qu'un régime juste se mette en place, Montesquieu rappelle que les lois privées permettent une expression réglée de toutes les parties du peuple. Selon le régime adopté, démocratie ou aristocratie, le suffrage ne concerne pas le même public. Il est vrai que dans un régime républicain les membres sont choisis non par leurs pairs mais par une règle objective. Cette fois, il ne s'agit pas de critères légaux, de ceux qui seraient dessinés par des hommes et donc indéfiniment contestables. Le sort ou choix par hasard désigne celui qui au sein d'un régime démocratique doit exercer le pouvoir sur les autres membres réunis en assemblée, les anciennes républiques ont témoigné de « choix étonnants » dans cet exercice si particulier[737].

732 *EL*, II, 2, p. 240
733 *EL*, p. 241
734 *Ibid.*, p. 240
735 *CS*, II, VI, p. 383
736 *CS*, II, I, p. 368
737 *EL*, II, 2, p. 241

Montesquieu semble reprendre le même principe de continuité entre nature et politique observé précédemment. Le hasard est l'administrateur le plus juste des affaires humaines dès que les hommes renoncent à définir strictement les règles de désignation du politique. Il est intéressant de constater que le sort devient une autorité rassurante pour des hommes lorsqu'ils ne peuvent fonder leur décision sur une organisation légitimée par Dieu ou par l'histoire et « la capacité naturelle qu'a le peuple de discerner le mérite » ne peut donner lieu qu'à de très bonnes surprises. La nature vient en quelque sorte achever le processus d'égalisation des membres de l'assemblée politique et laisse émerger une autorité qui ne doit rien à l'une ou l'autre des parties de cette même assemblée. C'est peut-être pour ces raisons, autant que sur une compétence longuement acquise du collège concerné, que Rousseau conseille aux Polonais de « faire entrer le sort dans l'élection des rois »[738].

Pourtant si tous les régimes existent, ils ne dépendent pas tous, d'après Montesquieu, de cette intervention extérieure et donc si cruciale. Ainsi le gouvernement aristocratique ne laisse pas le sort décider de l'orientation d'une élection, du moins depuis que les lois saliques d'origine germanique sont en application. Les affaires sont gérées par les hommes qui ont planifié au cours des époques successives les modalités de désignation des chefs. Quelle que soit la justification, historique ou divine, il est acquis qu'un nouvel agent ne peut modifier l'ordre établi à moins que le régime ne s'abîme en despotisme. Si dans le premier cas tous les membres sont nécessairement informés du résultat de l'élection car ils participent activement à l'opération, en revanche il importe peu que le régime aristocratique pratique la publicité de l'élection. Montesquieu indique que le contexte seul justifie cette position.

Ainsi c'est justement l'aristocratie de Pologne qui souffre des déséquilibres de sa constitution puisque la partie la plus importante, le peuple, « est dans l'esclavage civil de celle qui commande », la noblesse[739]. Bien entendu, la transparence de l'élection est fondamentale parce qu'elle représente un terme éclairant les rapports entre les citoyens ; l'incertitude qui pèse sur le résultat dépend surtout des conditions légales de son organisation. Il importe à ce point que les règles d'élection soient suffisamment justes pour que chaque partie de la société puisse réellement se déterminer.

Or les règles sont si cruciales que l'on peut penser que se répéteront encore longtemps les arts de gouverner, si utiles aux parties de la société qui ne veulent délaisser leur puissance d'agir. C'est pourquoi, Rousseau réaffirme que « le souverain n'est par sa nature qu'une personne morale, qu'il n'a qu'une existence abstraite et collective, et que l'idée qu'on attache à ce mot ne peut être

738 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, XIV, p. 1030
739 *EL*, II, 3, p. 246

unie à celle d'un simple individu »[740]. Il ne s'agit pas d'organiser l'élection de personnes physiques, la reconnaissance de la loi comme expression de la volonté générale doit imposer des règles simples de fonctionnement et de durée de l'exercice d'un gouvernement. Plus que la durée, le magistrat doit percevoir que sa désignation le ramène toujours à apprécier la loi d'un point de vue particulier, non selon la conception qu'il avait du pouvoir mais selon celle qu'il conservera lorsqu'il reviendra à ce juste état.

Rousseau ne s'intéresse pas à une éventuelle manipulation de la loi à des fins privées mais relève que « c'est un bon moyen d'apprendre à tout rapporter à la loi que de voir rentrer dans l'état privé l'homme qu'on a tant respecté tandis qu'il était en place, et c'est pour lui-même une grande leçon pour maintenir les droits des particuliers d'être assuré qu'un jour il se retrouvera dans leur nombre »[741]. Les procédures de choix sont claires pour tous les membres du peuple et le meilleur est celui qui répond le mieux aux lois. La symétrie entre ceux qui choisissent et ceux qui sont élus a pour axe déterminant la loi. L'évidence des règles de désignation est parfaite car tous les membres les respectent et s'imaginent aussi bien d'un côté que de l'autre. Ainsi le pacte social autorise un passage transparent et bidirectionnel entre le corps des électeurs et celui des élus. Le statut n'est pas discriminant, il représente en fait un moment de l'efficacité du gouvernement des affaires publiques. Ce qui fait la force du régime est une dépossession généralisée de la maîtrise politique, ce qui n'équivaut pas à un exercice de l'exécutif par le peuple. Il n'est plus de justification extérieure pour sauvegarder le pouvoir d'un seul ou d'une faction, désormais tous les citoyens concourent à la mise en place d'un espace de vie en commun.

Et Rousseau de préciser encore comment se nouent les obligations des individus au souverain : « ce qui généralise la volonté est moins le nombre de voix, que l'intérêt commun qui les unit : car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres »[742]. La réciprocité est bien la cause efficiente de la société juste car les citoyens acceptent volontairement ce qu'ils ne peuvent refuser. Tous les citoyens, quelles que soient leurs positions sociales initiales, partagent tous ce même rapport à la règle qui prévoit durablement de restituer à chacun ce qui lui revient. D'emblée l'engagement politique est placé sous le signe de la justice. Il est tout a fait exact de remarquer qu'il n'y a pas d'« exemption de la loi » dans « un système législatif » ainsi légitimé[743]. Rousseau insiste sur le principe de cette dynamique en

740 *Manuscrit de Genève*, I, IV, p. 295
741 *Projet de constitution pour la Corse*, p. 949
742 *CS*, II, IV, p. 374
743 J.-P. Marcos, « La question politique du peuple », *Rousseau anticipateur-retardataire*, p. 209

indiquant que « comme tous les engagements de la société sont réciproques par leur nature, il n'est pas possible de se mettre au-dessus de la loi sans renoncer à ses avantages, et personne ne doit rien à quiconque prétend ne rien devoir à personne »[744]. L'espace politique commun se nourrit de ce cycle des engagements réciproques. L'engrenage vertueux par lequel les citoyens acceptent les charges législatives ou une fonction politique quelconque, puis y renoncent sans satisfaire uniquement un intérêt particulier immédiat, prend naissance dans une confiance généralisée envers la loi. La société réciproque se constitue à partir d'une généralisation de la soumission à la loi, l'engagement politique est défini par son respect des principes de la justice. Ainsi la loi est le principe de la justice politique et impose légitimement des obligations à tous les citoyens. Il est patent que cette confiance doit être renouvelée pour que chaque citoyen puisse continuer à servir plutôt que de se servir ou d'être exclusivement servi. L'utilité commune réside dans ce souci d'offrir à tous ce que l'on veut pour soi, tel est le sens profond du « *moi* commun »[745]. Les engagements autorisent un service pour toute la société tout en permettant à chacun de penser qu'il bénéficiera des bienfaits d'une convention. Il n'est plus impérieux d'agir par soi-même car la confiance acquise permet d'attendre ce qui ne manquera pas de se produire ; Rousseau parle de « solidité » à propos de cette étape de la fondation de la république car la confiance dans l'autorité de la loi devient si répandue que chaque individu peut penser que l'autre ne pourra y échapper. Mais attention ! L'engagement n'est ni un contentement de soi ni une douce apathie. Le citoyen est un être politique actif, ce qui signifie qu'il agit véritablement pour lui quand il prend en compte l'intérêt commun, c'est à ce titre que chacun participe à l'autorité souveraine.

Le paradoxe de la vertu politique chez Rousseau s'opère à travers une mise en mouvement d'engagements réciproques qui deviennent des lois pour chacun bien que la loi soit la garantie de la justice et de liberté des citoyens au sein de la société. Ainsi la loi est la cause efficiente de la société juste et met en jeu des séries d'engagements qui ne pourraient s'effectuer sans elle. A leur tour, des lois privées qui ne regardent que ceux qui s'engagent réciproquement approfondissent les liens et confortent les rapports entre les citoyens. L'espace public est constitué de lois privées mais qui n'ont de consistance que dans la mesure où la loi fonde la société et assure la confiance des cocontractants. Rousseau approfondit la relation entre droit privé et droit public en définissant une hiérarchie aussi simple que stricte à propos d'un exemple-type : le droit de propriété. En effet, « le droit que chaque particulier a sur son propre bien est toujours

744 *DEP*, p. 249

745 *CS*, I, VI, p. 361

subordonné au droit que la communauté a sur tous, sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté »[746]. Il ne suffit pas de dire que la propriété n'existe pas dans le pacte social pour critiquer l'édifice tout entier, en effet le droit existe bel et bien mais il n'acquiert son autorité que parce qu'il n'est plus le seul principe de la société civile. Désormais, l'engagement réciproque fonde tous les autres droits ; le droit public assure la crédibilité de tous les autres droits qui régissent les différents rapports civils. En somme, la seule et véritable loi qui juge de la force de l'engagement est celle qui a la confiance de tous. L'engagement entre les citoyens n'existe que si chacun a une confiance totale dans la loi et si tous les moyens ont été confiés à la société pour défendre la liberté et la sûreté de chacun dans l'ensemble des conventions particulières.

En ce sens, l'espace public est lui-même un engagement fondamental pour l'avenir. Il constitue le cadre général des actions, celles qui sont connues et celles qui deviendront envisageables. Les contrats privés ne regardent que ceux qui s'y engagent, « tout homme peut disposer de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions »[747]. Au contraire, la loi autorise tous les citoyens à s'engager les uns envers les autres, aujourd'hui et demain. Ce qui ne contredit pas la possibilité de réexaminer la loi si la volonté générale en fait voir la nécessité, « il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre »[748].

C'est pourquoi, le souverain est du point de vue de l'alternative actif/passif l'union du corps politique qui décide de son organisation sans « passer les bornes des conventions générales ». « Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être »[749], car il rassemble toutes les volontés et par l'expression de la volonté générale exprime en droit ce que doit être l'ordre de la société politique concernée. L'autonomie et la permanence du souverain caractérisent la fin de l'association des citoyens, il ne tient qu'aux membres assemblés de produire les bonnes lois qui conservent toutes les raisons qui ont conduit les hommes à s'associer.

La question examinée par Rousseau tient à l'accord profond entre des intérêts particuliers indépassables et la garantie d'une liberté réelle pour tous les citoyens, c'est-à-dire une égalité inconditionnelle où légitimement « chacun rapporte tout à soi »[750]. Jusqu'où les hommes sont-ils disposés à vouloir harmoniser les conventions privées et les conventions générales ?

---

746 *Manuscrit de Genève*, I, III, p. 294
747 *CS*, II, IV, p. 375
748 *CS*, I, VII, p. 362
749 *Ibid.*, p. 363
750 Rousseau, *Lettre du 4 octobre 1761 à Grimpel d'Offreville*, Correspondance complète, IX, éd. Leigh, Genève, Institut et musée Voltaire, 1965-1971, p. 143-144

2.2 La volonté générale et l'intérêt commun

2.2.1 La volonté générale en puissance

2.2.1.1 La constitution de la volonté générale chez Rousseau

Avec l'image du Léviathan plus ou moins bien héritée de Hobbes, la puissance exercée en droit par le souverain conserve une autorité intimidante. Cependant, la question héritée du philosophe anglais pourrait encore être : que perdent les hommes belliqueux en acceptant une association politique et dans quelle mesure la soumission à l'ordre est-elle bénéfique ? « Le sophiste dirait en vain que cette mutuelle inimitié n'est pas innée et immédiate, mais fondée sur la concurrence inévitable du droit de chacun sur toutes choses. Car le sentiment de ce prétendu droit n'est pas plus naturel à l'homme que la guerre qu'il en fait naître. Je l'ai déjà dit et je ne puis trop le répéter, l'erreur de Hobbes et des philosophes est de confondre l'homme naturel avec les hommes qu'ils ont devant les yeux, et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister que dans un autre »[751]. Ce n'est pas la peur qui suscite chez les individus un besoin de se rassembler pour ensuite se soumettre à l'autorité d'un souverain, nous l'avons vu. Le mouvement trouve sa raison d'être dans une tendance continue à la comparaison et dans le dernier stade de la société inégale. Les individus s'observent et se reconnaissent à travers des rapports conflictuels, leur animosité nourrit des rapports de domination sans fin. On pourrait à bon droit s'interroger sur la possibilité d'un conflit aussi long ! « Et comment concevoir que cette espèce, aussi monstrueuse et aussi détestable, pût durer seulement deux générations »[752]. Rousseau estime qu'une telle haine n'aurait pu, encore une fois à l'échelle de l'espèce, nous permettre de continuer à vivre et prospérer. Toutefois, « on sait à quel point la haine fascine les yeux », aussi il n'est guère surprenant que les discours sur la férocité aient acquis une autorité, même si l'histoire ne présente que des affrontements[753].

« Pour tout œil qui sait voir, elles [les sociétés politiques] sont ce qu'elles paraissent, et l'on peut sans témérité juger de leur être moral. Ce qui fait la misère humaine est la contradiction qui se trouve entre notre état et nos désirs, entre nos devoirs et nos penchants, entre la nature et les institutions sociales, entre l'homme et le citoyen »[754]. La cause profonde du passage d'une société illégitime, puisque nous avons lu que l'état de nature n'était que le double de la société, à une

751 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, p. 611
752 *Ibid.*,
753 *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Premier dialogue, p. 742
754 *Fragments politiques*, VI, 3, p. 510

société politique tient à l'insupportable situation des hommes, toujours partagés entre des représentations et une réalité. Les conflits, réels, et la servitude, indiscutable, suscitent chez les hommes une expression d'unité.

« Donnez-le tout entier à l'État ou laissez-le tout entier à lui-même mais si vous partagez son cœur vous le déchirez »[755]. La dimension affective n'est pas négligeable en politique, pour autant la recherche du bonheur de chaque individu passe surtout par un choix politique. Les sociétés qui ne font que reproduire les inégalités qui, elles, sont anciennes, ne permettent ni à l'homme de vivre avec toute sa force ou ses qualités naturelles ni de s'engager avec tous les autres membres pour former un corps politique. Rousseau ne propose pas une alternative, il critique au contraire son effet sur la sensibilité des hommes qui lui sont contemporains. Il suffirait qu'un législateur ou un gouvernement vertueux place « la loi sociale au fond des cœurs, hommes civils par leur nature et citoyens par leurs inclinations » pour que leur félicité soit celle de la république[756]. C'est bien d'une scission dont souffrent les hommes et de ce sentiment d'écartèlement que la société politique est le remède. L'association que le pacte social valorise les volontés particulières dans le processus de formation du corps politique. Et « cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité...A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de peuple, et s'appellent en particulier citoyens comme participants à l'autorité souveraine »[757]. La constitution d'une société politique est l'œuvre d'individus qui veulent retrouver leur unité et découvrent une nouveau rapport à l'ordre politique. Actifs, ils participent à la définition des prescriptions légales, passifs ils se soumettent à la justice des rapports politiques entre citoyens égaux.

Mais si chacun s'implique avec ses moyens dans une association qu'il considère comme sienne alors la société est un tout dont la partie reste constitutive, active. Rousseau n'envisage une société juste que si les individus y participent librement. Comment des individus acceptent-ils de former une telle association ?

La difficulté de l'association tient aux modalités de liaison de différentes composantes. Comment s'effectue le passage entre des éléments épars et des éléments liés entre eux et qui bien entendu n'ont pas perdu leurs qualités ? La société juste n'est pas à découvrir dans un milieu naturel, elle doit être acceptée par des hommes civilisés qui ont déjà compris qu'ils vivaient

755 *Fragments politiques*, p. 510
756 *Ibid.*, p. 510-511
757 *CS*, I, VI, p. 361-362

mieux ensemble que selon leurs propres règles, c'est pourquoi Rousseau parle dans le *Contrat social* d'une « première convention ». La supériorité de l'association doit être aussi bien conçue que vécue. L'incorporation politique de l'individu a fait l'objet d'une analyse méticuleuse en mettant en regard l'association chimique des atomes (nature) et celles des individus en société (art) comme la relation du croyant au corps de l'Église[758]. Nous retenons de cette interprétation de la philosophie politique de Rousseau l'interaction nécessaire entre des éléments qui sont bien irréductibles et ne cessent de s'attirer. Là encore, il faut ajouter que ce paradigme prend en compte les tensions qui traversent le champ politique.

L'association est une décision qui engage l'individu dans l'animation d'un corps plus vaste que lui. Chacun devient « partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être »[759]. L'individu demeure un être naturel mais nous avons vu que ses forces étaient diminuées par l'état de la société, c'est pourquoi la société politique n'apporte un équilibre qu'en transformant ce qui est amoindri par un surcroît de puissance. Et c'est par ce biais que le législateur peut « renforcer » la constitution de l'homme. Si la force est une qualité naturelle, alors tous les hommes en disposent plus ou moins, ou adéquatement selon leurs besoins propres. Mais les premières sociétés ont déjà bouleversé cet équilibre en imposant peu à peu la domination, aussi faut-il un effort supplémentaire pour amener chaque individu à retrouver ce qui le caractérisait. Or, ce supplément que le législateur apporte n'est pas de même nature que ce qu'il vient remplacer. Ainsi les facultés morales se substituent à la force naturelle et l'existence partielle efface l'indépendance naturelle. La greffe ne peut prendre que si le législateur sait, sent que le peuple est « en état de changer ». Loin de se tourner vers le souverain pour échanger une protection puis d'oublier ses propres choix, le peuple se transforme par lui-même en se dotant de devoirs communs dont il assure la pérennité. Dans cette société, chaque homme puise en lui et sans retrouver ses forces, -mais quelles forces dans une société conflictuelle et injuste ?-, découvre des forces nouvelles qui n'existent que dans une véritable société.

« Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable ; un tel acte est illégitime et nul »[760]. Mais que l'homme cède ses dernières forces naturelles et qu'il reçoit des forces étrangères montre qu'il y a bien un pacte, un échange licite qui légitime un rapport nouveau entre chaque individu et ce qui est devenu un tout politique. Le corps politique se constitue autour d'un individu mixte et le rend parfait dans l'association qu'il forme avec d'autres corps du même état. Cette constitution a pour conséquence que l'individu ne peut

758 B. Bernardi, *op. cit.*, p. 74-80
759 *CS*, II, VII, p. 381
760 *CS*, I, IV, p. 356

légitimement dissoudre la diversité des composantes du corps politique et le souverain ne peut se retourner contre un individu que si celui-ci menace l'engagement mutuel par des actes inadmissibles (crimes). Au sens juridique cette fois, le souverain ne dispose pas du pouvoir d'ôter sa liberté à un de ses membres. En effet, le souverain, parce qu'il n'est que « conventions générales », ne peut passer outre et « charger un sujet plutôt qu'un autre, parce qu'alors l'affaire devenant particulière, son pouvoir n'est plus compétent »[761]. La réunion des individus ne peut en aucun cas représenter un privilège acquis au détriment d'un autre individu et le préjudice subi de la société ne peut être sanctionné par la peine de mort qu'exceptionnellement et justement au nom du principe de réciprocité.

Ce que Rousseau a d'abord présenté comme un passage de l'intérêt apparent à un intérêt bien entendu est devenu une reconnaissance de la volonté générale en chacun. L'on se convaincra de cette constitution à l'œuvre en observant « dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature »[762]. Ainsi l'individu ne se nie pas, même en partie, il est renforcé par les devoirs qu'il rend à sa patrie. La meilleure société n'est jamais que celle qui exploite heureusement les dispositions individuelles au projet politique. Il y a transformation au sein même de l'individu à partir de ce qu'il peut être ; chaque individu accepte de devenir ce qu'il est, un homme en société. Comme le souverain est tout ce qu'il est, l'individu retrouve son unité quand il aperçoit sa fin véritable. « L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social », c'est ainsi que le pacte social doit « transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout »[763]. Le pacte social est le processus qui doit permettre de redonner à un particulier une unité telle qu'elle pouvait exister dans l'état de nature sans pour autant que l'individu n'éprouve d'indifférence à l'égard de la société. L'individu doit même retrouver sa loi en intégrant le tout qu'est la société pour lui, comme il recouvre une force nouvelle en n'identifiant plus les autres membres à des ennemis personnels.

Selon Rousseau, l'opération permet à tout individu de tirer de son propre fonds tout ce qui en fait un être socialisé. La conversion est avant tout l'extraction de la part communautaire de chacun. Ainsi l'individu socialisé s'aperçoit qu'il lui est indispensable de se montrer tel qu'il est à ses semblables. Et ce qui se montre est ce qui doit être vu. Il ne doit pas y avoir de hiatus pour que le partage s'effectue harmonieusement, l'individu s'accomplit dans un partage de valeurs

761 *CS*, II, IV, p. 375
762 *Manuscrit de Genève*, I, II, p. 288
763 *Émile*, I, p. 249

communes. Plus important cependant, l'individu ne devient lui-même, être moral, que par l'entremise de l'institution de la société politique. Dans la nature l'homme n'avait cure de se regarder, dans la société de l'art commencé il était obnubilé par son image, dans la société politique il jouit de servir sa patrie et trouve librement son contentement dans un environnement sûr. Dans l'espace politique, « le bien-être, la fraternité, la concorde y disposent les cœurs à s'épanouir » non seulement au moment de réunions festives mais parce que les inconnus bénéficient de garanties pour s'accoster sans se méfier[764]. Et ce que les individus découvrent en eux est justement cette part qu'ils ont à mettre en commun, à partager, ce qui les réunit sans rien retrancher de leur être. Ils sont bien des hommes mus par l'amour de soi et accèdent par un exercice de conversion à un niveau supplémentaire de leur humanité dans l'espace proprement politique. C'est un même mouvement intime et politique qui se déploie à deux niveaux différents tout en restituant à l'individu une nouvelle conception de lui-même. Il doit ressentir qu'il est un membre du corps politique et que c'est par cette association qu'il exprime au mieux sa sensibilité, qu'elle est la mieux entendue. Chez Rousseau l'individu bien compris est nécessairement un citoyen libre, le souverain fait de cet être mixte un être accompli.

L'engagement des individus dans une association présente tous les critères de l'évidence « car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ; tout homme étant libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu »[765]. Aussi chaque citoyen maître de lui-même reconnaît la loi comme l'expression de sa liberté et de sa sûreté ; l'égalité, elle, découle de la reconnaissance générale de la valeur de la loi. Et Rousseau d'affirmer « s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister ». Devenus citoyens, les hommes sont pleinement des individus de leur société politique fondée sur un pacte social.

« A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *Peuple*, et s'appellent en particulier *citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *sujets* comme soumis aux lois de l'État »[766]. Sans association point de peuple, sans peuple point de citoyens. Par le rassemblement tel que l'envisage Rousseau, c'est-à-dire l'union d'individus sensibles, se découvrent des êtres politiques animés d'un même souci de participer à l'ordre politique qui est pour chacun d'eux à la fois une garantie personnelle de liberté et de sûreté ainsi que la loi générale qui astreint tous les autres membres à agir de concert. Et puisque « la loi n'étant que la

764 Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Neuvième promenade, OC I, p. 1093
765 *CS*, IV, II, p. 440
766 *Ibid.*, I, VI, p. 362

déclaration de la volonté générale »[767], « un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures »[768]. Bien que le corps politique puisse ne pas parfaitement fonctionner, ses membres continuent de rechercher leur place à travers l'exercice de leurs devoirs civiques[769].

L'union que manifeste la volonté générale signe un rassemblement qui n'est pas celui d'un troupeau d'animaux passifs mais une association d'individus guidés par une conscience politique. S'il fallait repartir de termes sensibles et cela pour montrer que ces êtres politiques sont mixtes, on soulignerait que l'amour de soi, qui peut dériver en amour-propre selon la réussite ou non du projet politique, conditionne en chaque individu la capacité à s'ouvrir aux autres et par conséquent à partager l'amour de l'isonomie ou l'amour de la loi[770]. Notons que ce comportement n'a de sens que dans un ensemble qui a déjà une unité et dans lequel des valeurs sont suffisamment partagées pour que les critères d'association et de différenciation soient opérants. L'activité et la sensibilité représentent les conditions d'existence du peuple et le moyen pour les individus de se proclamer citoyens.

Que cette dynamique fléchisse ou ne puisse s'exercer par la production de lois, le citoyen se reconnaît alors dans l'ordre auquel il a contribué et continue à suivre les prescriptions qui sont en quelque sorte les siennes. Il se retrouve dans une position plus passive, celle de sujet. Il n'y a pas de confusion possible entre sujets qui peuvent exercer la souveraineté et ceux qui sont définitivement exclus du pouvoir politique, « ce sont des étrangers parmi les citoyens »[771]. La puissance d'agir fait le citoyen soit dans la phase ascendante ou pleine activité, celle de la conception des lois, soit dans la phase descendante ou passive, de l'obéissance aux lois. Ainsi le citoyen est plus soucieux de règles quand il sait qu'il devra les suivre lorsqu'il ne sera plus en mesure de les susciter. Si l'on s'inquiète de ses compétences on remarque qu'il n'agit qu'en réunion et vote dans le silence qui suit des débats. Ainsi « quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n’avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne »[772]. Ainsi le magistrat ou celui qui est un temps le meilleur des citoyens est issu d'une relation dont il ne souhaite s'isoler. Le peuple composé d'individus fait sa loi lorsque tous les citoyens participent à sa définition et ils ne parviennent à donner une loi qu'en prenant l'exacte mesure de sa portée. La loi concerne tous les membres du corps politique sous peine d'être inapplicable. Le

767 *CS*, III, XV, p. 430
768 *CS*, II, XII, p. 394
769 *Manuscrit de Genève*, IV, p. 296-297
770 Carbonnier, *Essais sur les lois*, 2, 2e éd, Paris, Répertoire du Notariat Defrènois, 1995, p. 203
771 *CS*, IV, II, p. 440
772 *CS*, II, III, p. 371

peuple est une union dynamique qui rencontre d'éventuels empêchements mais se reconstitue sans cesse grâce à l'activité de ses parties[773]. Le degré d'implication de chacune d'entre elles détermine leur rôle à un moment donné. Il est inutile de chercher un moyen de hiérarchiser ses parties tant elles occupent toutes une fonction nécessaire au sein de ce corps vivant. Au contraire l'ordonnancement trop strict de ses parties pourrait conduire à une dévitalisation du corps politique. En d'autres termes, la constitution d'une société dans laquelle les parties ne sont pas assez jointes, où certaines veulent dominer les autres, précipite la dissolution du corps constitué.
Celui qui a envisagé le premier cette volonté générale n'a pour autant pas équilibré les rapports entres les différents intérêts de la même façon, cela signifie-t-il que la volonté générale n'existe pas vraiment, qu'elle n'est qu'une chimère ?

2.2.1.2 La constitution de la volonté générale chez Diderot

Rousseau a élaboré une volonté positive et surtout constructive à partir d'un concept plus large de Diderot, même si la lecture de cette formule chez Montesquieu l'a certainement autant influencé[774]. Ce point de départ a surtout pour vertu de mettre en évidence leurs divergences.
Ainsi Diderot suit Montesquieu en insistant sur le caractère naturel de l'homme, il retient surtout les idées de genre et d'espèce humaine comme celle qui a en propre la raison. C'est à partir de cette dernière que s'entend la spécificité des hommes dans l'ordre des autres mammifères[775]. Pour Diderot la nature fonde les principes d'une justice sociale et permet aux hommes de trouver les justifications nécessaires pour lutter contre un ordre oppressant. D'une certaine manière il se distingue peu des *jus naturalistes* si ce n'est qu'il insiste surtout sur l'appartenance de l'espèce humaine à l'ordre naturel, les lois de la nature et les lois civiles ont une conformation commune. Ainsi la dégradation des conditions politiques pour les citoyens requiert une résistance car elle est illégitime, ce mouvement de réaction trouve sa justification juridique et politique dans l'ordre naturel.
La volonté générale s'affirme comme l'interprétation d'une loi de l'espèce qui fonctionne selon le principe de réciprocité. Elle est l'affirmation selon laquelle « l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui »[776]. L'individu n'est pas sûr de pouvoir exprimer sa puissance d'être, il demande prioritairement des garanties pour se rassurer. Les individus semblent chez Diderot avouer leurs faiblesses et s'inquiètent des garanties avant de

773 Y. Vargas, *Les promenades matérialistes de J.J. Rousseau*, Paris, Le Temps Des Cerises, 2005, p. 141-142
774 *EL*, XI, 6, p. 399
775 Diderot, article « Droit naturel », § IX, Encyclopédie, OC III, éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, Coll. Bouquins, 1995, p. 47
776 *Ibid.*,

se considérer comme membres à part entière de la société des hommes. La volonté générale apparaît dès lors comme un pacte primaire de non-agression. Si ce dernier ne conduit pas à la stricte soumission des hommes à une autorité incontestable, il ne laisse pourtant pas beaucoup d'espoir aux hommes qui souhaitent exprimer leur vitalité au sein du monde politique. Chaque homme ressent par son adhésion à la volonté générale qu'il doit respecter l'intégrité de son semblable pour conserver sa vie, ce sentiment intérieur le guide vers une règle morale qui fonde la politique. L'homme qui se découvre ainsi un respect pour son semblable, nous l'avons vu objet de réciprocité, s'oblige envers tous les hommes, tous les membres de la même espèce. La société politique chez Diderot repose sur l'engagement moral de l'individu. Celui-ci ne devient un être politique qu'après avoir découvert qu'il était dans son intérêt de respecter son semblable. L'intérêt particulier demeure le critère du respect mais signale dans le même temps la crainte d'un pouvoir devenu despotique.

La volonté générale chez Diderot est une connaissance de l'état de l'art politique, autrement dit tout membre de l'ordre naturel capable de penser doit pouvoir constater qu'il est dans l'obligation de respecter son semblable pour vivre selon des lois justes. La survie et la vie bonne en société sont intimement liées. Chaque homme est en mesure de ressentir qu'il appartient à la société des hommes et qu'il est en conséquence un membre de l'ordre politique. C'est bien la conscience de cette appartenance à un ordre naturel universel qui fonde la reconnaissance des lois politiques les plus justes. L'ordre politique de telle ou telle société dérive naturellement d'un ordre plus universel. La volonté générale est le processus de reconnaissance de l'universalité de la sensibilité des hommes, or celle-ci passe par un accord profond entre les lois de la nature et celles qui ordonnent la cité. Œuvre de la conscience, la volonté générale dépasse la particularité des sentiments et représente un « acte pur d'entendement »[777]. La volonté générale n'est pas agissante, elle est le résultat d'une prise de conscience. A travers ce véritable sens universel, la succession d'actes apparemment déterminés par les passions prend une tournure politique, en d'autres termes, s'organise selon des lois. La volonté générale est la forme universelle des règles qui fonde la particularité des actes de chaque membre de l'ordre politique. Si elle doit se retrouver dans les lois instituées par les hommes, elle ne constitue pas le principe actif pour la direction des affaires publiques. Quel est donc ce principe qui guide les actions humaines ?

777 *« Droit naturel »,* §1, p. 44

Diderot n'établit pas de rupture entre nature et histoire ou politique, un ordre universel préexiste et deux grandes lois gouvernent le cours des choses, la loi du changement et la loi de continuité[778]. Nous avons entrevu que la volonté générale n'était pas un principe d'animation politique. Elle se définit comme un achèvement ou plus exactement comme un principe supérieur de normalisation. Un acte qui définitivement marque la limite entre ce qui est acceptable et ce qui ne peut l'être. Et si les hommes sont des êtres naturels qui se sont peu à peu socialisés, ils ont été guidés pour formuler ce qui leur convenait comme ce qui était intolérable. La volonté générale n'a pu s'imposer qu'au cours de l'histoire des hommes. Elle s'est développée selon les grandes lois de la nature jusqu'à manifester des règles qui autorisent ou non les hommes à agir selon leurs passions. Lorsque les règles ne sont pas précises ou sont elles-mêmes devenues insupportables la volonté générale intervient comme un principe de contradiction. Cet acte plus que celui de l'entendement réalise par son expression le désir de l'espèce que nous appelons bonheur[779].

La contradiction est pour nous cet acte critique qui signifie que les lois ou les mœurs qui ont cours ne sont plus celles qui doivent gouverner les comportements sociaux. La volonté générale chez Diderot ne dit pas ce qui doit être mais ce qui ne peut plus être au regard de ce que ressentent les membres de l'espèce. Cette expression est négative, elle ne dit pas comment ou même pourquoi mais déclare que le temps a passé et que les hommes ont changé au point de vouloir modifier leurs règles de vie.

Dans l'article rédigé sur le droit naturel, Diderot a mis en évidence le paradoxe qui a provoqué la réponse de Rousseau ou comment penser que la volonté libre puisse accepter l'obligation ? Comment le droit peut-il contraindre une volonté ? Quelle légitimité pour une obligation si elle contraint une volonté libre ?

La volonté générale avertit chaque membre de la loi de l'espèce. Si chacun peut estimer à juste titre que l'ordre qu'il subit n'est plus acceptable, seule la loi du grand nombre lui confirme que son sentiment intérieur le guide comme il convient. Sinon il est plus adéquat de parler de passions qui peuvent découvrir d'autres désirs humains. Certainement, ces passions sont une juste expression de l'individu et le genre peut même en bénéficier à l'occasion mais la volonté générale dit ce que le désir commun ne peut plus souffrir. Elle nie la prétention d'une passion dès lors que celle-ci exprime une ipséité vaine. Cette passion là ne signifie rien de bon pour l'espèce et si elle peut permettre à un individu de négliger une obligation elle ne peut être reconnue comme légitime.

778 L. Martin-Haag, *Un aspect de la pensée politique de Diderot*, Paris, Ellipses, 1999, p. 36-37
779 *Encyclopédie*, V, 116b

L'article « Droit naturel » a fait l'objet de nombreux commentaires aussi bien parce qu'il fût le support de la critique de Rousseau que parce qu'il présente un débat classique entre droit et liberté. La forme même de l'article où le débat est mis en scène comme un procès a pu inspirer une analyse sur l'art rhétorique en politique[780]. La question de la liberté et du droit ne peut être tranchée définitivement par un argument mais par une assemblée[781]. L'espèce avalise une posture plutôt qu'une autre en fonction de sa correspondance avec l'ordre nécessaire. Le tribunal ordonne plus qu'il n'analyse une situation car ce qui importe est davantage l'ordre public que le sens d'un principe, et puisque la fonction fait le sens, le principe s'explicite par l'usage concerné. En d'autres termes, est juste ce qui revient à tel ou tel dans une société donnée à un moment précis de l'histoire de l'humanité. Il en serait de même si les hommes devaient être jugés par des animaux. Le principe acquiert son sens dans un milieu défini et rien n'indique que les circonstances ne feraient pas varier les conclusions du tribunal. La référence est universelle mais la formulation des règles obéit à un principe de relativité et la prise en compte des passions n'interdit ni leur validation ni leur condamnation. La volonté générale prononce toujours une sanction en regard de la manifestation d'une puissance qui peut bouleverser l'ordre établi, elle peut reconnaître ou rejeter les prétentions des individus. Ainsi chacun d'eux peut saisir le moment de son choix pour confronter ses appétits, ce que lui dictent son sentiment intérieur et le jugement de la volonté générale. L'argument comme la réalité du désir laissent penser que certains individus peuvent influer sur le cours des affaires humaines, les autres dépourvus de ces qualités demanderont à bénéficier d'un droit universellement reconnu à chaque membre de l'espèce. La volonté générale n'offre pas les mêmes moyens à tous les hommes pour exprimer leurs désirs. Jusqu'où ceux-ci peuvent-ils s'inscrire dans cette unité et comment penser la liberté des individus ?

La volonté générale, une assemblée qui rejette ce qui est contraire au bonheur du plus grand nombre. Toutefois, un avis n'est pas définitif, il sanctionne une requête circonstancielle. Il appartient à chacun de soumettre ou non sa requête. Les individus ne sont pas prisonniers de leur relation avec l'assemblée ou de leurs décisions passées. Au contraire, ils peuvent s'assembler selon leur gré, c'est-à-dire selon un désir intempestif ou après mûre réflexion. Il en est de même pour la dissociation, ce mouvement physique d'attrait et de retrait est bien la raison de « l'unité et de l'harmonie politique d'une société » comme cela a déjà été remarqué[782]. Il faut encore répéter

780 P. Hochart, « Le droit en débat »*, Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 35, octobre 2003, p. 67-68

781 *Encyclopédie*, article « droit naturel », §6, p. 46

782 L. Martin-Haag, *op. cit.*, p 166

que la société des hommes est naturelle, ou plus précisément dérive de la nature en suivant les mêmes lois fondamentales. Tous les hommes veulent se rendre heureux et pour Diderot ceci constitue leur devoir le plus éminent car c'est une loi de l'espèce[783]. Bien entendu, les intérêts de tous les hommes ne s'accordent pas systématiquement. Toutefois, les contradictions elles-mêmes font partie du registre des lois naturelles. Comprenons ici que Diderot considère que chacun a une place qui lui revient, toutes les actions sont soumises aux mêmes lois fondamentales aussi les particuliers ne peuvent contrevenir durablement aux lois de l'espèce. Contradictions et conflits peuvent altérer un temps le lien social sans pour autant le faire disparaître. L'harmonie générale supporte des relations conflictuelles jusqu'à transformer son économie propre mais ne peut, par définition, être détruite par les appétits particuliers.

Pour Diderot, il n'est pas pertinent d'opposer l'intérêt particulier et l'intérêt du plus grand nombre. Ce sont bien les multiples interactions entre les requêtes individuelles et l'ordre déjà existant, répondant à l'intérêt de tous, qui conduisent la société vers un nouvel état. Il est d'autant plus inutile de refréner ce mouvement qu'il est induit par la nature. En effet une confusion ou une répression des appétits particuliers ne ferait qu'« abolir les distinctions et les pluralités des ordres de citoyens qui se fondent sur les inégalités naturelles »[784]. Les hommes qui se distinguent du plus grand nombre peuvent apporter leur contribution pour enrichir la société, la diversité évoquée est celle de l'excellence. Ceux qui s'expriment différemment du plus grand nombre peuvent montrer aux autres que leur intérêt n'est pas là où ils le placent. En politique, cela signifie que certains esprits sont en mesure de troubler l'ordre public pour le modifier en un nouveau sens. Ils sont favorisés par leur constitution naturelle et ils portent en eux des caractères qu'ils n'ont pas choisis mais qui les distinguent des autres membres de la société. En conséquence, ils peuvent légitimement vouloir imposer leurs idées ou plus généralement leurs appétits car ils sont ainsi conditionnés. S'ils suivent un mouvement contraire à celui de leur société, ils initient la société nouvelle. Leur implication est désorganisatrice du point de vue d'une société donnée mais conforme à un ordre plus universel. Surtout ces membres perturbateurs organisent par leurs actions une société qui reprendra leurs positions et annihilera les anciennes. Ainsi vont les lois de continuité et de changement en politique, le désordre ne dure que le temps de sa réorganisation. La volonté générale n'est pas dominatrice au sens où elle fait disparaître toute diversité sous une unité figée ; elle organise selon de grandes lois naturelles un mouvement incessant de collaborations et d'exclusions entre les citoyens.

783 Diderot, *Éléments de physiologie*, OC I, p. 1317
784 L. Martin-Haag, *op. cit.*, p. 166

Et si la relation entre Diderot et Rousseau était emblématique d'une certaine conception de la politique où ce qui est admis par l'un est rejeté par l'autre, puis à nouveau repris mais autrement ?

2.2.1.3 La question de la réversibilité de la volonté générale

Si certains disposent de qualités supplémentaires ou s'ils sont plus utiles à la société, voilà qui ne peut que parfaire la vie en société. Rousseau ne méprise pas la valeur de certains êtres exceptionnels mais récuse un emploi réducteur du plus grand nombre. Que les meilleurs soient écoutés et suivis, pourquoi pas et même tant mieux ! Il ne faut pourtant pas confondre la direction politique et sa constitution. Tous les citoyens peuvent et doivent participer à la vie en société, quelques-uns peuvent régulièrement incarner ce que tous veulent. La question des meilleurs ne doit pas occulter que la politique est l'affaire de tous les hommes. Le devenir citoyen est l'affaire de l'homme qui sait comprendre son rôle actif dans la société. Il ne s'agit pas d'un don exceptionnel mais du devoir être de chacun. Tous les hommes sont concernés au même titre par les affaires publiques et les qualités plus ou moins distinctives des citoyens ne doivent pas être une excuse pour que le despotisme s'impose naturellement et légitimement[785].

Il appartient à chacun de généraliser sa volonté, de voir les autres comme un autre soi, pour constituer ce que Rousseau entend par volonté générale[786]. Or la généralisation n'est pas une idée ou un souhait spontané mais une conversion lente des hommes qui vivent en société. La volonté se généralise par la socialisation des hommes. Il y a bien une différenciation des comportements selon les époques et les lieux mais la conformation de la volonté est le produit d'une socialisation particulière. A l'instar de Montesquieu, Rousseau se soucie de lois générales des sociétés politiques qui expliquent des comportements particuliers et non ceux d'une espèce. La volonté générale est la généralisation des volontés particulières des hommes qui vivent dans telle ou telle société actuelles, ou passées dans les explications historiques auxquelles recourt Rousseau. Ainsi elle ne se manifeste pas de la même manière selon l'histoire ou les mœurs propres à chaque pays ou territoire. Elle peut aussi bien s'imposer comme s'évanouir puisqu'elle dépend du vouloir des citoyens. Si ceux-ci veulent « diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun »[787], alors les hommes s'affirment réellement en tant que citoyens et prouvent que

785 « Je lui [Diderot] veux un grand mal de ce qu'il dit dans l'article *Autorité*, qu'on n'a contre les rois ambitieux, injustes et violents que le parti de la soumission et de la prière. La fin de cet article ne répond pas au commencement. Il ne faut pas toucher à ce qu'on ne peut manier à son gré. Pour peu qu'une âme forte montre de la faiblesse, elle détruit son propre ouvrage », *Correspondance*, IV, lettre 415, 3 juillet 1756, p. 20-21

786 B. Bernardi, *op. cit.*, p. 313-314

787 *CS*, II, I, p. 368

l'institution politique est le produit d'un art. Ceux qui ont mis en œuvre communément cette volonté de vivre ensemble attestent également qu'ils peuvent renoncer à exercer cette puissance ou s'épuiser à réaliser une attente initiale. Le cours de l'unité politique, à la différence du partage des sentiments, n'est en aucune manière une évidence et ne s'effectue que selon les règles de la contingence. Aussi les hommes ne deviennent citoyens que lorsqu'ils manifestent un véritable art de la composition politique.

Dès lors qu'ils ne pensent qu'à se comparer, ils sont des êtres mal socialisés qui préfèrent leur intérêt apparent à l'intérêt bien entendu. Ainsi leur confrontation est déjà avancée avant même que les individus en aient aperçu les motifs. La comparaison est la modalité de la vie politique inaccomplie, ce qui ne signifie pas qu'elle soit la moins répandue. La préférence accordée par le plus grand nombre aux intérêts particuliers ou apparents, dans la terminologie du *Manuscrit de Genève*, est une cause durable de l'échec de la société politique. Au contraire le processus d'identification des hommes à un ensemble qui les dépasse et les complète signe non seulement le changement qui a eu lieu en leur sein mais certainement la puissance qui se joue en chaque être politique. Ce que l'homme « gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède »[788], c'est la volonté générale qui borne la liberté civile individuelle. La conversion personnelle comme la volonté générale sont formées par un art qui doit constamment être déployé tant les forces contradictoires tendent à dissoudre l'unité recherchée. Le grand législateur a ainsi donné l'exemple avec son peuple, « il le gêna de mille façons pour le tenir en haleine »[789].

Chez Rousseau, la volonté générale est « toujours constante, inaltérable et pure », elle peut être ignorée lorsque « chacun détache son intérêt de l'intérêt commun » mais elle demeure ce qu'elle est à l'image du souverain qui est tout ce qu'il est[790]. Cependant, il faut pour qu'elle soit manifeste que le mal public ait un sens pour les citoyens. Si les hommes ont déjà été dirigés par des mœurs et des lois injustes, alors ils trouvent dans la volonté générale ce qui est pour eux le plus grand bien, c'est ainsi que « le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entraider mutuellement »[791]. La volonté générale est la puissance de partager des valeurs communes dans une société fondée en droit. Sans doute il s'agit d'un optimum politique. Le meilleur n'est pas un homme, une figure représentative d'un groupe social ou un cercle d'intellectuels mais l'association réelle de volontés particulières. Que les hommes se réunissent

788 *CS*, I, VIII, p. 364
789 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 957
790 *CS*, IV, I, p. 438
791 *CS* I, VII, p. 363

pour mettre en œuvre le bien commun et ils témoignent des moyens qu'ils sont capables de mobiliser pour se reconnaître dans un véritable partage des affaires publiques. Cet effort est si difficile à mener qu'il est hasardeux de miser sur sa réalisation et si jamais la volonté générale advenait, de croire que la politique a atteint son état définitif. Il n'existe pas de garantie ultime quant à l'exercice de la volonté générale car elle n'est possible que par l'union des volontés particulières. La tendance de ces dernières conduisant à l'affrontement, l'association ne peut être que le produit d'un effort, d'une contrainte systématique. C'est pourquoi Rousseau parle de force pour réaliser la liberté et pour favoriser la manifestation de la volonté générale. Le législateur puis le corps entier doivent forcer les hommes à ne pas suivre, ici subir, les forces qui les entraînent à s'opposer les uns les autres. Toute la difficulté réside dans une juste compréhension de la politique. Est-elle un exercice supplémentaire de la force d'un seul être ou une possibilité commune et légitime de se contraindre ?

Si la contrainte est le signe de la volonté générale naissante ou simplement active, le politique n'est-il pas alors celui qui sait faire taire les dissensions ?

Le tyran semble s'imposer comme l'incarnation de celui qui sait obliger les hommes à vivre selon des règles communes. Les sujets acceptent ce pouvoir car ils admettent qu'il s'agit d'une voie politique aussi irrécusable que la nécessité qui dirige le cours de la nature alors que « l'État n'est pas plus tenu de laisser l'autorité civile à ses chefs, que l'autorité militaire à ses généraux »[792]. Le tyran domine les hommes rassemblés car il dispose de qualités naturelles qui en font un chef et on ne peut nier que souvent les hommes aiment se laisser subjuguer. La tyrannie trouve son principe dans une conception communément admise selon laquelle un chef a des qualités qui le prédisposent au commandement et lui confèrent un légitime ascendant sur ceux qui ont intérêt à suivre l'ordre naturel. Cependant, ce type d'homme d'État n'est pas nécessairement un législateur ou tout simplement un dirigeant qui allie vertu et sagesse. Or c'est justement là que se situe la différence entre Diderot et Rousseau car si l'un estime que le tyran éclairé domine naturellement le peuple, l'autre affirme que le législateur a cette autorité car il est « un homme extraordinaire dans l'État » quand le prince, lui, « n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer »[793]. Mais l'on pourrait objecter à Rousseau que le caractère extraordinaire d'une situation ou d'un homme est en lui-même une autorisation que le peuple donne à la

792 *CS* III, XVIII, p. 435
793 *Manuscrit de Genève*, II, II, p. 313

tyrannie ! Et que répondre à Montesquieu qui s'exprimant au sujet d'une société juste affirmait que « rien ne donne plus de force aux lois, que la subordination extrême des citoyens aux magistrats »[794] ?

Nous avons vu que Rousseau ne retient pas la légitimité a priori du prince qu'il attribue à Diderot car il la juge non politique. Toutefois, il laisse penser que la soumission des citoyens requiert un commencement. Bien entendu, le prestige d'un homme peut soumettre un peuple mais s'il ne possède pas la sagesse, ce qui fait de lui un être si peu ordinaire, son charisme ne suffira pas à conduire véritablement les hommes « et son extravagant ouvrage périra bientôt avec lui »[795]. Pour autant les hommes deviennent citoyens parce qu'ils participent à la loi mais ils ne se reconnaissent comme tels que parce que la loi les identifie comme ceux qui acceptent volontairement de se soumettre à un ordre commun.

Ce cercle a été maintes fois observé, Rousseau reprend d'ailleurs la remarque de Montesquieu[796]. Le problème est davantage politique que logique, il se résout d'une manière aussi raisonnable que stupéfiante : « ces prodiges sont l'ouvrage de la loi »[797]. Le cercle est la forme de l'unité du peuple assemblé mais avant qu'il ne soit constitué un espace s'ouvre autour de la fonction propre à contraindre les hommes à s'unir. La contrainte ne devient libre que dans cette mise en œuvre qu'est la volonté générale, celle-ci ne s'effectue que par une pleine reconnaissance du rôle de la loi. Avant que les citoyens ne puissent accéder à cet état de reconnaissance, ils entendent que leur intérêt les pousse à suivre un ordre. Ce moment est propice au chef politique charismatique, celui qui sait s'attribuer « une inspiration céleste »[798] et séduire le plus grand nombre soit par le verbe soit par une démonstration de force. L'ascendant est pris certes grâce à des qualités du chef mais la soumission aux lois n'est effective que si les citoyens eux-mêmes ont acquis la certitude que la direction politique est sage. Le cercle politique est pour Rousseau par essence vertueux mais il ne l'est pas de manière évidente au moment de la prise de pouvoir. « Enfin, il faut avoir égard aux circonstances...Il n'y a presque ni homme ni peuple qui n'ait quelque intervalle meilleur et quelque moment de sa vie à donner à la raison. Voilà l'instant qu'il faut savoir saisir »[799]. L'intervention du législateur n'est pas loin de ressembler à celle d'un *condottiere* avec une différence cruciale, le bien public est recherché dès l'institution de la société et avec la participation des citoyens.

---

794 *EL*, V, 7, p. 283
795 *CS*, II, VII, p. 384
796 *Ibid.*, p. 381
797 *DEP*, p. 248
798 *Manuscrit de Genève*, I, VII, p. 310
799 *Manuscrit de Genève*, II, III, p. 325

Le vocabulaire qu'emploie Rousseau est choisi à dessein, les citoyens sont à la limite des hommes et ne s'assemblent véritablement qu'en changeant d'état. La transformation rendue nécessaire par la vie politique est un bouleversement pour l'être même de chaque homme, cette conversion doit être profonde. Si elle n'est qu'un ressenti passager, une velléité, alors la contrainte ne sera pas assumée comme un acte. Elle sera en fait l'œuvre du politique, le déploiement d'un art traditionnel de séduction. Rousseau remarque à cette occasion que l'amour réciproque que se vouent citoyens et véritable homme d'État produit une autorité « cent fois plus absolue que toute tyrannie des usurpateurs »[800]. Un tel peuple et un tel législateur ne peuvent se rencontrer que bien peu de fois ! La plus grande probabilité est plutôt celle qui dirige la corruption sociale. Chacun à moitié convaincu par l'intérêt commun se réfugie dans cette posture plus commode de la soumission à un chef d'un côté et l'exercice de la force de l'autre. Le goût de l'ordre traverse les hommes qui vivent dans une même société mais il ne devient légitime pour Rousseau que si les hommes en deviennent acteurs. S'ils se reposent un temps, ils acceptent alors durablement que l'ordre politique leur soit imposé de l'extérieur. La moindre faiblesse, l'hésitation au moment de s'engager, renforcent le pouvoir du tyran. Le pouvoir d'un seul tire toute sa force du refus de chacun de s'engager pour les autres. Le charisme selon Rousseau adopte les attributs apparents d'un pouvoir divin, supérieur et incontestable mais il manifeste surtout l'extrême difficulté pour chacun de se convertir à l'intérêt commun. La limite de la volonté générale, d'un point de vue constitutif, réside dans ce retournement possible que les hommes peuvent réaliser mais qui, parce qu'il est un effort inachevé, offre le moment le plus propice à la découverte de ses incapacités et donc ouvre la voie à la soumission. C'est bien au moment où les hommes se découvrent en mesure de prendre leur destin en main qu'ils sont les plus vulnérables. Ils représentent une proie de choix pour l'homme d'État mu par son ambition.

La politique n'est pas un état achevé de la vie des hommes mais un effort continu pour des citoyens. Rousseau est parfaitement conscient que les hommes sont spontanément attirés par la réalisation de leurs désirs égoïstes tout comme l'art du législateur est rare. L'art politique mal employé perdra son efficacité du fait que « l'invincible nature ait repris ses droits »[801].
Le pessimisme du discours tient aux innombrables difficultés que rencontre le législateur quand les mœurs des peuples sont déjà corrompues. Ces peuples-là, quelle que soit leur histoire, deviennent « incorrigibles en vieillissant »[802]. Les vieilles monarchies sont les premières visées

800 *DEP*, p. 254
801 *CS*, II, XI, p. 393
802 *Manuscrit de Genève*, II, 3, p. 319

mais Rousseau n'oublie pas que plusieurs critères sont impératifs pour donner « le mouvement et la volonté » à un corps politique. Si un petit territoire faiblement peuplé ne garantit pas une union véritable entre les citoyens, un État vaste et peuplé présentera davantage encore de contraintes pour l'accomplissement d'un dessein commun respectueux des particularismes. « Ce n'est pas assez d'avoir des citoyens et de les protéger ; il faut encore songer à leur subsistance ; et pourvoir aux besoins publics, est une suite évidente de la volonté générale »[803]. L'augmentation de la population, le questionnement sur les ressources alimentaires forment une des grandes questions sociales de l'Europe du XVIIIe siècle[804]. C'est à travers l'opposition abondance-opulence que l'on comprend mieux la posture de Rousseau. En effet les échanges, y compris celui des monnaies, favorisent la prospérité des peuples et ce n'est que l'excès des échanges dictés par la recherche du plus grand bénéfice d'une classe sociale ou d'un mode de vie aberrant qui bouleverse la juste conception du bien-être. S'adressant aux Polonais, Rousseau leur déclare : « Cultivez bien vos champs, sans vous soucier du reste, bientôt vous moissonnerez de l'or et plus qu'il n'en faut pour vous procurer l'huile et le vin qu'ils vous manquent »[805]. Comment repérer la prospérité ? De la même manière que l'on identifie le bon gouvernement, les règles doivent être admises de tous et apporter un avantage à tous. « L'effet infaillible et naturel d'un gouvernement libre et juste est la population »[806]. Si la population forme un critère du bon gouvernement, il faut chercher ailleurs la cause de la dissociation ou de la rupture de l'association[807]. L'échange en soi n'est pas de nature à éloigner les citoyens les uns des autres mais il en va autrement quand l'or ou l'argent est la mesure de la valeur des choses. « L'argent est tout au plus un supplément des hommes, et le supplément ne vaudra jamais la chose ». Or, l'emploi de ce qui n'est pas la vraie prospérité « se dévoie et se cache » et c'est ainsi que sa « circulation secrète » est utilisée « pour mettre à l'enchère le bien public et la liberté »[808].

La population est bien un critère politique du bien-être, la subsistance assurée à tous les membres de la société autorise sans aucun doute les échanges entre régions ou même le commerce international. Toutefois, la richesse accumulée par l'exploitation des terres ou de certains échanges profite toujours à une minorité de cette population. Celle-ci pour conserver ses avantages se sert des mêmes méthodes que les princes, les arts de gouverner. La circulation de l'argent ne peut être confondue d'après Rousseau avec la prospérité, si l'une ruine les fondements

803 *DEP*, p. 262
804 Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Cours du 29 mars 1978, p. 331-332
805 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, X, p. 1005
806 *Ibid*., XI, p. 1009
807 M. Senellart, « La population comme signe du bon gouvernement »*, Rousseau et la philosophie,* p. 200-205
808 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, X, p. 1005

de la volonté générale, l'autre est un moyen d'en vérifier l'efficacité. La volonté générale doit pour exister, émaner de chaque citoyen et pour cela doit remplacer en chacun le souci de sa propre conservation[809].

La volonté générale se caractérise par sa puissance d'être. Constituée par le corps du peuple, elle n'a d'existence politique que si elle est sollicitée, sa « déclaration est un acte de souveraineté et fait loi ». Rousseau note dans son explication de la souveraineté qu'il faut que « toutes les voix soient comptées ; toute exclusion formelle rompt la généralité »[810]. Le droit politique se caractérise par le formalisme qu'il impose à la consultation des citoyens, ce n'est que parce que tous peuvent donner un avis que l'intérêt commun peut émerger. La puissance se dissout par retrait de ses composants ; la dissolution de la volonté générale ne se dit pas et ne fait pas l'objet d'un projet, la volonté échoue par abandon silencieux de chaque individu qui ne saisit plus comment se formule son véritable intérêt. Là encore, l'accord des volontés ne préjuge pas d'un maintien absolu des termes, « quand on aurait trouvé pour un moment l'accord des deux volontés, on ne pourrait jamais s'assurer que cet accord durerait encore le moment d'après »[811]. Cependant, l'accord est supérieur à la lettre de la loi car celle-ci n'est que l'actualisation à un moment donné de cet accord de volontés. A contrario, l'énoncé de l'intérêt de tous par un seul magistrat ne constitue qu'un avis particulier. Les meilleures intentions en la matière ne peuvent se substituer à une délibération. Avant la déclaration, avant le vote, la volonté générale existe avec toutes ses déterminations en puissance. Avec le vote, la volonté générale est déclarée, l'intérêt rendu public. Il est compréhensible que pour Rousseau la politique la plus juste soit aussi difficilement envisageable dans le temps comme dans un espace trop étendu, ou trop exigu. Le projet politique est toujours menacé par l'autonomie que chaque individu peut rendre prioritaire, quand bien même il ne s'agit que d'une illusion.

C'est pourquoi Rousseau n'accorde qu'une place relative à l'économie, la connaissance du goût des hommes pour le profit immédiat ne modifie pas la hiérarchie des sciences et des pratiques. La politique représente l'ensemble des actions menées ou à mener par tous les hommes qui vivent en société, l'économie est un élément qui met en évidence le désir de chacun de vivre selon ses goûts et l'image qu'il se forge de son intérêt[812]. Les considérations sur la prospérité montrent que la connaissance des règles de l'échange est importante pour diriger avec efficacité une société politique. De sa juste appréciation dépendent tout autant la connaissance des attentes

809 *Émile*, IV, p. 491 ou livre II, p. 322
810 *CS*, II, II, note, p. 369
811 *Manuscrit de Genève*, I, IV, p. 295
812 C. Salvat, « L'échange et la loi. Le statut de la rationalité chez Rousseau », *Revue économique*, vol. 58, n°2, 2007, p. 387-396

des hommes (leur profit) que la possibilité de former une unité politique légitime. Le projet de vivre ensemble doit rassembler des hommes à partir de leurs représentations, de leur histoire, de leur environnement. Il ne s'agit pas de contrer des tendances préexistantes qui sont les déterminations du peuple à instituer, il faut enrichir des points de vue pour que chaque individu puisse se détacher de ses premières idées, de ses premiers sentiments. Une méconnaissance du rapport de l'économie à la politique est une des premières raisons de l'échec de l'unité sociale, la crispation des individus sur leur intérêt apparent est la seconde raison de l'impasse politique.

2.2.2 L'intérêt naturel sublimé par la volonté générale

2.2.2.1 L'intérêt bien entendu

Dès le *Manuscrit de Genève*[813], Rousseau stigmatise le rôle de la représentation dans l'analyse des comportements des hommes en société, les héros des Grecs avaient pour fonction de montrer les valeurs les plus remarquables de la société. « Toujours l'objet de l'admiration publique sera celui des vœux des particuliers », aussi l'expression « intérêt apparent » ne doit pas seulement être conçue comme une première approche des motifs de l'action dans l'œuvre de Rousseau mais plus sûrement comme l'assurance que les hommes ont une claire conscience de leur profit[814]. Pour autant ils ne situent pas toujours l'intérêt là où il se trouve réellement ainsi l'exemple du luxe peut être retourné comme lorsqu'il servait aux Romains de motif d'exhibition de la vanité de leurs ennemis vaincus.

Le profit est bien le motif de l'action mais l'image que s'en font la plupart des hommes les empêche d'atteindre ce qui les comblerait. Dans le *Contrat social,* le pacte « renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner la force »[815] à tous les individus et leur permettre de se soumettre à l'ordre politique. Rousseau indique que l'illusion n'est découverte que par la prise de conscience des différentes places que peut occuper un individu dans une société. En effet le même individu peut être membre du peuple, citoyen ou sujet. Sans le pacte social, l'individu est seul abandonné à une représentation tronquée de son bien-être, il ne perçoit que ce qui est immédiatement offert à son appétit et peu importe la source de ce bien. Le *Contrat social* est pour Rousseau un grand moment politique puisque au-delà d'un rapport immédiat à un objet ou à une distinction, chaque individu est arraché à sa condition par sa participation en droit à la volonté générale. Tout en conservant une volonté particulière, chacun acquiert un autre point vue sur son action au sein de la société. La convention la plus importante le rend « membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain »[816].

C'est bien parce que le statut du citoyen devient plus complexe que celui de l'homme que ses représentations sont amenées à changer. L'individu n'est plus seulement seul ou dans une position duale mais *obligé* de participer à la délibération publique. Cette disposition politique ne fait pas disparaître l'intérêt particulier, cependant elle soumet le citoyen aux conséquences de ses actes et dans le même temps aux conséquences des actes des cocontractants. Bien entendu un

813 *Manuscrit de Genève*, II, p. 288
814 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, p. 964
815 *CS*, I, VII, p. 364
816 *Ibid.*, p. 362

individu peut vouloir en rester à une « contribution gratuite » c'est-à-dire à la recherche de son avantage immédiat mais il perdra le soutien du corps politique. L'aliénation pleine et entière, condition de la formation du corps politique légitime, a fait l'objet de multiples critiques. Or c'est par ce mécanisme que Rousseau conçoit la possibilité d'instruire les hommes sur leurs illusions.
En effet la soumission à un ordre légitime permet à un sujet politique de mieux saisir le choix du citoyen comme l'exercice de la force du souverain. De cette contrainte devenue interne Rousseau déduit que si les volontés particulières peuvent agir comme auparavant, elles sont devenues capables d'être éclairées sur leurs fonctions politiques. Dans une situation où déjà « le nœud social commence à se relâcher », nous voyons mieux comment se joue le pacte social en chaque individu. « Chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout à fait, mais sa part du mal public ne lui paraît rien, auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier »[817]. Chaque individu n'accède à la conscience de son état que par la mesure qu'il prend de l'intérêt commun. L'avantage de l'État est mis en balance avec le profit que l'individu juge être un bien propre. Si l'individu est sollicité pour donner son avis sur une question, alors la volonté générale est bien l'occasion donnée au citoyen d'agir en faveur des principes politiques qui assurent sa liberté et sa sûreté. En effet, dans le jugement porté à travers le vote, l'individu se manifeste toujours, il s'affirme comme citoyen ou affiche son intérêt apparent. Que la volonté générale soit « plus ou moins facile à connaître » ou que « la voix du plus grand nombre oblige tous les autres », chaque citoyen peut néanmoins donner son avis[818]. Et si cette opinion s'avère contraire à la volonté générale, le citoyen a tout de même montré son implication dans le sytème politique. La volonté générale est un révélateur politique qui permet autant de concrétiser l'accord des membres d'une société que de montrer à chacun d'eux qu'ils doivent prendre conscience de la multiplicité de leurs rôles comme des limites de leurs choix. L'aliénation est totale en ce qu'elle est une affirmation généralisée de ces points de vue multiples, « cette multitude est ainsi réunie en un corps »[819]. La volonté générale manifeste un changement de conception du rôle de l'individu dans sa société ; le processus de généralisation est générateur d'une prise de conscience politique. En d'autres termes, les individus se reconnaissent tous membres de la même société quand celle-ci leur renvoie la confirmation d'une capacité à agir démultipliée. L'aliénation totale n'est pas l'exercice d'une domination insupportable ; chez Rousseau, elle revêt une fonction éminente de révélation de la puissance d'agir des membres de la société. Ceux-ci s'accomplissent socialement car ils bénéficient d'une attestation de leur

817 *CS*, IV, I, p. 438
818 *Ibid.*, IV, II, p. 440
819 *Ibid.*, I, VII, p. 362

engagement, il leur revient d'agir à propos selon le moment opportun. La volonté générale reformule les possibilités de choix politiques qui s'offrent à tout membre et révèle par contraste ce qu'est l'intérêt particulier de chacun.

Lorsque Rousseau dit de l'amour de soi qu'il « est toujours bon et toujours conforme à l'ordre »[820], la formule n'est pas sans rappeler la volonté générale « constante, inaltérable et pure ». Dans l'ordre politique « la volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres »[821]. Si l'état de nature était le lieu de l'amour de soi, l'état civil ordonné par le droit politique offre à chacun de ses membres une place tout aussi légitime dans son environnement. L'importance de l'individu dans une société politique s'observe à travers la capacité du citoyen de s'exprimer avec les autres membres. La volonté générale est constante parce qu'elle n'est interrogée que par le peuple et répond uniquement sous la forme de la loi. En effet, « chacun en donnant son suffrage dit son avis » ; la volonté générale prend forme grâce à une sollicitation générale des membres du peuple. Or le régime politique qui accorde le droit de vote et suit le devoir de s'exprimer à chaque fois qu'une loi doit être adoptée redonne à chaque citoyen une pleine et entière liberté. « Il est vrai que dans un État bien réglé l'on peut toujours inférer la durée d'un acte de la volonté du peuple, de ce qu'il ne le détruit pas par un acte contraire »[822]. Chacun peut exprimer son avis, participer à l'adoption de la loi puis se conformer à l'ordre politique le plus juste. Tout le processus du vote instaure un intérêt commun ; toutefois la déclaration de la volonté générale ne s'entend qu'avec le décompte des voix. Cela veut dire que l'intérêt commun trouve sa source dans l'avis des citoyens et sa forme dans l'expression de la volonté générale, la loi. Existe-t-il un rapport entre amour de soi et volonté générale ? Dans la société politique, la volonté générale est en puissance l'intérêt de chaque citoyen, la forme la plus aboutie de sa liberté et de sa sûreté. Le pacte social propose à chaque individu de garantir son intégrité de la manière la plus civile. L'homme entre dans la société politique en ayant connu des « modifications » de l'amour de soi et « quand il commence à sentir son être moral, il doit s'étudier par ses rapports avec les hommes »[823]. Aussi la société fondée sur le droit parachève l'être moral en obligeant le citoyen à prendre conscience de ses droits et en rappelant aux sujets leurs devoirs. Cependant, c'est à l'occasion d'une proposition de loi que l'avis du citoyen s'avère ou non conforme à la volonté générale. La contradiction peut

820 *Émile*, IV, p. 491
821 CS, IV, II, p. 440
822 *Manuscrit de Genève*, I, IV, p. 296
823 *Émile*, IV, p. 493

être temporaire et n'implique pas de conflit entre l'avis particulier et la volonté générale. Au cours du décompte des voix, la conformité de l'avis à la volonté générale signale que le citoyen est dans le vrai, aussi le sujet n'aura aucune peine à suivre les prescriptions légales. Si l'avis n'est pas conforme, alors l'opinion est bel et bien erronée, le sujet devra suivre le sens de la loi. Comment qualifier l'avis de celui qui ne veut suivre la majorité ?

« Le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une »[824]. Dès lors que la volonté générale est interrogée, l'intérêt est identifié sans aucun doute. La volonté générale chez Rousseau met en évidence ce qu'est l'intérêt commun, le résultat du vote du plus grand nombre, et l'intérêt apparent ou ce qui correspond à l'intérêt particulier chez d'autres auteurs. Le vote ne fait pas disparaître l'intérêt tel que l'imagine tel ou tel individu, il lui attribue une valeur politique. La conformité avec la volonté générale encourage le citoyen à agir selon sa raison et l'ordre politique lui permet d'agir selon son avis. La non conformité restitue à l'avis sa véritable portée, celle d'une opinion particulière. « Comme la volonté tend toujours au bien de l'être qui veut, que la volonté particulière a toujours pour objet l'intérêt privé, et la volonté générale l'intérêt commun, il s'ensuit que cette dernière est ou doit être seule le vrai mobile du corps social »[825]. Le droit politique fonde la société qui distribue les droits comme les devoirs aux citoyens, à partir de ces éléments chacun peut entendre ou non ce qu'est l'intérêt commun, mais alors il y a prise de conscience que l'intérêt qui n'est pas conforme est un intérêt privé. L'hésitation, le refus de reconnaître la justesse de l'intérêt commun voire l'aléa que constitue le pari que son intérêt sera un jour ou l'autre accepté par tous confinent à l'erreur, à l'illusion. Mais c'est surtout la certitude que son intérêt est le seul bon qui aggrave le « mal public », l'empire de l'opinion domine alors la raison commune. En d'autres termes, la volonté générale qualifie toujours l'intérêt. Rousseau présente les différents degrés de sa manifestation depuis l'unanimité qui fonde le pacte social jusqu'à l'identification d'opposants à ce même pacte. Si « tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité » alors le vote est bien ce moment au cours duquel la volonté générale distingue les avis particuliers de ce qui est commun[826]. Et puisque la pluralité est constitutive de la volonté générale, la diversité des opinions peut s'exprimer sans altérer la volonté générale. Quel que soit le résultat, conformité ou non vis-à-vis de la norme commune, la valeur citoyenne de l'avis se trouve confirmée, celui qui s'est exprimé a donné au pire un avis particulier mais a surtout participé à la délibération d'une assemblée légitime.

824 *CS*, IV, II, p. 440
825 *Manuscrit de Genève*, I, IV, p. 295
826 *CS*, IV, II, p. 441

« Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? »[827]. Le véritable membre du corps politique n'apporte son jugement que lorsque lui est soumise une question de portée générale. C'est alors que tous votent pour tous et suivent sans en dévier le principe d'équité. La loi exprime la volonté générale parce que tous les citoyens sont sollicités au cours d'une procédure juste et peuvent donner un avis qui ne concerne pas un objet particulier ou une partie du peuple. L'équité elle-même naît de la proposition qui est faite à tout un peuple. Interrogée par les citoyens assemblés, la volonté générale détermine l'intérêt commun qui unit les voix exprimées. L'intérêt n'existe que pour la durée que valide le vote ; puisque « ce serait une témérité d'affirmer qu'on voudra demain ce qu'on veut aujourd'hui »[828], il faudra voter à chaque fois qu'une question de portée générale méritera d'être arbitrée.

Rousseau présente le principe d'équité avec assurance mais comment être certain que les membres du corps politique sont en mesure de bien saisir ce qu'est l'intérêt ? La distribution des fonctions citoyennes, des plus actives aux plus passives, est un des premiers effets de l'association politique. Dans ce corps politique, « lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif »[829], les fonctions déterminent les noms et l'action que l'on attend en retour de l'institution. Toutes les positions n'ont qu'un temps et la prise en compte de cette vitalité du corps politique s'entend avec la multitude d'intérêts qui deviennent ou non communs. Pour que l'espace politique s'épanouisse, il faut bien que la dynamique qui caractérise chaque individu soit incluse, ou à tout le moins, innerve le champ partagé par l'ensemble des individus. Tous persistent à réclamer leur bien mais peuvent en suivre la réalisation par divers moyens. Cette diversité n'est pas pure multiplicité car elle se normalise pour que chacun puisse trouver sa place. Dans le même temps, il agit comme citoyen, obéit comme sujet. L'unité politique passe aussi par la transformation d'intérêts particuliers en intérêt commun mais sans que l'individu puisse le décider de son propre fait. L'ordre politique rend commun ce qui peut l'être dans chaque déclaration particulière d'intérêt. Rousseau peut ainsi dire que la volonté générale « tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et ce qui est source des lois, est pour tous les membres de l'État par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste »[830]. La volonté générale, parce qu'elle n'existe que sollicitée, mue volontairement par

827 *CS*, II, IV, p. 373
828 *Manuscrit de Genève*, I, IV, p. 295
829 *CS*, I, VI, p. 362
830 *DEP*, p. 245

tous les citoyens, renvoie à chacun la part commune de son intérêt à agir et laisse à chaque conscience le soin d'examiner la pertinence de ce qui demeure privé. L'intérêt est la première affaire publique et doit devenir celle qui supporte toutes les autres, à condition de s'entendre sur le sens de l'intérêt.

La volonté générale tire le caractère commun de tous les suffrages qui sont exprimés, elle extrait de chacun d'eux la part commune qui fonde la société politique. C'est en chaque citoyen que la volonté générale réside puisque si chacun peut détacher « son intérêt de l'intérêt commun » alors chacun peut exprimer à travers le vote cet intérêt qui est aussi commun. Rousseau considère que la volonté générale n'est pas complètement détachable et même ne peut être altérée par les divers choix qu'opère un citoyen. « Même en vendant son suffrage à prix d'argent il n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'élude »[831].

La république impose à chacun de ses membres de se prononcer sur toutes les questions qui ont trait à la vie politique, c'est-à-dire les affaires générales de la société. Lorsque les citoyens se prononcent, ils le font en fonction de ce qu'ils pensent être leur propre volonté mais seule la loi signifie à tous ce qui leur est commun. Ce n'est qu'avec l'affirmation évidente de l'intérêt commun que chacun examine en conscience comment il a interprété la question soumise. En quelque sorte, la volonté générale achève un processus de civilisation à travers lequel les hommes décident de se comporter droitement, entendons selon les règles du droit public[832]. Que signifie ici se comporter selon le droit ? Le vote auquel participe un citoyen fait appel à un arbitrage, celui de choisir ou non la question telle qu'elle est posée. A travers cette prise de position, Rousseau signale une constante, la recherche d'un avantage. « En sorte qu'au lieu de dire par son suffrage, *il est avantageux à l'État*, il dit, *il est avantageux à tel homme ou à tel parti que tel ou tel avis passe* »[833]. Les règles du suffrage ne garantissent nullement que l'intérêt commun sera systématiquement approuvé. Toutefois, le suffrage est un premier témoignage de la préférence faite au droit plutôt qu'à la force et également autorise un nouvel examen de la question si la société l'exige. Le droit public prouve sa fécondité même dans le cas où les avantages de tels ou tels seraient préférés à l'intérêt commun.

831 *CS*, IV, I, p. 438

832 « un brevet de décence et de dignité, un brevet d'humanité » car elle « dit que celui qui agit ainsi agit comme seuls les hommes sont capables de le faire : suivant le règne du droit et non plus suivant le règne de la force », J. -F. Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle,* 3ème partie, IX, Paris, PUF, 1995, p. 386

833 *CS*, IV, I, p. 438

La simple possibilité de prévoir que « la volonté générale soit toujours interrogée et qu'elle réponde toujours », ouvre un véritable espace politique là où une société dirigée par un tyran s'écroule dès que celui-ci n'est plus. La volonté générale est bien une extension du domaine public, une recherche constante d'un ordre qui s'applique au plus grand nombre pour éviter le plus régulièrement le trouble qui provient de l'exaspérante manifestation des désirs de quelques-uns. On pourrait admettre que la volonté générale est sur ce point une généralisation de la volonté particulière, cependant l'extension du particulier au commun modifie la nature de la volonté. Chaque individu ne devient pas plus vertueux en tendant vers une intégration politique, c'est le corps social qui trouve une forme plus parfaite au regard de sa constitution propre et réveille chez le citoyen une capacité à s'interroger sur ses choix et ses actes comme d'en faire la balance avec ce qu'il perdrait si le corps venait à disparaître. Les actes qui acquièrent une valeur politique nouvelle font préalablement l'objet d'un jugement social, le particularisme se révèle à travers des fonctions communes. La volonté générale salue tous les comportements qui manifestent leur désir de vertu citoyenne, notamment à travers le vote, et conforte le cas échéant la manière dont un citoyen s'inscrit dans la vie de la cité. Bien entendu, le mouvement est susceptible de variations et de dégénérescence, mais plus que la volonté générale, inaltérable, il s'agit plutôt alors d'une corruption du régime politique dans son ensemble.

L'ambivalence de l'intérêt est paradoxalement constante et c'est pour cette raison que la politique est un art de la composition des rapports[834]. Nous comprenons mieux ainsi pourquoi l'intérêt particulier est nécessairement la raison d'être de l'unité politique, c'est-à-dire que cette dernière n'est possible qu'en *utilisant* l'intérêt de chacun. Cela dit, Rousseau ne préconise pas une composition des intérêts à la manière des autres philosophes car le citoyen est déjà un être mixte physique et moral. Depuis Hobbes, la société politique est à fonder à partir d'intérêts particuliers naturellement contradictoires, or Rousseau ne recherche pas une force qui contraigne ces différences à se fondre dans une unité autoritaire. Au contraire, Rousseau souligne que la composition est en chaque homme, individu et citoyen. Il faut, pour fonder une société politique, ce que Hobbes appelait également de ses vœux, des individus prêts à se comporter en citoyens. En sollicitant la volonté générale, l'intérêt commun agit en chacun et réveille ce qui se formule collectivement sous le terme de volonté générale. La citoyenneté ne peut advenir du dehors, tout individu peut successivement s'accorder avec sa société ou au contraire s'en détacher. Il importe, au premier chef, de faire confiance à l'individu pour qu'il exprime ce qui est commun en lui avec les autres membres de la société. Rousseau, à la différence de Hobbes, estime que chaque

834 *Lettre à d'Alembert*, p. 60

individu peut exprimer une attente commune. Afin que cela ne soit pas qu'une pétition de principe, il est nécessaire que l'individu soit *obligé* de se prononcer sur des questions publiques. La vérification des attentes profondes de chaque membre d'une société ne prend consistance qu'à travers un suffrage. Il n'est plus question alors de trouver une unité composite d'avis contradictoires mais d'exhiber ce qui est commun à chaque prétention individuelle. A contrario, si la volonté générale n'est plus interrogée, alors cela signifie que la part morale des individus s'est dégradée et qu'ils ne sont plus en mesure de choisir collectivement ce qui leur est commun. Les intérêts se disjoignent du Tout, le « mal public » progresse jusqu'à ce que la république s'effondre. Un véritable pacte social, c'est-à-dire une association légitime, doit avoir pour fondement l'utilité commune[835], il n'est pas dans l'esprit de Rousseau de manipuler les hommes pour leur faire aimer un bien supérieur au leur. C'est ce bien individuel qui comporte un part commune, c'est cette part qui peut être qualifiée de supérieure au sens où elle est commune. La république doit pouvoir compter sur des citoyens éduqués qui savent aimer dans le bien commun ce qui est indubitablement bon pour chacun d'eux. Une véritable association politique n'emploie la force et la ruse que lorsque l'engagement entre les hommes est déjà réciproque, les droits et devoirs déjà définis. La société juste, légitime, est une institution voulue par le plus grand nombre et opérée par les plus talentueux. Pour autant nous ne pouvons saisir pleinement le sens de cette opération sans définir la nature de la citoyenneté, soit le passage de l'homme plus ou moins socialisé à l'homme de l'art politique.

Bien que l'utilité commune soit le fondement de la société civile, le citoyen demeure chez Rousseau un individu caractérisé par sa puissance d'agir. « Or après s'être considéré par ses rapports physiques avec les autres êtres, par ses rapports moraux avec les autres hommes, il lui reste à se considérer par ses rapports civils avec ses concitoyens ». Chaque individu a la possibilité de participer à la vie politique et d'en changer, si le besoin s'en fait sentir, l'organisation[836]. Il représente l'élément premier, actif, de la société unie, à l'origine de sa constitution et de sa dissolution. Le passage entre un état de socialisation et la vie politique s'effectue à travers cet individu capable du meilleur comme du pire, à vrai dire « toujours en contradiction avec lui-même »[837]. L'ambivalence est constitutive de chaque individu, « et comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces relations extérieures que le hasard produit plus souvent que la sagesse, et que l'on appelle faiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les

835 *Manuscrit de Genève*, I, V, p. 304-305
836 *Émile*, V, p. 833
837 *Ibid.*, I, p. 249

établissements humains paraissent au premier coup d'œil fondés sur des monceaux de sable », ce qui explique pourquoi telle ou telle société a atteint un certain niveau de développement et pourquoi certaines sociétés ont conservé une organisation plus archaïque[838]. La république est pour Rousseau une société idéale car la volonté générale apporte un supplément aux individus, la société fondée en droit présente cette solidité qui permet à un citoyen de relativiser son intérêt, lui donner une place conforme à l'ordre politique. Cependant, même dans un environnement aussi favorable, le citoyen demeure un homme dirigé par ses passions, « 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 ne suivre que son penchant en pensant obéir à la loi »[839]. Néanmoins, si elle règle les actions du corps social en corrigeant les erreurs induites par la mise en œuvre des volontés particulières, la volonté générale ne peut contrarier en ce domaine toutes les limites individuelles. On ne trouvera donc pas chez l'individu une caractéristique qui permette de prévoir à coup sûr comment les sociétés se développeront, aussi une organisation sociale telle qu'elle est pensée par Rousseau exerce une force qui fait « mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable au tout »[840].
L'individu peut privilégier ses intérêts apparents ou s'accomplir avec les devoirs qu'il rend à la société, cette dernière solution devrait s'imposer à un esprit même moyennement éclairé. « Le bien commun se montre partout avec évidence, et ne demande que du bon sens pour être aperçu » ; le bien commun est en droit du bon sens mais il ne peut être visé lorsque les hommes sont le terrain d'un conflit intérieur incessant[841]. Si le pacte social forme un seul corps et que les hommes « n'ont qu'une seule volonté », la contradiction de l'individu ou les subtilités politiques du groupe ne jouent que dans « des États mal constitués dès leur origine », or ce sont les plus courants. La citoyenneté est pour Rousseau le moment du partage des eaux entre la société telle qu'on la trouve et la véritable société que l'on veut, celle qui ne peut être que juste et donc légitime. Comme toute limite, le point ultime de séparation est difficile à observer, si l'individu a les qualités pour devenir un citoyen il ne se révèle comme tel que par son environnement politique. Le tout fait la partie même si la légitimité du tout ne peut être qu'affirmée et confirmée par ses parties.

838 *DOI*, Préface, p. 127
839 *Manuscrit de Genève*, I, II, p. 287
840 *Manuscrit de Genève,* I, VI, p. 305
841 *CS*, IV, I, p. 437

D'un point de vue anthropologique, Rousseau qualifie le passage de la société de nature à la société civile de contingent mais d'un point de vue politique, c'est-à-dire selon la logique profonde de sa démonstration, il considère que la société juste est nécessaire. Elle ne peut être mise en œuvre que par ceux qui sont aussi unis que soumis à eux-mêmes. « Il est certain que tout ce que chacun aliène par le pacte social de ses facultés naturelles, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont la possession importe à la société »[842]. Les citoyens s'astreignent à leur propre règle qu'ils n'imposent pas directement aux autres mais qui les soumet tous dans le même mouvement.

La société juste s'institue et ne se découvre pas dans telle ou telle société donnée. Les récits de voyage, les exemples passés (Rome, Sparte) ou contemporains (Angleterre) ne font que nous renseigner sur certaines organisations politiques et ont surtout pour mérite de relativiser nos conceptions politiques spontanées. Aussi une société qui ne suit pas l'objet de son institution, rappelons qu'il s'agit de l'utilité commune dans le *Manuscrit de Genève*, ne peut empêcher ses membres de la réformer. De cette manifestation éminente dont les hommes sont capables en politique on déduit la fonction de l'individu en son sein. Seuls des citoyens peuvent vouloir s'obliger, seuls des citoyens peuvent accepter que leur liberté passe par le respect de la loi.

L'utilité commune est l'origine du pouvoir de ces individus. La citoyenneté chez Rousseau revêt un rôle considérable puisqu'elle montre à quel point la société instituée accorde à « toutes les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle », une même puissance et donc l'égalité politique[843]. L'équilibre de cet ensemble s'ordonne autour d'une participation réglée par la puissance de chaque élément constitutif, chaque individu accorde sa force à l'ensemble qui tire sa puissance absolue de cette contribution générale. Or cet exercice équitable de la politique forme lui-même un pouvoir commun du peuple. On entend le citoyen dans sa relation au peuple comme la partie avec le tout. Ainsi la société politique prend le nom de peuple et le citoyen en est le membre de droit. L'ordre de l'analyse nous conduit à considérer successivement le rôle de l'individu-homme puis de l'individu-citoyen pour ensuite comprendre la relation de ce dernier avec les autres membres de l'assemblée politique. Une conception plus synthétique nous apprend que le tout s'explique à partir de la liberté réglée de chacune de ses parties. Les noms ne diffèrent qu'en raison du rôle joué dans un contexte précis car la nature de l'organisation comme de ses parties demeure invariable. La grande affaire de la politique est pour Rousseau l'explicitation des causes de la société juste. Le citoyen est celui qui peut et veut se soumettre à un ordre respectueux de son intégrité. Surgit alors la question des

842 *Manuscrit de Genève*, I, VI, p. 306
843 *CS*, II, IV, p. 373

limites de l'assujettissement du citoyen ? Cerner l'identité du citoyen, celui qui n'est pas seulement un individu, revient à analyser ses prérogatives mais surtout ses devoirs. Ils sont d'autant plus importants que le citoyen se définit par rapport à l'obligation consentie à l'ordre politique le plus juste.

Parce que Rousseau assigne au meilleur régime d'être l'ordre politique le plus juste, il définit strictement les règles auxquelles doivent se soumettre les citoyens. La plus fondamentale d'entre elles est qu'il ne peut y avoir d'obligation entre les citoyens, car c'est « dans la loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous et non dans des relations particulières d'homme à homme qu'il faut chercher les vrais principes du juste et de l'injuste »[844]. Bien que le principe soit à la mesure des hommes, ils ne se reconnaissent pas dépendants les uns des autres, ils ne se voient pas. Les individus reconnaissent la loi et, incidemment, se découvrent ensemble dans cet acte de soumission. Pour être plus précis laissons encore s'exprimer Rousseau lui-même : « Qu'est-ce qui fait que l'État est un ? C'est l'union de ses membres. Et d'où naît l'union de ses membres ? De l'obligation qui les lie. Tout est d'accord jusqu'ici. Mais quel est le fondement de cette obligation ?...Suivant la plus saine partie de ceux qui ont discuté ces matières, j'ai posé pour fondement du corps politique la convention de ses membres »[845]. L'obligation naît de l'accord entre les parties du corps, ce qui les réunit en fonction de appartenance commune. En aucun cas, le corps politique n'est pas le fruit d'une multitude de contrats passés entre chaque partie ; le droit politique ne rejoue pas le droit civil[846]. Le contrat social n'est pas une somme d'obligations que se sont imposées les citoyens, il représente l'obligation qui s'impose à tous les membres. En effet, si tel n'était pas le cas les « accords » ne formeraient qu'une gigantesque chaîne d'inégalités d'autant plus dangereuses qu'elles seraient cautionnées par le droit public. Or la majesté de ce dernier ne signifie pas la confusion des différents droits qui conservent leurs domaines propres[847]. Le contrat social *libère* le citoyen parce que l'obligation comporte les mêmes termes pour tous ceux qui contractualisent. Et il s'agit bien d'un intérêt commun ou d'une utilité commune que de se reconnaître égaux, et l'intérêt commun naît de sa mise en commun ou de ce qui dans chaque contractant appelle la mise en commun. « C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social »[848].

844 *Manuscrit de Genève*, II, IV, p. 329
845 *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième lettre, p. 806
846 *CS*, I, VII, p. 362
847 Goldschmidt, « Rousseau et le droit », *Écrits*, II, Paris, Vrin, 1984, p. 129-159
848 *CS*, II, I, p. 368

Par la loi, les individus s'obligent les uns les autres et ce ne sont pas les uns (les riches dans la terminologie du *Second Discours*) qui contraignent les autres (les pauvres) à accepter les inégalités pour mieux les institutionnaliser.

Au contraire, les citoyens ressentent consciemment leur devoir lorsqu'ils s'astreignent à respecter la règle qu'ils se sont donnée. Cette égalité passe par la reconnaissance des lois naturelles, le contrat lie « les contractants sans les assujettir à personne, et qu'en leur donnant leur seule volonté pour règle il les laisse aussi libres qu'auparavant »[849]. Souhaitant comme toujours conserver leur existence, voire leurs biens, les citoyens ne concèdent leur liberté première que s'ils ont le sentiment de conserver leur capacité à décider par et pour eux-mêmes. Pour Rousseau, l'obligation ne tient pas à une réalité économique, une crispation due à la peur du manque mais à la nécessaire attente de partage[850]. De faiblesses initiales en successions d'appétits contrariés, les individus ont développé la volonté de participer à l'institution d'une société garante de leur liberté, ils ont fixé ce qui dans l'ordre civil représente la véritable primauté[851]. La liberté civile passe par la domination consciente des sentiments de la nature qui entraîne une égalité des situations matérielles.

Ainsi pour s'associer il faut être libre mais pour l'être véritablement il est nécessaire de ne pas être démuni. Rousseau ne fait pas l'apologie d'une stricte égalité matérielle, « c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit »[852]. Ce n'est que lorsque le pacte a assuré l'égalité devant la loi que de nouveaux moyens de droit civil permettent à la majorité des citoyens de ne pas dépendre directement d'autres citoyens, ainsi « les successions doivent toutes tendre à ramener les choses à l'égalité »[853]. Le citoyen bien éduqué a pris la mesure de ce qu'il doit aux choses pour ne plus dépendre des autres. Les lois civiles garantissent un droit de subsistance élargi et entretiennent les raisons individuelles de l'engagement réciproque. Le devoir prime dans la définition de la citoyenneté mais celle-ci ne prend son sens que si les citoyens disposent des véritables moyens pour assurer leur autonomie. L'intérêt commun réside justement dans la reconnaissance des mêmes garanties d'intégrité et de la capacité de chacun à respecter les dispositions légales. Le citoyen devient l'individu vertueux lorsqu'il s'engage à respecter la liberté et donc la propriété de son concitoyen

849 *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième lettre, p. 807
850 *Émile*, IV, p. 503
851 *Ibid.*, I, p. 249
852 *CS*, I, IX, p. 367
853 *Projet de constitution pour la Cors*e, p. 945

tout en revendiquant légitimement son droit à l'autonomie économique. Rousseau a parfaitement dissocié la vertu politique de la subsistance, notamment pour éviter de justifier les inégalités économiques par l'ordre politique et ainsi définitivement asseoir la domination du plus grand nombre par une minorité. Pour autant, il n'a pas occulté la nécessaire relation entre la vertu politique et la justice. Les citoyens ne peuvent être des hommes libres et capables de mourir pour la défense de leurs valeurs s'ils ne bénéficient pas des mêmes droits. Le contrat social est donc une reconnaissance réciproque ; tous les citoyens ont les mêmes devoirs et ont des droits suffisamment équivalents pour que chacun puisse s'estimer libre de vivre dans une société juste.
Cependant, ne pourrait-on confondre une égalité idéale et un patriotisme rêvé avec la maxime négative de Montesquieu pour qui « c'est un honneur faux qui conduit toutes les parties de l'État ; mais cet honneur faux est aussi utile au public, que le vrai le serait aux particuliers qui pourraient l'avoir »[854] ? Dans un cas ou dans l'autre, il ne s'agit pas d'un rêve d'indépendance comme l'état de nature pourrait en offrir la représentation ni même la duplication à l'âge moderne des anciennes républiques, il importe pour Rousseau de définir une république qui laisse s'exprimer les citoyens et les dirigent pour le bien commun.

Nous avons vu que l'indépendance était, pour Rousseau, un concept lié à l'état de nature. Si dans l'état civil le citoyen n'est pas nécessairement un individu qui recherche son indépendance au sein de la société, en revanche il s'oppose à toute forme de servitude, c'est-à-dire de dépendance envers les autres membres de la société.
Nous avons également noté que les sociétés antiques ne pouvaient être strictement imitées[855]. Si Rousseau invoque très régulièrement le prestige de Rome ou de Sparte, Montesquieu n'oublie pas que le modèle du citoyen a été forgé par les Anciens[856]. Et s'il reconnaît que le citoyen est l'acteur de la république, il propose une nouvelle acception de ce terme, un individu qui a de l'importance pour les chefs. Montesquieu substitue le citoyen qui peut agir au citoyen antique qui participe au pouvoir. Si le citoyen moderne est digne de considération, alors il ne peut faire l'objet de l'oppression du gouvernement. Le citoyen ne peut être persécuté ou spolié de ses biens, néanmoins c'est bien celui qui gouverne qui légitime les capacités des individus. « Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non des maîtres ; il obéit aux lois, mais n'obéit qu 'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes » selon Rousseau[857]. En

854 *EL*, III, 7, p. 257
855 *Fragments politiques*, XII, 5, p. 543
856 Aristote, *Les Politiques*, III, I, 1275a 5, p. 206
857 *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième lettre, p. 842

quoi le maître diffère-t-il d'un chef politique ? « D'ailleurs un maître peut permettre à l'un ce qu'il défend à l'autre au lieu que la loi ne faisant aucune acception la condition de tous est égale et par conséquent il n'y a ni maître ni serviteur »[858]. Et si le positionnement du citoyen demeure encore incertain, il suffit d'ajouter que « dans la liberté commune nul n'a droit de faire ce que la liberté d'un autre lui interdit » et le citoyen s'affirme par ses capacités à s'autonomiser, à inventer sa loi. Toute l'approche de Montesquieu sur la citoyenneté vise au contraire à rassembler d'un côté les régimes modérés (monarchie et république) et exclure de l'autre toutes les formes de gouvernement despotique. De sorte que le citoyen est avant tout un individu qui a des droits et qui peut, selon la nature du régime dont il dépend, participer à l'élaboration de la loi ou faire respecter ses prérogatives. La vertu prend des allures d'excellence ou d'adaptation ultime du citoyen au régime qui dirige ses actes.

Dans son utilisation du modèle antique de citoyenneté, Montesquieu destitue la vertu de son rang de valeur exclusive au sein du régime républicain pour la remplacer par une autre forme d'excellence qui permet au plus grand nombre d'être considérés comme individus remarquables. Les régimes modérés se caractérisent par l'importance qu'ils accordent à la liberté et à la sûreté de leurs membres. Ces derniers manifestent leur respect des lois et s'organisent autour du partage de mœurs communes. Si Montesquieu n'établit pas de hiérarchie réelle, en terme de contrainte comportementale, entre la loi et les mœurs, il les distingue toutefois afin de montrer que les citoyens agissent selon des motifs différents et qu'il est impératif de prendre en compte les modes de vie comme les droits pour définir le champ de l'action des citoyens dans leur société. En effet, « tout ce qui regarde les mœurs, tout ce qui regarde les règles de la modestie, ne peut guère être compris sous un code de lois. Il est aisé de régler par des lois ce qu'on doit aux autres ; il est difficile d'y comprendre tout ce qu'on se doit à soi-même »[859]. Rousseau ne dit pas autre chose lorsqu'en parlant des lois des Anciens il note que « l'histoire est pleine de preuves de l'attention du peuple aux mœurs des particuliers et cette attention même en était la peine ou la récompense la plus sensible »[860]. La politique trouve sa source, comme ses limites, dans les comportements individuels aussi les mœurs forment-elles une première série de règles qui permettent de préjuger le type de gouvernement qui convient ou non à un peuple.

On pourrait penser que Montesquieu se situe aux antipodes de l'exigence de la vertu rousseauiste, de la différence stricte entre ce qui relève de la nature et ce qui a trait à la politique. Montesquieu s'oppose pourtant aux *jus naturalistes* en affirmant que les droits naturels ou la

858 *Fragments politiques*, IV, 5, p. 492
859 *EL*, VII, 10, p. 343
860 *Fragments politiques*, IV, 14, p. 496

reconnaissance minimale du droit de conservation et sa conséquence, l'indépendance, sont des données de la nature. La liberté est un droit politique qui « ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir »[861]. Chez Montesquieu, le type de société et/ou de gouvernement, mais aussi les conditions naturelles forment les conditions d'exercice de la citoyenneté et l'on ne saurait décrire un modèle définitif de citoyen. L'analyse permet de dissocier les causes naturelles des raisons politiques de telle ou telle société, et par conséquent de la bonne manière d'être citoyen, mais une société ne peut s'extraire du milieu naturel qui l'a vue s'épanouir ou au contraire qui lui promet de péricliter.
Il existe des modalités de la citoyenneté car les conditions de son exercice ne peuvent être strictement reproduites partout dans le monde et à diverses époques. Il est tout de même à noter, au regard de l'importance politique des corps intermédiaires, que le citoyen dans un état libre est représenté quand il agit en tant que peuple[862]. Il n'en demeure pas moins que la liberté et la sûreté peuvent, lorsqu'elles sont liées entre elles, quel que soit le régime politique, déclarer que les citoyens sont des hommes respectés.

Le sujet politique peut bien entendu être pris au sérieux par un gouvernement, c'est en tout cas une possibilité. Dans un régime où les hommes sont occupés à échanger, ils sont pourtant bien loin de manifester par eux-mêmes leur conception de l'ordre politique. C'est la raison pour laquelle Rousseau déploie tous les rôles que peuvent endosser les hommes qui vivent en société organisée. Le citoyen est l'agent de la société, il met en scène lui-même ses propres préoccupations politiques. Soumis au rang de spectateur, le citoyen risque fort de connaître la déception devant le tableau de la société et c'est avec la juste appréciation de sa place que lui donne la raison que le citoyen peut être actif[863]. Et ce n'est pas forcer le sens de la découverte de la moralité chez l'individu dans *l'Émile* que d'y voir comment un être socialisé selon sa pente (passivité) ou sa volonté (activité) définit son rôle politique. Le citoyen est actif parce qu'il pose les termes de sa loi et qu'il en reconnaît l'autorité comme la constante application. C'est pourquoi la citoyenneté n'est plus seulement accordée comme un privilège ou la conséquence d'un état social (pouvoir en place, histoire d'une société), elle est affirmation d'une règle individuelle généralisée. Le citoyen n'est plus seulement celui qui est considéré par le gouvernement comme un élément d'importance pour l'harmonie de la société, il est l'acteur de son unité.

861 *EL*, XI, 3, p. 395
862 *Ibid.*, XI, 6, p. 399
863 *Émile*, IV, p. 583

Ainsi peut-on mieux entendre pourquoi les individus peuvent être tour à tour membres du peuple, sujets et citoyens. Il faudrait ici rappeler que le sujet n'est pas l'individu dominé par un gouvernement fut-il juste mais le citoyen regardé relativement à son attitude passive, il obéit par conséquent volontairement à l'ordre juste. Il n'est pas soumis par la force ou par la crainte éprouvée à l'égard des plus puissants ; le citoyen assujetti à un ordre façonne l'organisation politique par ses décisions à l'image d'un prince.

La passivité ainsi évoquée peut troubler, alors que le citoyen est actif au sens où il domine ses passions (amour-propre) pour participer avec les autres citoyens à la stabilité des affaires publiques, ce que Rousseau nomme également « modération des cœurs »[864]. La valorisation de cette action est juste pour lui et satisfait certaines de ses attentes primordiales (amour de soi). Cette confusion entre citoyens et sujets est courante tant les termes « se prennent l'un pour l'autre ». Le rapport à la loi devient plus précis dès lors que les individus participent à l'autorité souveraine ou acceptent à travers leur volonté comme leurs actes, sa traduction juridique[865]. La passivité s'entend relativement à la disposition des individus vis-à-vis du souverain, lorsqu'ils suivent volontairement le commandement des lois. Nous l'avons entrevu précédemment, les membres du peuple sont engagés dans un mouvement d'animation de la vie de la cité. Cette dynamique politique porte en elle des moments où le mouvement prend la forme d'un acte politique, la loi, et où le repos se manifeste à travers la normalisation des comportements. Pour Rousseau, le rôle du citoyen est proprement vital puisque « le principe de la vie politique est dans l'autorité souveraine. La puissance législative est le cœur de l'État »[866]. En participant ainsi le citoyen prouve son utilité quasi physique à l'ensemble et au-delà de la métaphore contribue à un ensemble qui le domine par ailleurs. Cet être sensible peut tour à tour agir et subir, participer et obéir, promouvoir et suivre. Le sujet acquiert sa crédibilité en tant qu'acteur citoyen, principe actif du souverain, et suscite le respect lorsqu'il suit les prescriptions légales car elles ne sont que des décisions communément avalisées.

Le sujet est un individu qui se définit par son intelligence du règne de la loi et par son intégrité. Ce terme doit être lu chez Rousseau comme la compréhension de toute l'utilité de la loi. Participer à une décision collective revient à revendiquer une part de légitimité et suivre la totalité d'un commandement. En suivant la règle édictée par tous les citoyens il reconnaît secondairement son autorité, sa puissance et la sécurité qu'il est en droit d'attendre d'un accord aussi sublime. La loi dont il est le père devient par son application le guide de ses actions

864 *Émile*, p. 524
865 *CS*, I, VI, p. 362
866 *Ibid.*, III, XI, p. 424

personnelles comme le repère des actes des autres, la sécurité est un bienfait qui découle d'un engagement préalable. Le citoyen attend que la loi sanctionne tous les actes qui pourraient ne pas se réguler par eux-mêmes « parce que l'essence du corps politique est dans l'accord de l'obéissance et de la liberté, et que ces mots de sujet et de souverain sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de citoyen »[867]. Le citoyen est actif en participant au vote de la loi, il est passif en comprenant sa portée et en soumettant ses actes à la règle collective la plus éminente. Cependant l'utilité commune ne s'impose-t-elle pas aux citoyens au détriment des attentes de chaque homme ? Comment ces hommes peuvent-ils se convaincre de la pertinence de la loi, voire de sa légitimité ?

2.2.2.2 Intérêt général, liberté et conservation de soi

Rousseau a parfaitement vu toute la difficulté de faire naître chez tous les hommes une même révérence vis-à-vis de l'intérêt commun ; aussi il insiste sur la nécessité de conduire les hommes pour en faire des citoyens. « Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent...transporter le moi dans l'unité commune, en sorte que chaque particulier ne soit plus un mais partie de l'unité »[868]. Instituer une république est une démarche politique qui entreprend de changer les hommes en citoyens. Il convient à cet égard de susciter, amener plutôt que de sanctionner les hommes comme s'ils n'étaient plus capables d'apprendre à suivre l'ordre de la société. Les législateurs « se sont presque tous bornés à assurer la vindicte publique et à régler entre les particuliers les discussions d'intérêts, deux objets qui devraient être les moindres de la législation dans un État bien constitué »[869]. Et pourtant l'environnement social est propice aux développements des capacités...du citoyen car ce sont les opinions plus que les aptitudes qui gênent les comportements citoyens. « Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés : mais, contraintes par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions »[870]. L'émulation républicaine, chez Rousseau, joue le rôle de processus incitatif afin que se déclare en chaque individu ce qui le lie profondément à la société à laquelle il appartient, sans qu'il puisse toujours le percevoir. Le législateur institue une société autant par les lois que par les comportements des hommes. C'est pourquoi le changement intime est si difficile à réussir. La reconnaissance de ses véritables intérêts s'effectue pour l'homme par le soin que lui témoigne la collectivité en le déclarant citoyen. Bien entendu, il s'agit d'un acte individuel mais il est conditionné par l'organisation de la société à laquelle il appartient. La prise

867 *CS*, III, XIII, p. 427
868 *Émile*, I, p. 249
869 *Fragments politiques*, IV, 10, p. 495
870 *Émile*, I, p. 248

de conscience inaugure une nouvelle vie selon l'amour de soi et la volonté générale rappelle à chaque échéance qu'un citoyen agit pour lui et pour l'ordre dont il bénéficie. L'institution ne peut pas tout et « chaque individu ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes lois »[871]. Par conséquent, le législateur doit utiliser des ressources exceptionnelles pour instituer et le gouvernement doit régulièrement faire en sorte que la volonté générale soit interrogée. Ce n'est que par un encadrement strict que les hommes peuvent devenir ce qu'ils sont. Ainsi les citoyens deviennent par leur statut politique ce qu'ils sont, des hommes aptes à se gouverner, ils le deviennent par étapes et continuent à agir tant que la volonté générale est correctement sollicitée. En tout état de cause, l'intérêt commun préserve les droits des citoyens et l'impérieuse exigence de la conservation de soi tant qu'ils sont éclairés sur leur véritable profit par les institutions les plus justement contraignantes. Les hommes sont bel et bien forcés de « s'arracher » à leurs préoccupations apparentes et l'effort ne doit être relâché.

Le contrat social rejoue l'association des hommes, mais dans un environnement qui leur fait acquérir une nouvelle conscience de leurs moyens d'agir sur leur environnement. Dans la république, rien de la nature des hommes n'est oublié, tout est remis à sa place ; « les rapports naturels et les lois tombent toujours de concert sur les mêmes points, et celles-ci ne font, pour ainsi dire, qu'assurer, accompagner, rectifier les autres »[872]. Ce n'est qu'à cette condition que chaque citoyen se considère comme partie d'un tout dans lequel il ne voit plus d'extériorité mais un ensemble dont il a intérêt à conserver la pérennité. Cette appartenance est révélée par le tout, assumée par l'amour que chacun porte à lui-même. Rousseau distingue l'amour de soi comme le sentiment qui légitime chez le citoyen l'appartenance à une société unie tout en développant des facultés dont il était déjà titulaire. Si deux formes d'amour coexistent dans l'homme, l'amour de soi s'impose dans le processus politique pour transformer l'homme en citoyen, et ainsi s'opère l'inclinaison de l'individu vers ses vrais besoins[873]. Le contrat social provoque chez l'homme un basculement politique évident, à l'image de l'inclinaison naturelle de l'enfant pour tout ce qui « est porté à l'assister ».

On peut également considérer ce développement politique de l'homme comme un devenir citoyen, un jeu par lequel l'amour de soi prend le dessus sur l'amour-propre et dont le mouvement est généralisé. L'amour de l'ordre politique et donc de l'égalité entre les citoyens

871 *CS*, II, VII, p. 383
872 *Ibid.*, II, XI, p. 393
873 *Émile*, IV, p. 492

dérive de l'amour de soi, origine et motif des actions des hommes. « De la considération de l'ordre je tire la beauté de la vertu, et sa bonté de l'utilité commune », et c'est bien en chaque être sensible que se situe la racine de cet amour de l'ordre[874].

Parce que morale et politique vont de pair, la politique ne provoque pas une rupture ontologique en l'homme. Elle manifeste une disposition qui trouve son origine dans le partage d'un même amour, amour de l'intérêt commun enraciné dans l'amour de soi. Les citoyens sont des hommes parachevés dans le sens politique car ils s'expriment politiquement à travers l'amour qu'ils se portent à eux-mêmes. L'intérêt commun se fait jour dans le travail qu'opère la volonté générale sur la société et n'est possible que parce qu'elle dérive de l'amour de soi de chacun de ses membres. La loi dicte à tous ce qu'un précepteur remarquable pourrait préconiser à chacun. Ainsi dans son hésitation entre l'amour-propre et l'amour de soi, ses passions et la voix de la raison, entre un intérêt apparent et l'intérêt commun, le citoyen est éclairé par un commandement juste. « On n'a besoin que de soi pour réprimer ses penchants ; on a quelquefois besoin d'autrui pour discerner ceux qu'il est permis de suivre, et c'est à quoi sert l'amitié d'un homme sage qui voit pour nous sous un autre point de vue les objets que nous avons intérêt à bien connaître »[875]. La morale et l'éducation font état d'un soutien que chaque individu peut trouver dans des maximes durables, il faut encore que les hommes en respectent l'autorité et qu'ils soient le plus régulièrement capables d'agir par eux-mêmes avec force et détermination. La discrimination est l'œuvre de la raison et c'est en chacun d'eux que les citoyens doivent trouver la force de se dominer en vue de leur bien, l'unité recouvrée facilite la reconnaissance de la justesse et du bien fondé de l'ordre politique.

Dans l'ordre proprement politique, la volonté générale peut alors offrir une règle aussi éclairante et contraignante pour tous les citoyens sans les faire renoncer à ce qui définit leur propre être. « Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme »[876]. L'amour de soi est pour Rousseau la seule origine légitime pour une association politique et la simplicité du processus est la garantie de la validité du concept politique.

874 *NH*, III, 18, p. 358
875 *Ibid.*, V, 1, p. 526
876 *CS*, II, IV, p. 373

Peut-on croire pour autant que les hommes sont réellement capables de s'oublier même temporairement pour faire une place à d'autres hommes ? En effet, on est tenté de voir dans la volonté générale un substitut moral à l'inévitable calcul de l'intérêt particulier et penser que l'union de la société est définitivement impossible.

Scrutant les raisons de l'association, Rousseau a cerné toujours davantage l'articulation entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun. La volonté générale est à cet égard sa réponse au problème de la légitimité de l'ordre politique pour chaque individu envisagé comme un être uni et responsable. La volonté générale est plus qu'une abstraction, elle recoupe le changement qui a lieu dans chaque individu et manifeste sa disposition à vivre en société, cette disposition est paradoxalement la condition d'existence et le résultat de l'ordre politique. Dans un premier temps, Rousseau insiste sur l'individu qui s'engage, un être qui « n'est tenu aux engagements qu'on a pris qu'avec soi »[877]. Et c'est à partir de cet engagement, limite que s'impose chaque être à lui-même, que la mise en commun peut s'effectuer. Il n'est pas tant question ici de définir ce qu'apporte à chacun l'union entre les hommes mais plutôt de savoir comment le particulier se retrouve dans un ensemble politique. Le processus déjà évoqué est celui de l'identification lorsque la volonté générale est envisagée génétiquement.

S'opère un changement d'état, une transformation d'un homme tourné vers ce qui frappe son attention en un citoyen ouvert aux questions qui concernent la vie en société ; l'identification caractérise paradoxalement l'extension de l'être de chaque homme. En s'ouvrant sur le monde, l'individu se retrouve parmi les autres sans se départir de ce qui en fait un être singulier, Rousseau pointe le rapport double qu'entretient l'individu dans l'état civil ordonné avec lui-même. L'individu devient « membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain », et gagnant son unité, le voilà placé selon le schème passif-actif dans un dispositif où son engagement envers tous augmente ses capacités[878]. La volonté générale apparaît communément à chacun, formant ainsi une nouvelle image de l'individu parmi ses concitoyens, reproduisant en chacun l'importance de sa place, de son rôle dans la société. Pour les mêmes raisons, l'individu ne doit pas se sentir amputé de ses biens, c'est pourquoi « le souverain n'a nul droit de toucher au bien d'un particulier ni de plusieurs »[879]. L'intégrité de chaque individu parce qu'il s'est engagé lui-même est encore sauvegardée lorsque l'État exproprie puisque il ne le fait que pour *tous* les citoyens. La propriété de chacun est sacralisée et garantie par l'autorité souveraine alors que la primauté de droit qu'a la communauté sur tous les

877 *Émile*, V, p. 840
878 *Ibid.*,
879 *Ibid.*, p. 841

biens est placée sous « la suprême direction de la volonté générale ». La volonté générale étend chaque être jusqu'à son maximum de puissance et achève l'unité politique en s'autorisant à mettre fin à la propriété individuelle si celle-ci menace l'intégrité du souverain[880]. Rousseau manifeste l'éminence de la politique sur l'économie, c'est-à-dire la justification de la force d'appropriation et son corollaire la différenciation indéfinie des êtres civilisés, en assignant le développement des forces à la réalisation de l'unité. La volonté générale figure un processus qui permet que « la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus » et légitime par conséquent que les individus se retrouvent dans un ensemble qui leur donne toutes les raisons d'aimer l'association politique[881]. C'est dans un contexte proprement renouvelé que la politique s'affirme comme le lieu inévitable de l'épanouissement de l'individu et le mode privilégié du rôle de citoyen dans la cité. Doit-on par conséquent bannir complètement le commerce ?

Le pacte social est justement le moyen politique de dépasser l'alternative « commerce ou guerre ». S'agissant d'un peuple dont la société pourrait être instituée, Rousseau considère à propos de la circulation des espèces qu'il suffit « seulement de la ralentir, et de prouver surtout combien il importe qu'un bon système économique ne soit pas un système de finance et d'argent »[882]. Ce faisant, le philosophe précise la portée des échanges qui reposent uniquement sur le calcul des profits et des pertes ; les calculs économiques devraient présenter toutes les vertus propres à redonner une pertinence sociale aux initiatives particulières. A l'image de l'Étranger de Platon, il repose la question de la prétention des acteurs économiques « à faire valoir sur le compte de la politique »[883]. Le champ de l'économie ne restitue qu'une représentation tronquée de l'individu lorsque le champ politique est le lieu de l'expression complète de l'homme civilisé.

On a souvent souligné l'opposition entre l'être et l'avoir dans l'étude de l'essor de l'économie au XVIIIe siècle ; Rousseau a insisté, lui, sur la nécessité propre de la volonté des hommes à se transformer sans perdre son unité. Le champ politique est clos dans la mesure où l'individu se retrouve dans le rôle du citoyen en ayant cherché à satisfaire sa quête du bien-être, l'extension n'en est pas moins affirmée puisque c'est le même individu qui voit ses capacités à agir augmenter. La volonté générale est la médiation nécessaire qui réaffirme à chaque individu que sa volonté est légitime puisque la société se conforme avec toutes ses qualités. Et parce que la

880 *CS*, I, IX, p. 366-367
881 *CS*, II, VII, p. 382
882 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, XI, p. 1008
883 Platon, *Politique*, 290 a, Œuvres complètes, Paris, Flammarion, 2008, p. 1407

volonté particulière est la même chez tous les individus, soit la prévalence de l'amour de soi, elle se sublime en volonté générale. Le processus d'identification est le nom du processus qui transforme l'individu du point de vue de sa singularité, alors que la généralisation est le nom du processus qui exprime le même mouvement du point de vue de son appartenance à un groupe. Toutefois, la volonté générale, seule, définit le rôle de citoyen comme elle garantit ses droits, impose ses devoirs. A l'instar des Grecs, Rousseau oppose un monde politique clos et parfait à un univers sans bornes où le désordre ne profite qu'aux plus forts. Faire du commerce le paradigme de la politique revient à justifier que l'inconstance des échanges assujettit sans fin le plus grand nombre aux caprices de quelques-uns.

La volonté générale parachève les droits et devoirs des citoyens dans une société faite par les hommes. « Ce sujet est tout neuf » dit-il encore dans *l'Émile* et donc ne peut que surprendre ; surtout il s'inscrit contre des sociétés inégales qui héritent des différentes conquêtes historiques, qu'elles soient individuelles ou collectives. Cependant, la nouveauté importe moins que l'état social et politique que critique Rousseau. Ainsi les notions d'égalité, de liberté, d'esclavage, d'échange, de soumission prennent un sens différent selon qu'elles soient énoncées depuis la variété des sociétés actuelles ou depuis une république. Dans les unes, la liberté par exemple est imparfaite alors qu'elle est constitutive, réelle dans la société juste[884].

La liberté chez Montesquieu rend partout les individus aptes à se gouverner eux-mêmes, aussi le commerce est une des possibilités pour chacun de développer son activité et l'état du monde, de trouver à la longue la paix. Cependant, il est le premier à signaler que l'association de la liberté et de la propriété rendent inacceptables l'aliénation de la liberté au motif de la sûreté. Montesquieu lie vertu et droits de telle manière que la vitalité d'une société trouve sa spécificité dans l'ordre qu'elle donne à ses valeurs. Selon la typologie politique concernée, les degrés de liberté comme les différents droits (égalité, propriété) favorisent plus ou moins l'une ou les autres. L'esclavage sert souvent de point de repère pour ces questions dans l'étude de la pensée politique de Montesquieu mais lui-même en fait un problème inhérent au despotisme. L'exemple historique est à cet égard moins important que l'illustration des grands types de régimes politiques. L'esclavage est une suppression de liberté dans un régime qui ne garantit rien en échange. Il s'agit non d'un marché de dupes mais de l'exercice typique de la force. « On a voulu faire régner les lois avec le despotisme ; mais ce qui est joint avec le despotisme n'a plus de force »[885].

884 *Émile*, II, p. 310
885 *EL*, VIII, 21, p. 368

Bien que des conditions climatiques et historiques déterminent le régime politique, celui-ci a changé dans toutes les nations du monde, aussi un nouveau changement peut témoigner de la considération à son peuple pour que ce dernier le soutienne en retour. L'économie et la politique sont tellement liées que les règles de fonctionnement s'appliquent communément. « Il n'y a point de travail si pénible qu'on ne puisse proportionner à la force de celui qui le fait, pourvu que ce soit la raison, et non pas l'avarice, qui le règle »[886]. Le despote écrase l'individu comme la pénibilité écrase le travailleur ; en diminuant la pression morale ou physique sur l'individu, la liberté retrouve son domaine d'exercice. Il est à noter également qu'un milieu économique peut être absurde lorsqu'il ne laisse pas les individus exprimer toutes leurs qualités. Montesquieu associe strictement raison, ordre, politique et efficacité économique. Les sphères économique et politique sont interdépendantes l'une de l'autre et fonctionnent selon les mêmes règles de l'épanouissement de l'individu.

L'esclavage est considéré comme l'exemple de la limite du politique et non comme une contradiction dans l'art d'accorder deux droits fondamentaux ou une vertu éminente et un droit politique. C'est bien dans cette perspective que Montesquieu a compris l'esclavage car il a conçu le despotisme comme un régime corrompu ou le symptôme d'une société avilie. Seule une société vivante compte sur le dynamisme de ses membres et leur accorde par principe un droit à agir. Il n'en va pas de même pour une société où le pouvoir s'exerce « sans loi et sans règle », là les hommes sont soumis à la force, à la brutalité ou encore au caprice. Montesquieu établit une frontière entre la politique et la domination. Dans l'une, les hommes sont aptes à agir, ils innervent la société de leur puissance à échanger et peuvent éventuellement participer à la défense de leurs droits. Dans l'autre, les hommes sont ravalés au rang d'êtres vivants de niveau inférieur. Ils subissent un ordre naturel qui semble immuable tant est prégnant le mouvement « qui a naturalisé la servitude chez les peuples du midi »[887]. D'un côté l'ordre politique transforme heureusement les dispositions naturelles des hommes et utilise les qualités physiques des pays considérés, de l'autre l'organisation sociale entérine les lois les plus brutales de la nature et sert uniquement la puissance d'un seul.

Si Montesquieu a identifié la liberté comme « pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir »[888], Rousseau a retenu que la liberté est un acte de naissance pour tous les hommes[889]. Parce qu'elle est considérée du point de vue d'une

886 *EL*, XV, 8, p. 496-497
887 *EL*, XXI, 3, p. 603
888 *Ibid.*, XI, 3, p. 395
889 « L'homme est né libre », *CS*, I, 1, p. 351

société inégalitaire, la liberté est objet d'une approche relativiste, susceptible de plus et de moins, autrement dit potentiellement l'objet d'un échange. Là où Montesquieu définit plusieurs degrés de liberté en fonction des différents régimes politiques, Rousseau considère le champ politique comme l'espace exclusif de la liberté, celle-ci n'est dépendante ni de l'opinion des individus ni de leur rang social. « Ces mots *esclavage*, et, *droit* sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé »[890]. La liberté est inaliénable car les hommes associés n'ont aucun pouvoir sur ce qui les constitue en propre, l'association politique ne peut que conserver ce qui fait « les hommes tels qu'ils sont ». La volonté générale repose sur liberté des hommes et c'est l'individu qui se prescrit de respecter chez les autres ce qui est si fondamental pour lui. La liberté existe en acte pour tous les hommes et en s'associant ils ne font que porter au maximum la garantie de ce qui existe déjà. Si l'accord des intérêts particuliers a rendu possible l'établissement des sociétés, « c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée »[891]. Or la liberté est ce bien commun. On ne peut accorder réellement des situations particulièrement disparates qui continûment alimentent la comparaison et donc la dissension parmi les hommes. La liberté est inaliénable et la volonté générale ne peut vouloir y porter atteinte. La volonté générale est la reconnaissance de l'obligation générale de la liberté pour tous et tend à l'égalité. La liberté est déjà un état de l'homme, la volonté générale garantit légitimement ce droit à tous les citoyens. Et le grand problème tient aux moyens de l'exercice de ce droit et à la manière dont les citoyens peuvent durablement accepter de s'engager pour la liberté dans un état civil sûr.

890 *CS*, I, IV, p. 358
891 *CS*, II, I, p. 368

2.2.3 La manifestation de la volonté générale

2.2.3.1 Le gouvernement et le souverain

Nous avons vu que la république exige des citoyens l'exercice constant de leurs devoirs civiques, aussi les peuples qui aspirent à ce régime politique doivent entendre que la transformation d'une société inégale en une société ordonnée n'est pas seulement le résultat d'un législateur providentiel ou d'un contrat passé avec une personne mais dépend de la réussite de l'association du peuple lui-même. S'adressant aux Polonais, Rousseau remarque : « las des troubles de votre patrie, vous soupirez après la tranquillité. Je crois fort aisé de l'obtenir ; mais la conservation avec la liberté, voilà ce qui me paraît difficile »[892]. Une société vivante est composée de citoyens libres d'agir à condition toutefois que tous les hommes puissent s'exprimer également dans une assemblée. Il importe pour tous ces citoyens de ne plus dépendre pour leur liberté et leur sûreté d'une autorité qui déguise à peine la force qui la soutient. « La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices ; la dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi de l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, supérieure à l'action de toute volonté individuelle »[893].

La liberté politique n'est pas un recul en matière de sûreté, elle nécessite que le rapport de dépendance entre les membres et le corps entier soit devenu excessif. Les citoyens n'agissent plus immédiatement pour leur compte, ils suivent d'abord les lois entérinées par le souverain « car il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres »[894]. Le pacte social garantit la sûreté à condition que les citoyens deviennent ceux qui s'autorisent à agir selon une loi légitime ; ils sont ces hommes qui ont pris conscience de la valeur de leurs règles communes jusqu'à ce qu'elles soient gravées dans leurs cœurs. Ainsi fondée, la liberté politique est telle que des hommes qui ne commandent ni n'obéissent aux autres sont de véritables citoyens, ils doivent également savoir se raisonner. En effet, « quand ce droit si justement réclamé par vos magistrats serait contraire à vos intérêts, il faudrait souffrir et vous taire. Des hommes droits ne doivent jamais fermer les yeux à l'évidence, ni disputer contre la vérité»[895]. Désormais le statut de la loi sert aussi de révélateur entre la force d'un particulier et la toute-puissance d'une association.

892 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, I, p. 954-955
893 *Émile*, II, p. 311
894 *CS*, II, XII, p. 394
895 *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième lettre, p. 843

La souveraineté se présente comme une légitime possibilité de dire le droit pour tous les citoyens formant une société. « Il y a dans l'État une force commune qui le soutient, une volonté générale qui dirige cette force et c'est l'application de l'une sur l'autre qui constitue la souveraineté »[896]. La réciprocité entre la force commune, qui ne dépend que de l'association de citoyens libres, et la direction légitime de l'ordre civil fonde la légitimité du pouvoir républicain. C'est ainsi que le tout est constitué avec une fin commune ; il n'est pas de rassemblement hasardeux mais une association politique dont le sens est donné par la volonté générale. La souveraineté est indivisible parce qu'elle est le « corps du peuple », aussi « la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat »[897]. L'association comme corps politique exerce un pouvoir absolu sur ses membres, loin d'être un despotisme il s'agit « d'une force universelle et compulsive » capable de réunir toutes les volontés. Qu'elle est cette force ? Elle est le produit exclusif des engagements qui « ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels »[898]. L'engagement qui fait pour l'heure défaut aux Polonais, et à bien d'autres, n'est légitime que si il est mutuel sinon le pacte social n'est qu'un contrat de gouvernement comme un autre. Dans la mesure où tous les citoyens veulent l'association, seul le tout accorde tous les droits et exige l'exécution de tous les devoirs. C'est pourquoi les citoyens doivent exprimer leur avis et la volonté générale les renseigner sur leur portée[899]. Chacun de ses membres précise ce qu'il entend de la règle depuis le rôle qui lui a été confié ; le citoyen dit à sa manière comment il entend sa contribution à la direction des affaires communes et il le fait grâce à son pouvoir de délibération. Le pouvoir de décider est indivisible en droit, ce qui n'empêche pas les individus d'exprimer des avis particuliers. Le souverain est le fondement de la légitimité politique, la volonté générale suppose l'expression de chacun et pour cela « doit partir de tous pour s'appliquer à tous »[900]. Le citoyen peut agir librement en s'exprimant sur la loi qui gouverne les comportements de tous, un pouvoir considérable d'autant plus remarquable que la société unie en réclame l'application. La volonté générale légitime le pouvoir de délibération du citoyen et montre à chacun ce qu'est la véritable volonté de tous. La volonté générale veut le bien du tout, la volonté droite du citoyen veut le bien des parties du tout et si là encore la volonté générale peut errer, elle demeure ce qui reste commun une fois que l'on ôte toutes les volontés particulières[901].

896 *Manuscrit de Genève*, I, IV, p. 294
897 *CS*, III, XIV, p. 427-428
898 *CS*, II, IV, p. 373
899 *Émile*, V, p. 858
900 *CS*, II, IV, p. 373
901 *Ibid*, II, III, p. 371

Cet élément n'est pas négligeable tant la question de la participation des citoyens aux affaires publiques relève du modèle républicain déjà éprouvé par les Anciens où « la qualité de citoyen étant considérable...elle emportait avec elle la souveraine puissance »[902]. Or Rousseau se démarque tant des modèles anciens que du message de Montesquieu, car le peuple est souverain, et la souveraineté inaliénable. Au contraire, Montesquieu rejette une participation directe du peuple. Si tous les citoyens ne disposent pas des mêmes qualités, la participation civique ne peut être généralisée. Certains peuvent élire, d'autres être élus et surtout « le peuple, qui a assez de capacité pour se faire rendre compte de la gestion des autres, n'est pas propre à gérer par lui-même »[903].

Les différents régimes républicains, démocratie ou aristocratie, définissent les rôles du peuple ou de ses représentants[904]. La nature du peuple qui ne sait calquer ses jugements sur le rythme des affaires n'est pas en mesure de modérer ses avis, aussi est-il plus pertinent de confier la gestion à ceux qui ont plus de science. Ce n'est plus le cas lorsque l'aristocratie est le régime en cours, le pouvoir est alors réparti entre ceux qui sont légitimes de par leur naissance et leurs qualités intrinsèques. Et si certains peuvent davantage contribuer que les autres alors l'institution leur reconnaît un droit spécifique. Nous l'avons vu, il est traditionnellement dénommé « cens ». Il ne fait pas de doute que le droit qui permet de distinguer les citoyens ne choque pas Montesquieu car il est bien nécessaire de distinguer ceux qui peuvent exercer le droit éminent de s'exprimer au nom du peuple. Les citoyens sont depuis l'Antiquité les individus les plus remarquables et s'occupent des affaires les plus importantes ou encore les moins particulières. Les citoyens examinent les affaires publiques ; les meilleurs, les plus distingués des hommes se chargent des affaires les plus importantes. Bien évidemment on peut s'interroger sur les modalités qui fondent cette distinction mais on ne peut que réaffirmer que le véritable pouvoir réside dans la capacité à imposer ses volontés. « Si l'on pouvait douter de la capacité naturelle qu'a le peuple pour discerner le mérite, il n'y aurait qu'à jeter les yeux sur cette suite continuelle de choix étonnants que firent les Athéniens et les Romains ; ce qu'on n'attribuera pas sans doute au hasard »[905]. Si la volonté elle-même est souveraine, alors ceux qui sont désignés pour choisir les règles applicables à toute la société sont des citoyens et des hommes de l'art politique. Dans l'optique de Montesquieu les citoyens sont excellents parce qu'ils sont vertueux. Ils sont efficaces parce qu'ils privilégient systématiquement l'intérêt du plus grand nombre et non le leur, ils renoncent

902 *EL*, XXIII, 6, p. 686
903 *Ibid.*, II, 2, p. 241
904 *EL* II, 1, p. 239
905 *Ibid*, II, 2, p. 241

en quelque sorte à eux-mêmes et se soumettent à « l'amour des lois et de la patrie »[906]. En d'autres termes, les citoyens se distinguent non en raison de leur habileté mais grâce à leur amour du bien commun. Afin d'assurer la longévité de ce régime politique, les Anciens ont su déterminer la participation aux assemblées à partir d'une division du peuple. L'aristocratie présente cet avantage d'ordonner la société pour mieux exprimer sa direction. Les citoyens ont été élevés dans le respect des lois, du bien commun ; ils ont à cœur de contrôler les décisions des magistrats. Pour cela, rien ne vaut des principes d'équilibre du pouvoir et Montesquieu reprend les exemples romains ou génois.

De même, les individus déjà distingués n'ont aucune raison d'être encore favorisés par des lois particulières. « Les privilèges doivent être pour le sénat, et le simple respect pour les sénateurs »[907]. A cet égard le cens, mode d'élection supérieur au tirage au sort, n'est qu'un moyen pour faire émerger ceux qui sont aptes à servir la société. Et la place qu'occupent ces derniers est la marque de la reconnaissance des autres membres de la société. Le cens discrimine ceux qui parmi les citoyens sont durablement capables de s'oublier au profit de la cité. Pour que cet instrument soit lui-même opérant, il faut qu'il dispose de la confiance du plus grand nombre. L'aristocratie repose sur l'idée selon laquelle la participation à l'élaboration des lois est exclusive de la perception d'un bénéfice personnel. Il est donc patent que les lois sont estimables parce qu'elles garantissent un ordre public et que ceux qui en sont les artisans sont désintéressés. « Enfin, bien loin de se partager les revenus de l'État, tout ce qu'ils purent tirer du trésor public, tout ce que la fortune leur envoya de richesses, ils le distribuèrent au peuple pour se faire pardonner leurs honneurs »[908]. Le cens n'est pas pour Montesquieu un moyen détourné pour accéder à une richesse encore plus grande mais le garant de la probité du législateur. Dans ce cas précis, l'intérêt de celui qui veut exercer la fonction de représentant porte sur le rapport immédiat qu'il peut entretenir avec la loi. Les aristocrates sont les meilleurs car ils représentent un groupe social capable de perdurer dans le temps grâce à une transmission bien particulière des valeurs : le désintéressement voire la générosité.

Condition de la permanence pour la société, le cens est en soi une distinction ; les meilleurs sont les membres de familles, aisées, qui transmettent à chaque génération le goût du service public. Leur réserver une place éminente au sein de la société n'est ni plus ni moins que la reconnaissance de la confiance témoignée par le plus grand nombre au désintéressement. La

906 *EL*, IV, 5, p. 267
907 *EL*, V, 8, p. 284
908 *Ibid.*, p. 285

société juste passe dans ce cas typique par la garantie de privilèges pour quelques-uns de ses membres. Il est bien question de lois politiques distinctives dont la justification est le respect du bien commun.

Le respect du bien commun pourrait-il prendre le pas sur l'unité du peuple ? A une hypothétique question de ce type, Rousseau interroge à nouveau : « parce qu'un gentilhomme aura peu ou point de terre, cesse-t-il pour cela d'être libre et noble, et sa pauvreté seule est-elle un crime assez grave pour lui faire perdre son droit de citoyen ? »[909]. La citoyenneté, nous l'avons vu, est liée intrinsèquement à l'unité du peuple, elle s'exerce comme pouvoir commun. Que la souveraineté soit inaliénable signifie entre autres que ce « qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même », Rousseau ajoute que « le pouvoir peut bien se transmettre, mais non sa volonté »[910]. Qu'une partie du peuple se distingue, que les institutions politiques entérinent cette distinction et alors les aristocrates se détachent du corps politique et ne représentent plus qu'eux-mêmes. Ainsi le cens n'est jamais que la traduction de la transmission du pouvoir en lieu et place d'une participation de tout le corps politique. Il n'est pas de partie du souverain qui édicterait la loi car cela reviendrait à instituer des lois essentiellement privées « car la volonté particulière tend par sa nature aux préférences »[911]. En d'autres termes, si tous les citoyens ne disposent pas du même pouvoir, ce sont des volontés particulières qui font les lois ; la volonté générale n'est plus vraiment interrogée lorsque des sociétés particulières se forment. Il s'agit, nous l'avons vu, des limites constitutives du pacte social ; la pluralité n'est pas pure multiplicité.

Il n'est pas de techniques électorales qui puissent désigner durablement des élus sans dissoudre complètement l'unité d'un peuple. En effet, par la constitution d'une classe de privilégiés disparaît toute possibilité de créer un peuple uni de citoyens. La captation du pouvoir électoral par quelques-uns, même bien intentionnés, entrave une délibération effective de tous les citoyens et le pouvoir ainsi confié, pour Rousseau il est plus pertinent de dire confisqué, ne peut plus garantir que chaque citoyen sera écouté en tant que membre du corps politique. « La seconde relation est celle des membres entre eux ou avec le corps entier, et ce rapport doit être au premier égard aussi petit et au second aussi grand qu'il est possible ; en sorte que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la

909 *Considérations sur le gouvernement de Pologn*e, X, p. 1002
910 *CS*, II, I, p. 368
911 *Ibid.*,

cité »[912]. Le cens représente un écart important institué par la loi entre les hommes de la cité et par conséquent ne permet plus ce rapport équilibré entre les hommes qui découle de leur participation à l'ordre politique. Une voix étouffée sera le premier moment de la négation d'un droit politique, et ce sera le corps lui-même qui en subira les conséquences, « c'est ainsi que la force résistante augmentant sans cesse, l'autorité souveraine s'évanouit à la fin »[913]. Le cens, fausse distinction, rompt l'égalité car il ne peut que reconduire indéfiniment les lois privées. Rousseau critique la transmission des droits comme la science de certains particuliers parce qu'elles empêchent l'exercice commun des responsabilités politiques. Les suffrages, même s'ils ne peuvent de fait être tous prononcés, doivent l'être en droit : ainsi une déclaration commune peut déterminer les droits et les devoirs généralement applicables dans un pays ou alors il faut comprendre que « du silence universel on doit présumer le consentement du peuple »[914].

L'assemblée n'est pas exclusive de talents, mais elle s'autoconstitue par l'union de tous ses membres car « à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus »[915]. Cette formule radicale vaut surtout pour un État idéal à la manière des cités antiques, Rousseau modère tout de même son approche pour un grand État moderne comme la Pologne. Les individus sont unis par l'objet de leur présence, tiennent leurs prérogatives de leurs devoirs ; la circularité des droits et des devoirs légitime une participation de chacun à la puissance publique. La déclaration de la volonté générale rappelle que les citoyens sont les bénéficiaires de l'intérêt commun, c'est-à-dire que « le droit et la liberté sont toutes choses ». Ils recouvrent une autonomie politique parce qu'ils acquièrent chacun de leur côté le pouvoir de se prononcer sur les règles politiques, « car rien ne répondrait de leurs engagements s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité »[916]. Si chez Rousseau chaque citoyen est un individu politiquement actif, le sens de son action est collectif, nous comprenons pourquoi le peuple ne doit pas être gêné. Le peuple est libre d'exprimer toute sa puissance, son efficacité ne se découvrira que dans le dépôt de la volonté générale, à travers cet acte de souveraineté que l'on nomme loi. D'un point de vue que l'on pourrait qualifier de métaphysique, la représentation pour Rousseau est un frein à l'exercice de la pure puissance, d'un point de vue politique les représentants empêchent les citoyens d'êtes actifs, en mesure de décider pour eux-mêmes, et diminuent par conséquent l'autorité du souverain.

912 *CS*, II, XII, p. 394
913 *Ibid.*, III, XIV, p. 428
914 *CS*, II, I, p. 369
915 *Ibid.*, III, XV, p. 431
916 *CS,* I, VII, p. 363

2.2.3.2 La loi selon Rousseau

Puisque par le pacte social il est possible d'accorder les volontés particulières, alors la volonté générale peut se déclarer et guider en retour aussi bien le jugement que les actions des hommes. La volonté générale culmine au sommet d'une conversion en puissance des intérêts particuliers vers l'intérêt commun ; le pacte social se forme car « chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres »[917]. Il faut ici distinguer la volonté générale de son dépôt, l'une existe malgré des volontés particulières qui peuvent être contradictoires, l'autre impose à chacun de suivre ce qui est le résultat d'une délibération commune. En douterions-nous ? Rousseau prévient de l'importance de cette adhésion de principe pour que les lois aient pleine autorité sur tous les membres du corps social en affirmant que l'on « doit prouver qu'il est convenable à des hommes, et qu'il n'a rien de contraire aux lois naturelles »[918].

Nous avons suivi la constitution de la volonté générale et vu qu'elle procédait d'un mouvement nécessaire. « L'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers »[919], le souverain est par cette solide réunion des volontés particulières le fondement d'un engagement durable dans lequel les individus s'assujettissent à l'État légitime. L'artifice politique devient indispensable quand l'engagement réciproque est considéré comme une loi aussi inviolable que la loi de la nature. L'intérêt commun est bien celui qui naît à travers un engagement de non agression et un respect de la liberté généralisé.

La rationalisation des intérêts particuliers produit l'intérêt commun et déclenche la déclaration de la volonté générale. Objet de cette dernière, la loi constitue le premier moment où les décisions conçues avec la participation de tous les membres du corps politique définissent le champ d'application des différentes règles mais aussi la concrétisation de la liberté des citoyens. Et si l'on a pu montrer l'existence d'une filiation entre Bodin et Rousseau sur le lien intrinsèque entre souveraineté et sujétion des citoyens, il est surtout remarquable que la loi est chez Rousseau générale et surtout l'œuvre des citoyens eux-mêmes[920]. Or la différence est capitale car la liberté des individus ne s'apprécie pas de la même manière quand le roi impose sa loi et lorsque ce sont les citoyens qui acquiescent à la leur. Le dépôt de la volonté générale forme lui-même un corps juridique qui signale que les citoyens sont suffisamment éclairés pour que des textes représentent leur volonté de partager l'espace politique. La loi renvoie aux citoyens l'image, formée par la

917 *CS*, I, VI, p. 360-361
918 *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième lettre, p. 807
919 *CS*, I, VII, p. 362
920 O. Beaud, *op. cit.*, IV, p. 110-112

Raison, de leur volonté de suivre les mêmes prescriptions. Il n'est rien de naturel dans les affaires politiques des hommes, il faut au contraire « remonter et serrer le ressort à mesure qu'il cède, autrement l'État qu'il soutient tomberait en ruine »[921]. Cette considération sur le gouvernement s'applique parfaitement au corps juridique qui forme un tout légitime mais toujours menacé de dissolution. Le corps juridique témoigne par l'unité des lois adoptées de la force de la volonté générale comme du bien-être des citoyens. « La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres »[922]. Il n'est plus l'heure d'appréhender seulement les manières toujours susceptibles d'interprétations mais de juger l'ensemble des actes en fonction de leur conformité à la loi.

La normativité des actions est fondée sur l'accord profond trouvé entre l'entendement individuel et collectif avec la volonté générale. Bien sûr la normativité n'est pas une stricte soumission à l'ordre public car la volonté générale n'est ni définitive ni universelle. « La loi de l'ordre public dans les assemblées n'est pas tant d'y maintenir la volonté générale que de faire qu'elle soit toujours interrogée et qu'elle réponde toujours »[923]. La volonté existe sans toutefois se manifester d'elle-même, son expression doit être recherchée et le dépôt de la loi doit donc être une question préalablement adressée à chaque citoyen. Et si la volonté générale arrête qu'une loi précédente doit être abrogée, seul son pouvoir apprécié ici et maintenant fonde son dépôt. Et prenant à témoin le corps politique, Rousseau s'interroge : « si l'ordre établi est mauvais, pourquoi pendrait-on pour fondamentales des lois qui l'empêchent d'être bon ? D'ailleurs, en tout état de cause, le peuple a toujours le pouvoir de changer ses lois, même les meilleures ; car s'il plaît à un homme de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher ? »[924].

Le dépôt de la loi ne vaut que pour une question et pendant un temps que seul le corps politique concerné peut apprécier ; une fois sollicités sur la pertinence de la loi dans un domaine spécifique, les actes citoyens ont trouvé leur juste orientation. L'unité du corpus juridique, la constance de la volonté générale poursuivent la réalisation du bien commun. La volonté générale déjà découverte sert de repère aux volontés particulières, les citoyens ne peuvent ignorer volontairement ce sur quoi ils s'accordent. La norme politique exprime une position rationnelle que tous les citoyens ont intérêt à suivre et laisse les volontés particulières à leur responsabilité politique. Comment la loi est-elle entendue par les sujets, défendue par les citoyens ?

921 *CS*, III, X, p. 422-423
922 *Ibid.*, IV, II, p. 440
923 *CS*, IV, I, p. 438
924 *Manuscrit de Genève*, II, V, p. 330

Le pacte social recouvre sans jamais la faire disparaître la loi de la nature. Si la hiérarchie doit être rappelée car la loi doit nécessairement dominer l'homme[925], elle échoue à le changer si ce dernier n'a pas appris à l'aimer. Loin de briser les habitudes de vie des hommes, la loi reconduit et oriente les pratiques sociales vers l'unité du pays puisque là où « les mœurs sont une partie intégrante de la constitution de l'État, les lois sont toujours plus tournées à maintenir les coutumes qu'à punir ou récompenser »[926]. La règle est rationnelle car elle rend publiques les modalités de la vie en commun. Bien entendu, la vertu devrait pourvoir à cet objectif hautement politique mais les sociétés modernes ne présentent plus les mêmes caractéristiques que la république romaine ou la fameuse Sparte[927]. Aussi la loi définit la nature des actions bonnes ou mauvaises pour la société et non seulement en soi. Il n'est pas seulement utile d'interdire, il est impératif que les citoyens comprennent comment bien agir afin de respecter leur engagement. Nous avons vu que le citoyen était l'homme qui avait découvert en lui la possibilité d'exprimer l'intérêt commun, tout comme il est informé par la volonté générale de ce qui est proprement particulier dans sa volonté. Sa conscience identifie ce qu'il doit et ne peut faire. Entendons ici que les hommes peuvent mal agir, toutefois les citoyens sont éclairés par leur conscience sur la moralité de leurs actions et la volonté générale vient confirmer l'ordre politique à suivre. La loi confirme cette capacité des citoyens et elle a pour fonction principale de rappeler non de faire connaître. Les citoyens obéissent à la loi parce que cette dernière redit, mais avec toute la force d'une formule générale, ce qu'ils savent déjà. Les mœurs les ont déjà formés à vivre en société, les parents ou les maîtres les ont déjà guidés afin qu'ils se reconnaissent dans les institutions de leur pays[928].

La préparation des citoyens devrait éviter la répétition juridique. La loi pourrait presque passer pour un scandale dans une véritable république, ce régime où les hommes sont soumis à l'État par amour de la règle. « J'appelle donc République tout État régi par les lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est en quelque sorte »[929]. En effet pourquoi dire publiquement et avec une forme de menace ce qui est su de tous parfois depuis longtemps ? Rousseau ne critique pas la loi ou son éventuelle faiblesse intrinsèque, il en affirme la solennité. Les règles de la vie en société sont connues de tous les citoyens et appliquées sans sourciller en tant que sujets. Il n'en demeure pas moins que les règles sont affichées parce qu'elles dominent rationnellement des pratiques qui par

925 *Émile*, II, p. 311
926 *Fragments politiques*, XVI, 7, p. 556
927 *Ibid.*, III, 6-7, p. 483
928 *Émile*, p. 311
929 *CS*, II, VI, p. 379-380

leur efficacité même n'éclairent plus les citoyens quant à leur finalité. La loi arraisonne les citoyens avant et après qu'ils aient agi et les ramène dans le sens de la vie en société. La loi *intime* publiquement aux citoyens leur place dans l'ensemble politique qu'ils n'ont pas intérêt à quitter, elle rend les hommes *meilleurs* parce que « la méchanceté n'est au fond qu'une opposition de la volonté particulière à la volonté publique »[930]. Grâce à la norme juridique, les citoyens retrouvent l'ordre que la force des habitudes, mêmes vertueuses, pourrait dissimuler.
Puisqu'un « État bien gouverné a besoin de très peu de lois »[931], l'augmentation nécessairement irraisonnée des lois diminue d'autant leur autorité. « Plus vous multipliez les lois, plus vous les rendez méprisables »[932], elles doivent rappeler rarement à l'ordre car les mœurs se répètent sans autre aide. Cependant, l'autorité des lois tient à leur solennité, autrement dit au caractère exceptionnel de cette forme de contrainte. Les citoyens forment le peuple qui s'organise autour de valeurs communes et suit des règles de vie vertueuses, au sens politique. Le gouvernement s'appuie sur quelques lois pour rappeler à l'ordre les membres du corps politique qui pourraient être abusés par leur intérêt particulier, forcément divergent. Chez Rousseau, la normalisation des actions citoyennes est accompagnée de diverses modalités pour accorder les affects des hommes.
La loi institue un peuple, c'est-à-dire le caractérise comme un groupe humain différent des autres nations notamment par un savant dosage de contrainte et d'incitation. Dans une république rien n'empêche d'organiser une éducation publique pour tous les citoyens qui ont à suivre les mœurs et à comprendre profondément les lois de leur pays. « L'éducation nationale n'appartient qu'aux hommes libres ; il n'y a qu'eux qui aient une existence commune et qui soient vraiment liés par la loi »[933]. Le champ de la norme est bien général et non universel car il contribue à définir les citoyens qui partagent les mêmes mœurs et obéissent aux mêmes règles rationnelles (lois) ou traditionnelles (rites) comme des membres exclusifs d'une même communauté. Pour qu'un peuple puisse être institué, la loi comme les mœurs doivent former un tout cohérent : ainsi la raison façonne l'unité du corps politique.

Si les mœurs font un peuple sans qu'il s'en aperçoive, il n'en est pas de même avec les lois qu'impose un législateur. Pour effectuer un rassemblement véritable, il faut que tous les membres soient irrésistiblement attirés les uns et les autres et non les uns par les autres selon des affinités inexplicables. Aussi le législateur doit bien connaître les mœurs des hommes pour

930 *Fragments politiques*, 7, p. 483
931 *CS*, IV, I, p. 437
932 *DEP*, p. 253
933 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, p. 966

proposer des lois qui ne conviendront qu'à ce peuple-ci. Comment s'assurer de cette correspondance ? Par le suffrage lui-même : en effet, gardons à l'esprit qu'« il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale, qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple »[934]. Le peuple reçoit ses lois et donne son consentement alors qu'il suit des mœurs ou les rend caduques mais sans opérer un tel choix.

La loi exprime cette raison agissante qui assemble les citoyens grâce à un ton impérieux et juste, elle forme le premier rapport politique et conditionne le second, c'est-à-dire les relations entre les citoyens[935]. Les actions sont strictement désignées comme des modèles ou des anti-modèles et les sujets sont conduits à se conformer à des prescriptions généralement justes. Les citoyens respectent des règles qui répètent clairement la finalité du corps politique et ils obéissent aux injonctions aussi bien parce qu'ils aiment le but de leur association que parce qu'ils comprennent les termes de la loi. Bien évidemment, il est difficile d'instituer un peuple mais dans un cas de figure idéal, le peuple devrait « goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État »[936]. La volonté générale confirme l'union des individus dans le corps politique en épousant les mœurs et les citoyens reconnaissent en suivant la légitimité de l'ordre politique. Les citoyens veulent comprendre la loi, au sens de la passivité de l'individu dans le contrat social, c'est-à-dire l'aimer, et ils veulent en suivre les recommandations en tant que sujets. Comment admettre cette transformation des individus et reconnaître que la règle tourne à leur avantage ?

Rousseau a recours au langage de la métaphysique pour expliquer ce que nous pourrions prendre pour un phénomène de conversion des individus. La loi est décrite comme « la plus sublime de toutes les institutions ou plutôt [par] une inspiration céleste, qui apprit à l'homme à imiter ici-bas les décrets immuables de la divinité »[937]. L'essence de la loi reste mystérieuse quand il faut faire la description de son pouvoir sur les hommes. Rousseau attire l'attention sur la différence de nature entre la loi politique et la nécessité de l'état de nature. Si la puissance de l'une est difficile à appréhender en termes analytiques, elle est aisément intelligible pour les sujets qui lui obéissent alors que la loi de la nature est absconse et n'est suivie que parce qu'elle répond aux besoins élémentaires des hommes indépendants. Dépôt de la volonté générale, la loi impose

934 *CS*, II, VII, p. 383
935 *CS*, II, VI, p. 379
936 *CS*, II, VII, p. 383
937 *DEP*, p. 248

d'emblée sa légitimité aux citoyens, même si l'amour qu'ils lui portent tient davantage à un apprentissage dirigé qu'à l'attractivité des normes. La loi est le résultat d'un engagement et représente ce que les hommes sont capables de vouloir.

Toutefois, le mystère évoqué n'est qu'apparent, il tient à la fascination que les hommes éprouvent naturellement vis-à-vis de la force. Les penseurs de la souveraineté qui privilégient la toute-puissance des besoins matériels ne font guère mieux. Ainsi de Hobbes, Rousseau résume la conception dominatrice de l'ordre politique ; les hommes de violents sont devenus inégaux. En quoi sommes-nous concernés par cette proposition ? Car le passage d'un schème à l'autre « change à l'instant tout l'état de la question »[938]. Or, c'est justement ce que montre, et non ce que dissimule, l'argument métaphysique de Rousseau mais dans un but tout autre. Si mystère il y a, il réside dans cette question du destin des hommes capables de liberté. Comment peuvent-ils se détourner de ce principe rare ? Comment peuvent-ils au contraire en reconnaître l'injonction précieuse ?

Toutes les sociétés ne sont pas en mesure de se constituer autour du principe de liberté. Les faits sont du côté des penseurs des besoins et de la sûreté. En effet, il suffit que soit ôtée la « convention publique, à l'instant l'État est détruit sans la moindre altération dans tout ce qui le compose ; et jamais toutes les conventions des hommes ne sauraient rien changer dans le physique des choses »[939]. Mais Rousseau s'intéresse, lui, à la question du droit. Et de ce côté, de grands législateurs sont parvenus à dépasser dans les faits un ordre qui paraît naturel. Et il est vrai qu'ils se sont inspirés des principes religieux pour inscrire dans les cœurs l'amour des nouvelles lois et finalement ordonner la société par un droit nouveau.

Le modèle de la constitution d'une société politique ne se trouve pas dans la nature, mais au-delà de la nature. L'ordre politique *doit* se conformer à un ordre aussi droit qu'il est possible de le concevoir, aussi durable qu'il est possible de le croire. « Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque »[940]. Aussi il peut y avoir une référence métaphysique dans un discours de législateur, mais seul l'engagement mutuel instaure la liberté et la justice dans une société. Et ce qui serait alors commun aux deux ordres serait un préambule raisonné : « la première des lois est de respecter les lois »[941]. La loi dicte les commandements que les sujets de la société juste ont à poursuivre pour faire perdurer l'égalité entre eux et demeurer des citoyens libres, il leur

938 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, *L'État de guerre*, OC III, p. 601
939 *Ibid.*, p. 608
940 *CS*, II, VI, p. 378
941 *DEP*, p. 249

appartient de bien agir en obéissant à la loi. La société fondée en droit fait de la loi le lieu du juste équilibre entre « les préceptes de la Raison publique » et les maximes de jugement propre de chaque citoyen. Le sujet est pour Rousseau l'être politique sans contradiction, et c'est cela qui assure sa liberté et renouvelle sa confiance dans la loi[942].

2.2.3.3 L'ordre civil

L'obligation d'agir droitement est fondée en droit, il n'est aucunement question de fortune pour un citoyen qui doit contrôler ses actes. La loi doit renseigner le citoyen comme l'éducateur enseigne que « l'homme est fort quand il se contente de ce qu'il est, il est faible quand il veut s'élever au dessus de l'humanité », c'est à la loi que revient l'impératif de fixer le rapport dans lequel chaque individu trouve son ordre[943].

L'impératif juridique est légitime car la volonté générale dans son expression prend acte des limites individuelles des citoyens et pose les règles de la liberté civile. C'est bien parce que l'ordre civil découle de la volonté générale qu'il met en œuvre, pratiquement, les règles de la vie politique ; les sujets présentent cet état de « résignation factice » qui les pousse à suivre sans délai les prescriptions générales de la société. L'individu considéré comme membre du corps politique ne peut s'en désolidariser sous n'importe quel prétexte ; ses actions ne peuvent contrarier l'ordre qui garantit liberté et égalité aux autres membres. Aussi les actions sont contenues par la loi aux fins de conservation de l'ordre public. « J'y consens d'autant plus volontiers que je vois point comment ma modération pourrait m'en garantir »[944]. Les sujets sont avertis de leur appartenance à la société et l'assument parce qu'ils reconnaissent que l'ordre civil et l'ordre public définissent une ligne de partage entre les actes légitimes et ceux qui ne le sont pas. Par exemple, commettre un acte irrespectueux vis-à-vis de la loi revient à nier la liberté des autres membres de la société comme la sienne propre. C'est pourquoi, la sanction suit l'acte irrespectueux. La loi est légitime lorsqu'elle prévoit de sanctionner un acte d'incivilité dès que la liberté de tous est en cause. Chaque acte doit avoir une sanction correspondante comme tout acte n'est intelligible dans la sphère politique qu'à condition d'être réciproque. Il est aussi juste d'attendre que les droits soient les mêmes pour tous les citoyens qu'il est légitime que les sanctions soient attachées aux actes destructeurs de liberté[945]. La brutalité de l'ordre civil, dans ce cas précis, a pour pendant dans l'état de nature la domination d'un être, ou du corps social déjà

942 *DEP*, p. 248
943 *Émile*, II, p. 305
944 *Manuscrit de Genève*, I, 2, p. 285
945 J-F. Spitz, *La liberté politique*, p. 408-409

constitué, exercée sur un individu plus faible ou dont l'appétit est inconséquent[946]. « L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine », aussi l'ordre civil est pour Rousseau strict car juste et son fondement marqué au plus profond par l'amour de soi[947]. Il n'est pas de hiatus entre la liberté civile, réelle, des citoyens et la sanction de leurs actes illégitimes, pas plus qu'il n'y en a entre l'indépendance des individus et leur soumission aux lois de la nécessité dans l'état de nature. La correspondance entre état civil et état de nature permet de vérifier chez Rousseau que « la liberté civile qui est limitée par la volonté générale » est telle que la liberté dans l'ordre de la nature[948]. Il n'y a pas d'exception car le citoyen ne saurait s'abstraire de son ordre légitime pas plus que ne le peut l'homme de l'état de nature.

Dans le cas de l'acte irrespectueux, la sanction est posée par la loi comme le témoignage d'une exigence de liberté. Les citoyens qui se sont révélés dans le corps politique comme des membres actifs acceptent les limites de leurs actes comme des éléments leur donnant tout leur sens. La limite est tout autant la reconnaissance de la capacité à agir du citoyen que l'attention portée à ses conséquences. Il n'y a pas d'acte neutre, chacun d'eux a des effets sur le corps politique. Tous les citoyens ou quelques-uns peuvent être affectés par l'action d'un des leurs, aussi le préjudice subi est identifié comme la conséquence de l'acte considéré : la sanction est la réponse du corps à l'agression dont il fait l'objet[949]. Cette dernière doit d'autant plus être nécessaire qu'il en va de l'équilibre général du corps, de la liberté de ses membres. L'impunité serait la marque de l'impuissance du corps à se conserver. Un manquement puis d'autres encore constitueraient un désordre propre à désorganiser les relations entre les citoyens. Chacun perdrait confiance dans la réciprocité des engagements et ne verrait plus dans la loi qu'un interdit insupportable pour l'expression de ses droits ; l'association de la justice et de la liberté ne serait qu'apparente pour mieux justifier une licence nuisible à la société, « il y a mille cas où c'est un acte de justice de nuire à son prochain, au lieu que toute action juste a nécessairement pour règle la plus grande utilité commune »[950]. Or le corps politique exprime la puissance de vouloir vivre selon les mêmes règles ; la sanction des actes irrespectueux de la loi est la nécessaire limite que doit imposer une société à ses membres. Puisque les hommes veulent être libres et que leur dépravation les en empêche, il appartient à la loi de les retenir dans cet acte de passivité pour les conduire à suivre des prescriptions justes[951]. C'est pourquoi l'engagement réciproque légitime des

946 *DEP,* p. 249
947 *Émile*, IV, note, p. 523
948 *CS*, I, VIII, p. 365
949 *Émile*, V, p. 841
950 *Manuscrit de Genève*, I, IV, p. 330
951 *Émile*, IV, p. 585-586

lois qui, dans une autre législation, seraient absurdes et tyranniques. L'impunité et le désordre sont inadmissibles pour des citoyens qui veulent jouir de leur liberté et la loi ne fait que rappeler les termes de ce respect non négociable.

Pour s'assurer la paix civile il convient de respecter l'égalité, c'est pour cette raison que les individus ont intérêt à se conformer aux dispositions législatives. Les différences matérielles peuvent être alors quasi nivelées par le droit. Cependant, s'il faut aimer la loi il est également nécessaire que certains membres du souverain appliquent la règle à toute la société. L'égalisation est contraignante et délicate car tous les citoyens ne disposent pas des mêmes ressources pour vivre en société. L'opération d'égalisation et de vérification des droits génère un organe distinct du souverain. La fonction exécutive dérive de la fonction législative sans pour autant s'en différencier par sa nature. L'organe chargé de l'application de la loi et des corrections à apporter est une émanation du souverain, pour cette raison il ne peut créer d'avantages personnels à ses magistrats.

Alors que Rousseau a critiqué le dispositif représentatif de Montesquieu, il accorde au gouvernement un statut qui pourrait paraître surprenant. « C'est un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique »[952]. La correspondance figure la conservation du rapport d'identité qui unit les sujets, citoyens dans leur position de soumission à la loi, au souverain, réunion des mêmes individus dans la position active de création des normes politiques. Le gouvernement est issu de cette relation et formule des règles qui doivent traduire avec justesse ce qui a fait l'objet d'un acte politique général. Cet organe républicain par lequel la loi est rendue effective doit conserver le caractère explicite du commandement en le particularisant. Quand le législateur élabore un corpus juridique général, le gouvernement se soucie d'en rendre les dispositions intelligibles et cohérentes pour toutes les situations particulières. Cette distinction ne vaut pas dissociation puisque le gouvernement est parfaitement soumis au souverain, il n'existe aucun écart qui puisse permettre de penser que l'un agisse sans l'autre. Et la première erreur en matière de droit politique est « d'avoir pris pour des parties de cette autorité ce qui n'en était que des émanations »[953]. Si le gouvernement *est* le souverain pris en un autre sens, il n'est aucune raison de fonder une action concertée de deux autorités par un contrat, quelles que soient ses qualités.

952 *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième lettre, p. 808
953 *CS*, II, II, p. 370

Toutefois, on ne peut que relever avec Rousseau une difficulté d'importance : les magistrats détiennent un pouvoir exorbitant puisqu'ils peuvent exiger de certains concitoyens ce que ceux-là ne peuvent leur demander. Dès lors l'application de la loi permet au gouvernement ce qu'il interdit au plus grand nombre, prescrire sans suivre soi-même ce commandement et donc agir sans suivre le principe de réciprocité. « Or c'est proprement ce droit, indispensable pour faire vivre et mouvoir le corps politique, que le souverain donne au prince en instituant le gouvernement »[954]. Nous savons que l'égalité et la liberté s'entendent comme un engagement réciproque, nous constatons que le gouvernement se comprend comme une fonction coercitive car chargée d'une action unilatérale.

Cependant, les magistrats sont bien autorisés à contraindre les actions de certains sujets car le souverain légitime toutes les mesures propres à réaliser l'égalité qui libère finalement les individus en société. Si les magistrats ne se distinguent pas par leur volonté particulière, ce serait sinon le début de la tyrannie, leur fonction de mise en œuvre des décrets vise la particularisation de la volonté générale. C'est bien l'objet, à savoir le respect des lois par les sujets, qui rend la tâche des magistrats si distincte de l'action du souverain.

Le régime juste assure ses sujets d'une police mesurée. Le corpus législatif définit les règles qui s'appliquent à tous les membres de la société, le propos est général et ne s'appesantit pas sur les situations particulières de ses membres. En cela la loi est juste ; la même pour tous. Les agents chargés de la police ne sont pas libérés de leur engagement vis-à-vis de la société car leurs actes dépendent de la loi. En revanche, ils sont autorisés à interpeller les sujets car ils ont pour fonction de vérifier que les particuliers suivent les prescriptions légales.

Rousseau présente une autre formule de *séparation* des pouvoirs avec les deux formes de puissance exercées par le souverain et le gouvernement. Il relève une différence de nature entre pouvoirs législatif et exécutif, « ce dernier n'étant pas de l'essence de l'autre » et dissocie le gouvernement au nom d'une nécessaire organisation fonctionnelle[955]. La particularisation induite par la soumission aux lois implique l'autonomisation d'une partie du corps politique. Toutefois, « il n'y a qu'un contrat dans l'État, c'est celui de l'association »[956].

Rousseau reconnaît la possible dégénérescence du régime républicain dans le cas où le gouvernement, par souci d'efficacité, supplante le souverain. L'ordre donné devient premier par rapport à l'unité du corps politique. La police peut alors se transformer en domination et exagérer encore « l'état de préférence » des magistrats. « Tout les favorise dans ce projet. Ils se servent

954 *CS*, III, XVI, p. 432
955 *Ibid.*,
956 *Ibid.*, p. 433

des droits qu'ils ont pour usurper sans risque ceux qu'ils n'ont pas »[957]. Ce n'est plus alors une république, c'en est alors fini de la liberté et de l'égalité des citoyens. Les meilleurs des citoyens ne doivent-ils pas incarner la soumission la plus excellente ? Les magistrats ne doivent-ils pas montrer que leur mission est déjà une reconnaissance de leurs talents particuliers ?

Il importe au plus haut point que les magistrats soient exemplaires si l'on se souvient que le contrat social rejoue l'institution du peuple. Si les vices sont consubstantiels à l'homme socialisé, il est impératif que le gouvernement contribue à sa transformation. On a retenu par souci de simplification que Rousseau établissait un lien de cause à effet entre la socialisation et la dépravation alors qu'il a signalé sans ambiguïté que c'est bien le gouvernement qui dévoyait l'homme[958]. En conséquence, le projet moral de rendre les hommes vertueux passe par l'établissement d'un gouvernement politique juste[959]. Et le projet politique passe par les modalités juridiques et morales que l'exécutif impose, l'exercice de la volonté propre du gouvernement provoque ou non l'entretien de la volonté générale.

Les magistrats ont pour devoir d'instituer le peuple et de corriger certains penchants par de bonnes lois qu'il convient surtout de bien appliquer. Et si les citoyens sont devenus libres et égaux, cela signifie qu'ils ont trouvé leur place[960]. Pour ce faire il est nécessaire de dégager les règles que doivent suivre les magistrats pour assurer l'existence et le maintien du meilleur régime.

Ceux qui pourront participer au gouvernement ne seront certainement pas ceux qui le réclameront, au nom de leurs qualités et de la force de leur volonté particulière. Cela ne serait qu'une manifestation d'amour-propre de nature à troubler, voire dissoudre le corps politique. «Ainsi le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entraider mutuellement, et les mêmes hommes doivent chercher à réunir sous ce double rapport tous les avantages qui en dépendent »[961]. Il ne faut pas confondre la volonté individuelle d'un membre du souverain qui, détachée, doit participer à l'application de la loi, et la volonté particulière, contraire à la volonté générale d'un citoyen, qui ne cherchera qu'à se faire valoir. Le magistrat doit manifester de manière exemplaire l'union des volontés. Ce citoyen doit être celui dont la volonté est droite parce que conforme à la volonté générale alors que celui qui est

957 *Lettres écrites de la Montagne*, Neuvième lettre, p. 892
958 *Préface du Narcisse*, OC II, p. 969
959 *Confessions*, OC I, p. 404-405
960 *Émile*, V, p. 815-817
961 *CS*, I, VII, p. 363

traversé de contradictions ne peut représenter pour le corps politique un bon moyen pour le conserver. Celui qui n'a pas assimilé la préférence qu'il doit à la volonté générale finira un jour ou l'autre par perdre la confiance des citoyens.

L'union du corps politique demeure fragile car les tensions sont toujours à l'œuvre en son sein, il n'est pas question de se départir d'un membre sauf si ce dernier menace le tout. C'est alors le peuple qui fait office de critérium de justice ; en effet le pouvoir exécutif provient du souverain et son détachement ne tient que dans la mesure où le peuple acquiesce aux décrets et ne peut contester la probité de ses magistrats. Ainsi à Genève, « ils sont les seuls magistrats qui jurent cela dans cette assemblée, parce qu'ils sont les seuls à qui ce droit soit conféré par le souverain »[962]. La convention qu'est le contrat social rejettera donc a priori les citoyens qui prétendront être magistrat sans avoir fait la preuve de leur amour de la liberté et de leur sens de la justice.

Le meilleur des citoyens est celui qui incarne l'amour de la liberté et reconnaît l'autorité de la loi. Ce membre du souverain illustre son amour de la liberté en assurant l'égalité entre les autres membres du souverain au moyen de la loi. Si l'individu se reconnaît en tant que sujet obéissant à la loi, le magistrat montre l'exemple en garantissant que la loi conservera sa portée générale et égalitaire. Il ne fait pas de doute que les magistrats doivent être « éclairés et capables », mais il sont surtout distingués en tant que garants d'un ordre égalitaire[963]. En participant à l'exécution des lois, les magistrats démontrent qu'ils savent utiliser leur appétit propre et servir avant tout la loi. L'exemplarité est scrutée par le grand nombre et saluée comme telle par l'ensemble des citoyens même si les critères du bon régime politique demeurent les fondements du souverain, liberté et égalité.

On notera qu'il revient encore aux meilleurs d'organiser la vie politique et on peut s'étonner que ces derniers ne demeurent pas toujours en poste. Rousseau a bien relevé que « le meilleur des gouvernements est l'aristocratique »[964]. Pourquoi les meilleurs ne pourraient-ils pas conserver l'instrument qui favorise l'accès au bonheur pour tous ? Le gouvernement de la société par ses meilleurs éléments est-il frappé par une tare irrécupérable ? Existe-t-il une contradiction insupportable entre la conservation du pouvoir politique par quelques-uns et l'intérêt du plus grand nombre ?

962 *Lettres écrites de la Montagne*, Septième lettre, p. 817
963 *CS*, III, VI, p. 410
964 *Ibid*, Sixième lettre, p. 809

2.3 L'intérêt général selon les différents régimes politiques

2.3.1 Quelques régimes politiques et leur détermination de l'intérêt général

2.3.1.1 L'aristocratie ou le régime dominant au XVIIIe siècle

L'exercice du pouvoir est le rôle du gouvernement et la bonne constitution revient à équilibrer « l'autorité par la force », c'est-à-dire limiter la tendance à l'usurpation ou la dégénérescence du corps politique. Dans cette dynamique il appartient à cet agent propre, le gouvernement, de faire perdurer le lien entre la volonté générale et les actes particuliers[965].
D'autres que Rousseau ont remarqué que le nom importe moins que la réalité de l'action. Or si l'on admet que le pouvoir exécutif est par définition comme dans les faits difficilement contrôlable par un autre pouvoir, il est d'autant plus crucial d'identifier ceux qui auront la charge de servir les intérêts du plus grand nombre[966]. Montesquieu précise que les mieux préparés et les plus efficaces citoyens sont ceux qui n'ont ni les mêmes intérêts ni les mêmes passions que le peuple[967]. Parce qu'ils forment une partie détachée du peuple, la noblesse et plus particulièrement la noblesse de robe, peut observer et prescrire au peuple ce qui est bon pour lui, « toutes ces choses ont nécessairement contribué à la grandeur de ce royaume. Et si, depuis deux ou trois siècles, il a augmenté sans cesse sa puissance, il faut attribuer cela à la bonté des lois, non à à la fortune, qui n'a pas ces sortes de constance »[968]. La noblesse, surtout d'épée, peut se sacrifier pour l'honneur, mais comme le clergé, les seigneurs, ces pouvoirs intermédiaires peuvent aussi perdre de vue l'intérêt commun car ils auront tendance à réprimer les autres citoyens plutôt qu'à se corriger. Et s'ils sont tout de même en mesure de ne pas se diviser, rien ne garantit que la conservation de leur ordre permettra aux autres citoyens de bien vivre. En effet, c'est encore la modération des lois qui permettra de justifier le rapport de classes, « le gouvernement aristocratique a par lui-même une certaine force que la démocratie n'a pas. Les nobles forment un corps qui, par sa prérogative et pour son intérêt particulier, réprime le peuple : il suffit des lois pour qu'à cet égard elles soient exécutées » [969]. Pour autant, c'est parce que leurs intérêts et leurs passions divergent du plus grand nombre que les nobles sont le mieux éclairés sur les principes à suivre pour diriger le peuple. L'unité du corps politique est pour Montesquieu un

965 *CS*, III, I, p. 396
966 Montesquieu, *EL*, XI, 6, p. 399
967 *Ibid.*, p. 404
968 *EL*, XX, 23, p. 599
969 *Ibid.*, III, 4, p. 254

objectif nécessaire mais ne justifie ni une réforme sociale ni une confusion des parties de ce corps. La vitalité d'une société est fonction des échanges qui l'animent, aussi il n'est pas concevable que les parties soient confondues au risque de faire disparaître toute possibilité de mouvement. « Le pouvoir intermédiaire subordonné le plus naturel est celui de la noblesse », aussi sa disparition annoncerait l'avènement du despotisme[970]. Les autres corps eux-mêmes doivent être ménagés, ainsi il serait souhaitable d'examiner la juridiction patrimoniale du clergé ou des seigneurs et de constater « jusqu'à quel point la constitution en peut être changée ». C'est à partir de la confusion entre les parties du corps politique qu'une seule force finirait par prendre l'ascendant sur un rassemblement devenu indistinct. Le despote ne déploierait que peu de puissance pour s'imposer vis-à-vis des différentes parties du corps au regard de leur inconsistance propre. Et puisqu'elles seraient incapables de se fédérer, une force unique pourrait brutalement contraindre le corps à se plier à la volonté d'un seul.

Pour Montesquieu, les nobles ne sont pas, par nature, les meilleurs citoyens mais ils se sont organisés depuis longtemps pour que leurs intérêts perdurent, c'est pourquoi ce « corps doit être héréditaire »[971]. Loin d'être un inconvénient, Montesquieu voit à travers cette stabilité une force d'appui pour un ordre politique où sont définis les différentes places et les rôles particuliers de chaque élément constitutif de la société. Si chacun défend ce qui lui est historiquement dû, alors il n'y a pas de place pour l'irruption d'un gouvernement tyrannique. La conservation des ordres sociaux est la condition nécessaire de la liberté politique. Les lois qui reprennent des dispositions déjà existantes ou des coutumes anciennes sont les plus justes car les plus respectueuses d'une vérité historique[972]. Les hommes ne se sont pas organisés d'une certaine manière en vain ! On pourrait néanmoins rétorquer à Montesquieu que la fixité d'un ordre social n'impose pas la justification des positions déjà existantes et donc leur légalisation.

La noblesse est la forme que la vertu politique, l'honneur, a pris au cours des différentes époques. Ainsi l'histoire a façonné une partie du corps politique aux fins de sa conservation et cette partie ne perdure que parce qu'elle répond à l'impérieuse nécessité de se distinguer d'autres corps politiques et de répondre aux contraintes naturelles. La noblesse est une partie du corps social qui a su se maintenir parce qu'elle représentait la partie la plus utile et la plus excellente du corps politique. « L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique ; il les lie par son action même ; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts

970 *EL*, II, 4, p. 247
971 *EL*, XI, 6, p. 401
972 *EL*, V, 7, p. 281-282

particuliers »[973]. Toutes les parties du corps politique sont mues par leur intérêt propre et chacune ne le justifie autrement que par l'honneur : c'est ainsi qu'un groupe s'est constitué par identification puis codification des comportements pour devenir ce que l'on nomme depuis noblesse. Enfin, cette partie est excellente pour le corps car elle se constitue comme un terme moyen entre les excès de la concentration du pouvoir et ceux de sa dissolution. A cet égard, son unité présente un repère pour la multitude des citoyens ou des hommes comme pour le parti d'un seul. Les intérêts sont clairement mesurés et l'État s'en accommode. Cet équilibre s'ajuste en fonction des mouvements qui animent la société et des décisions prises par les hauts magistrats. Ainsi la régulation des transmissions de richesses par la fiscalité est pour Montesquieu la marque d'un souci de justice comme de la vitalité du corps intermédiaire lui-même (capable de se régénérer malgré ou grâce à la ponction fiscale)[974].

Il est à noter que si les nobles peuvent former un corps uni, il leur faut un aiguillon pour les forcer à conserver leur utile fonction de pouvoir intermédiaire. Sans cette contrainte d'un pouvoir supérieur, les dissensions tendent à gâter cette forme d'harmonie politique. On le voit, l'unité politique n'est pas pour Montesquieu la raison d'être d'un conservatisme social mais celle d'un équilibre à surveiller entre différentes forces contradictoires. « Les Anglais, pour favoriser la liberté, ont ôté toutes les puissances intermédiaires qui formaient leur monarchies », aussi les lois comme les mœurs n'ont qu'une fin, la préservation de la liberté[975]. Une autre organisation sociale est possible et favorise par la libre concurrence entre ses membres la garantie de la liberté politique. Voltaire notait, toutefois, « il n'y a proprement que les pairs qui soient nobles en Angleterre dans la rigueur de la loi », la noblesse anglaise est affaire d'individus et non de familles, de mérite et non de naissance[976]. Montesquieu, connaissant bien les différentes conceptions de la dignité politique et l'histoire de cette partie de la société en France et en Angleterre, voulait surtout montrer que chaque organisation sociale qui correspond à la nature des choses est légitimement apte à protéger la liberté politique. La noblesse française avec son histoire et ses particularismes, bien souvent anachroniques dans un siècle qui valorise les échanges et les changements, demeure utile pour rappeler au monarque ses devoirs envers les lois fondamentales.

973 *EL*, III, 7, p. 257
974 *Ibid.*, III, 8-10, p. 284-289
975 *EL*, II, 4, p. 248
976 F. Lefebvre, « L'honnêteté du négociant : une querelle sociologique au milieu du XVIIIe siècle, *Le cercle de Vincent de Gournay*, op. cit., note, p. 209

Une organisation politique suit son cours propre et bien des penseurs ont souligné au XVIIIe siècle que la puissance exécutive ne devait pas être sans borne ; depuis la modération du régime monarchique jusqu'au despote éclairé, de nombreuses formules politiques sont proposées aux fins de limitation du pouvoir d'un seul et finalement de la puissance exécutrice. La recherche du bon régime tourne autour du contrôle des puissances à l'œuvre dans la société et non de leur suppression. Ainsi Diderot ou d'Holbach n'ont pas manqué de pointer que l'autorité doit être respectée mais qu'elle est légitime lorsqu'elle est circonscrite. A la différence de Rousseau qui aurait pu souscrire à ce point de vue commun, Diderot ne distingue pas l'ordre civil du cycle de la nature ; aussi l'artifice politique n'est qu'une illustration de la force naturelle. Au contraire, son autorité tient à sa connaissance du cycle politico-naturel ; ainsi la puissance exécutive actuelle doit permettre, prévoir, l'expression d'autres puissances aujourd'hui et demain. Puisque la société est en mouvement, son gouvernement ne peut que suivre.

En effet, « il n'est nulle forme de gouvernement dont la prérogative soit d'être immuable » [977]; il peut conduire les comportements mais il ne peut décréter ni projeter le terme de la vie de la société[978]. La puissance exécutive donne vie aux lois en les exécutant mais elle est illégitime lorsqu'elle veut mettre un terme aux autres puissances en utilisant les lois contre la vie. Le despotisme est l'affirmation d'un pouvoir qui se pense global et sans fin, en d'autres termes injuste et illégitime[979]. Il peut certes avoir lieu mais ne peut prétendre au titre de meilleur régime ni même pouvoir perdurer longtemps. Le pouvoir légitime est celui qui s'identifie par ses limites et laisse le cours des choses l'animer. Par conséquent le pouvoir d'un seul n'est admissible qu'à la condition de ne pas être absolu. L'exercice d'une puissance limitée forme un gage de protection des citoyens, le cours nécessairement excessif des caprices du tyran s'en trouve en cela refréné.

Diderot et D'Holbach conçoivent le domaine politique comme une expression de la nature, ce qui signifie que les lois de la nature gouvernent et fixent les limites de l'action politique. L'ordre des affaires humaines n'est acceptable qu'en fonction de son adéquation avec l'ordre de la nature. La légitimité du gouvernant repose sur les forces qu'il peut mobiliser mais également celles qui l'abandonneront au cours de l'exercice de son pouvoir. Le despote dont on a retenu l'apologie chez ces deux auteurs n'est pas un monstre tel Caligula, mais un monarque qui connaît et qui maîtrise ses volontés pour mieux leur faire suivre le cours des choses. Loin d'être indéfini, le pouvoir détenu par un seul est la clef de voûte de l'unité de l'ordre politique et naturel. Le despote est éclairé dans la mesure où il assume pleinement la charge de montrer aux autres

977 Diderot, *Histoire des deux Indes*, III, p. 715
978 D'Holbach, *Le système de la nature*, IX, p. 174
979 *Système social*, 2ème partie, X, p. 180-181

membres du corps politique la signification de la législation. La toute-puissance du monarque ne s'élève pas jusqu'à un hypothétique sommet de caprices et de vaines velléités ; le despote éclairé s'illustre dans l'accompagnement qu'il sait assurer aux autres membres du corps politique. La maîtrise de la politique est rendue possible, magnifiée même par la reconnaissance de la toute-puissance de la nécessité[980]. Les lumières de la connaissance viennent accréditer celui qui veut monopoliser l'exercice du pouvoir exécutif et lui confèrent la légitimité finalement garantie par l'ordre naturel. Retenons que le cours des choses n'est pas un fleuve incontrôlable et le batelier un pilote aveugle[981]. Au contraire, il importe de savoir intervenir et c'est justement cette science qui qualifie le despote d'éclairé et le légitime à son poste. L'explicitation des causes naturelles s'imbrique dans le respect des lois, c'est ainsi que tout converge vers l'assignation des membres du corps politique à leur juste place. La définition des termes de l'ordre naturel et l'exigence de comportements vertueux chez les citoyens autorisent le despote à gouverner l'ensemble des hommes, ceux qui ont une âme douce et surtout ceux qui ne sont pas si bien nés[982]. A cet égard, il n'est nullement besoin d'un souverain divin car le bonheur des hommes dépend véritablement de leur place dans la société et de l'autorité de celui qui en est le garant.

Pour d'Holbach, le gouvernement est le droit de commander au plus grand nombre, il s'agit d'une confusion nécessaire de l'organe et de la fonction car seule la finalité est impérative en politique. « Ce n'est que sur la faculté de nous rendre heureux que toute autorité légitime est fondée...le gouvernement n'est que le droit de commander à tous conféré au souverain pour l'avantage de ceux qui sont gouvernés »[983]. Il appartient au despote de conduire les citoyens vers leur bonheur, c'est précisément ce que signifie l'utilité de ce gouvernement. Le despotisme est pour d'Holbach le type même de gouvernement utile[984]. Sans doute le despote éclairé présente des qualités qui ne sont pas si courantes et cette peinture du politique se confond parfois avec la description qu'en donnait Platon, comme si l'efficacité du despote reposait sur sa compréhension des lois fondamentales de la nature, comme si « l'autorité du roi faisait partie des sciences »[985]. Pour autant, l'incarnation de ce pouvoir en un seul homme paraît si peu probable qu'on est même en droit de s'interroger sur son utilité. Doit-on durablement concentrer le pouvoir d'exécution des lois entre les mains d'un seul qu'il soit ou non éclairé ?

980 D'Holbach, *Le système de la nature*, p. 241
981 *Ibid.*, p. 250-251
982 *Ibid.*, p. 303
983 *Ibid.*, XVI, p. 354-355
984 *Le système de la nature*, p. 341
985 Platon, *Politique*, 292 b, p. 1410

La réponse n'est bien entendu pas aisée mais il faut d'abord s'interroger sur le rôle du prince avant de savoir s'il peut ou non diviser son pouvoir. Ainsi Rousseau remarque que le pouvoir exécutif est un corps chargé de l'administration des affaires publiques ; pour infléchir le cours des actes particuliers la force publique requiert « un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre »[986]. Nous avons vu que la métaphore physique joue un rôle important dans la politique de Rousseau si bien que chaque élément est tour à tour actif ou passif. Le gouvernement est actif car il représente une force capable de régler le comportement des citoyens et ce, aux fins de leur bien-être, ce qui ne peut être compris comme une assistance généralisée. Autrement dit, le gouvernement est une force qui contraint les citoyens à agir par eux-mêmes de manière à recréer sans cesse l'unité sociale ; toutefois les modalités de cet exercice varient selon les conditions physiques, à l'image de ce que Montesquieu a pu avancer dans son examen des relations entre constitution et climat, où il a su remarquer que « la liberté n'étant pas un fruit de tous les climats n'est pas à la portée de tous les peuples »[987].

Gouverner, c'est exercer une force de coercition suffisante pour que les citoyens se ressouviennent qu'ils ne sont point seuls mais partie prenante d'un ensemble où tous les comportements sont également redevables les uns des autres. Ajoutons tout de même que Rousseau envisage la coercition comme une situation de fait. Les multiples exemples historiques font état de la répétition d'un ordre politique immuable : tous les princes qui se sont succédé, et quelles que soient les époques ou les nations, ont cherché à conquérir ou conserver les moyens de gouvernement sans vouloir partager. Si le moment de la conquête peut expliquer la nécessaire efficacité d'un gouvernement des hommes très directif, son succès a surtout justifié la soumission des citoyens au gouvernement et la confusion complète des intérêts d'un seul avec ceux d'une petite troupe. Le prince, « personne morale et collective » ou « personne naturelle » pour Rousseau, présente un maximum de risque pour l'intégrité de l'État[988]. Gouverner sans partage implique que les intérêts du plus grand nombre sont méprisés et qu'il n'est d'autres pouvoirs réels. Ainsi il n'est pas décisif que le pouvoir soit aux mains d'un seul mais il est inacceptable que les citoyens soient privés de leur bien propre. Il ne faut pas perdre de vue que la détention exclusive des moyens d'action politique par un petit nombre implique une domination du plus grand nombre. Les citoyens ne sont plus en mesure de s'exprimer, d'agir ,dès que le gouvernement est une force coercitive qui ne répond devant aucune autre autorité, qui élabore ses propres règles et agit quand elle l'entend. La pure efficacité et le caprice forment un

986 *CS*, III, I, p. 396
987 *Ibid.*, III, VIII, p. 414
988 *CS*, III, VI, p. 408-409

cercle politique dont le citoyen est définitivement exclu. « C'est ici le terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis : c'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les sujets n'ayant plus d'autres lois que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions de bien, et les principes de la justice s'évanouissent derechef »[989]. Encore une fois, Rousseau oppose cette situation de fait, historique, au droit. Le pacte social impose logiquement une dissociation entre le gouvernement et le souverain. Cependant, la séparation est relative, car le gouvernement doit émaner du souverain, le véritable problème est la réaffirmation constante de la primauté du souverain. C'est pour cette raison que Rousseau affirme que la participation des citoyens est nécessaire, en définitive l'exercice coercitif du gouvernement trouve sa limite dans la constance de la pression exercée par tous les citoyens réunis.

Rousseau s'inscrit dans une démarche différente de celle de Montesquieu puisqu'il ne reconnaît aucun rôle aux corps intermédiaires, hormis le gouvernement lui-même, et par conséquent ne propose pas une séparation aussi complexe. Pour Montesquieu, chaque pouvoir est distinct aussi bien organiquement que fonctionnellement et cela pour éviter une confusion des puissances exécutive et législative, ce qui ne signifie pas séparation stricte et encore moins suppression des échanges entre les différentes autorités politiques et juridiques[990]. Rousseau estime que le gouvernement ne peut agir qu'au nom du souverain tout en étant distingué organiquement et fonctionnellement. Il est toujours inquiétant que la fonction exécutive demeure un monopole car elle exécute les affaires communes et doit faire l'objet constamment d'un contrôle du souverain ou d'une division. « Ainsi dans le partage de la puissance exécutive il y a toujours gradation du grand nombre au moindre, avec cette différence que tantôt le grand nombre dépend du petit, et tantôt le petit du grand »[991].

Pour Rousseau, il ne fait aucun doute que la séparation des différentes puissances politiques est un bien plus apparent que réel car le prince peut toujours prendre par la force ou la ruse ce qu'il convoite. Ainsi le Parlement, si l'on entend le parlement de Paris, est l'ancien conseil du roi. Il dispose, à cet égard, de pouvoirs de nature différente comme le pouvoir judiciaire, le pouvoir d'enregistrement et enfin le pouvoir réglementaire. Il incarne donc à lui seul la confusion des pouvoirs et avant tout la toute-puissance du monarque. Cependant, ce qui a été critiqué si

989 *DOI*, p. 170

990 Eisenmann, « L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs », *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933, *Écrits de théorie du droit, de droit constitutionnel et d'idées politiques*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2002, p. 565-582

991 *CS*, III, VII, p. 413-414

efficacement, notamment par Voltaire, est l'exercice du pouvoir judiciaire. La vénalité des charges présentant, dans ce domaine plutôt qu'un autre, un danger d'incompétence inacceptable lorsque la liberté d'un individu est en jeu[992].

Ce « métier de famille » qui « destine chacun à son devoir » parce que « le hasard donnera de meilleurs sujets que le choix du prince » est pour Montesquieu un excellent principe d'animation du régime monarchique[993]. En matière constitutionnelle, ce « corps des nobles doit être héréditaire. Il est premièrement par sa nature ; et d'ailleurs il faut qu'il ait un très grand intérêt à conserver ses prérogatives » car c'est de cette manière qu'il freine la puissance exécutive[994]. Plus que les différents pouvoirs exercés par le Parlement, Rousseau remarque surtout à quel point la fonction politique est peu accessible au peuple. Le prince, dans une société politique illégitime, contrôle les différentes factions plus ou moins habilement ; même s'il ne choisit pas personnellement les membres des parlements, en tout état de cause le roi ne laisse guère le peuple s'ingérer dans *ses* affaires.

La séparation fonctionnelle de l'exécutif et du législatif est la raison d'être du prince ainsi que l'entend Rousseau. Il s'agit dans sa théorie politique d'un être de droit. Il faut un prince issu de la puissance souveraine pour que le peuple puisse vérifier que son bonheur est recherché ; il convient que quelques citoyens soient désignés régulièrement pour que cette recherche soit aussi active qu'efficace. Ce sont bien les modalités du partage du pouvoir qui permettent de jauger comment le régime politique traite les hommes et s'ils sont ou non en capacité d'agir en citoyens.

2.3.1.2 L'intérêt général passe par la mise en commun de la chose politique

Le principe que Rousseau avance est simple. Les hommes, parce qu'ils sont citoyens, sont les véritables acteurs de la politique, aussi celle-ci est *leur* affaire. Le souverain ne peut se dessaisir de ce qui lui est propre : la libre autorité de choisir les moyens de diriger les sujets. Or il est un régime qui permet d'assurer que le projet rousseauiste n'est pas une fiction puisqu'il a existé à plusieurs reprises dans l'Antiquité. Définir ce qu'est le droit, ce n'est pas entretenir un mythe inaccessible mais prévenir les citoyens de leurs possibles moyens d'action. Il s'agit d'un leitmotiv dans l'œuvre de Rousseau que de dire que l'état de fait n'est pas à justifier, au contraire le politique est le pouvoir de changer ce qui est et plus important encore le devoir de constituer un corps social uni, cohérent et respectueux des possibilités de chacun de ses membres. Rousseau a souvent regretté que la réforme politique soit impossible, notamment parce que les

992 C. Le Mao, « Les parlements du XVIIIe siècle : regards de lexicographes », *Les parlements et les Lumières*, dir. O. Chaline, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2012, p. 37-46

993 *EL*, V, 19, p. 305

994 *EL*, XI, 6, p. 401

sociétés contemporaines sont davantage préoccupées par leur enrichissement que par le rôle de leurs membres, si bien qu'elles n'orientent pas les citoyens à agir pour l'intérêt public. Au mieux les régimes divers incitent leurs membres à faire du commerce, tant pour éviter toute sédition que pour multiplier la puissance du prince. La politique est pour Rousseau cet art noble et difficile qui consiste à obliger les hommes à devenir ce qu'ils sont et non, comme on a pu si souvent l'écrire, que la politique ainsi pensée est nécessairement utopique[995]. Peut-on admirer ces princes qui n'exercent leur talent que pour manipuler leurs courtisans ou ne songent qu'à la guerre ?

« Si la forme de la société tend au bien commun, elle suit l'esprit de son institution, si elle n'a en vue que l'intérêt des chefs, elle est illégitime par droit de raison et d'humanité ; car quand même l'intérêt public s'accorderait quelquefois avec celui de la tyrannie, cet accord passager ne saurait suffire pour autoriser un gouvernement dont il ne serait pas le principe »[996]. La véritable politique, la plus ambitieuse, se révèle dans la maîtrise de l'implication du plus grand nombre dans les affaires publiques et qui plus est dans une participation durable. Le devoir du politique et l'application de tous pour partager les affaires qui concernent une nation forme une république. On sait cette formule exigeante, « il n'y en a aucun [régime] qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme »[997], non parce qu'elle est inactuelle mais davantage parce qu'elle demande à tous ses membres de suivre les mêmes règles, obéir aux mêmes rites, penser au tout avant de s'intéresser à leur intérêt immédiat ou apparent.

La république n'existe pas ; il faut la créer puis l'arranger. Trouver et maintenir l'ordre entre les hommes ou l'accord le plus harmonieux est le devoir du gouvernement. Celui-ci est dans l'ordre politique ce que représente le gouverneur dans l'ordre moral, il fait se rencontrer les hommes comme citoyens et non simplement comme des individus[998]. Son art est rare et précieux car il met en scène une nouvelle rencontre entre les hommes afin qu'ils partagent le bien public pour lequel ils sont faits. Néanmoins, la communauté du bien ne s'ordonne pas d'elle-même, elle provient d'une décision, elle n'acquiert sa consistante que si les citoyens concernés l'avalisent. Le gouvernement est légitime aussi bien du point de vue de son origine, émanation du souverain, que du point de vue de son objet, la recherche du bien commun. Le gouvernement, ou le prince, occupe une fonction d'entremetteur entre les citoyens et c'est grâce à ce protocole que chaque citoyen se retrouve lui-même parmi les siens. Le bien est rendu commun par un artifice du

995 Goldschmidt, « Individu et communauté chez Rousseau », *Écrits*, II, p. 172
996 *Manuscrit de Genève*, I, 5, p. 305
997 *CS*, III, IV, p. 404
998 *Émile*, IV, p. 640

politique et les citoyens sont conduits à se retrouver autour de ce qu'ils cherchaient sans savoir comment l'identifier. Pour Rousseau, la république n'est pas un régime politique comme un autre ; la république représente l'artifice politique le plus parfait, le type de pouvoir « qu'on est obligé de reconnaître ». Il est la conjonction de l'accord le plus abouti entre les hommes et ce qui doit être atteint dans une société définitivement bien dénaturée. Si le partage est le terme de la rencontre heureuse, et non hasardeuse, des citoyens, il reste encore à vérifier si tous les acteurs sont bien présentés.

Que peut-on bien entendre par le partage du pouvoir ? Quels sont les acteurs de ce destin politique ? Dans le cas de la république moderne attendue, Genève, comme dans celle de la république antique, Rome ou Sparte, tous les citoyens participent du pouvoir et en détiennent une part aussi symbolique soit-elle. Rousseau lui-même a pourtant reconnu que dans de nombreux cas tous les citoyens n'exerçaient pas la totalité du pouvoir. Les grandes familles ont souvent donné régulièrement des grands hommes à la cité et ce sont de petits groupes de personnes qui incarnent la réalité du pouvoir. Sans que son accès soit interdit, il semble qu'il ne se disperse pas volontiers, sa consistance serait-elle incompatible avec le grand nombre ? Serait-ce là un argument typique de ceux qui confisquent le pouvoir à leur profit ou une règle d'essence liée à son efficacité ?

La difficulté à distinguer droits et devoirs ne tient-elle justement pas à l'intransigeance du pouvoir ? Montesquieu a pu remarquer que les lois ne pouvaient être confondues avec des cas particuliers. Si les lois considèrent toujours le bien général, les cas peuvent tout à fait être nuisibles aux citoyens[999]. Il ne faut plus alors opposer devoirs et droits mais reconnaître que les règles, générales, ne peuvent par définition recouper tous les cas particuliers. En d'autres termes, l'infinité des cas ne peut être ordonnée par les lois, la multitude excède par nature le champ de l'ordre légal et le bien général n'est pas l'universalisation des satisfactions singulières. Nous en revenons ainsi à l'aporie du partage du pouvoir dans une société juste où il n'est pas utile que chacun soit partie prenante mais que ceux qui le sont n'oublient pas la finalité de leurs actions. Ceux qui ont le pouvoir ont le devoir de garantir les droits du plus grand nombre. Montesquieu ou les tenants de la représentation en politique peuvent définir strictement les modalités de désignation, voire accepter les cercles de pouvoir du moment puisqu'ils assignent un rapport nécessaire entre ces derniers et le plus grand nombre[1000].

999 Montesquieu, *Pensées* n°1269

1000 « il n'y a personne qui ne participe au gouvernement, soit dans son emploi, soit dans sa famille, soit dans l'administration de ses biens. », *Pensées* n° 1269

La nécessaire relation au pouvoir permet de s'affranchir de la définition de l'État parfait, c'est-à-dire des conditions qui permettent à tous d'agir de manière identique. La loi vise le bien de tous mais sans offrir les mêmes prérogatives. Les lois particulières demeurent comme la diversité des statuts, des mœurs et des sociétés ; la loi est générale sans être universelle. Ce sont les grandes règles qui forment un peuple et non l'éradication de toutes les traditions constitutives de l'histoire d'une nation. Pour Montesquieu, il n'est pas question de rejouer la politique mais de comprendre au contraire comment s'est formée telle ou telle nation et indiquer les voies les plus adaptées pour que le bien commun soit le mieux respecté. Plus que sur la participation égalitaire de tous les citoyens au pouvoir, Montesquieu insiste sur la critique de l'exclusion du plus grand nombre ou de la clôture des cercles de pouvoir. Que la séparation des puissances soit organique et/ou fonctionnelle importe moins que les garanties offertes en matière de liberté comme de propriété. Autant les puissances disposent d'un champ particulier mais peuvent agir au-delà de cette définition, autant la liberté et la propriété demeurent des valeurs absolues[1001]. Les acteurs du pouvoir sont par conséquent ceux qui connaissent le privilège absolu qu'est la liberté et qui se feront un devoir de la conserver. Les propriétaires manifesteront leur intérêt au maintien de cette catégorie de citoyens et s'illustreront sans hésiter dans la bataille contre l'absolutisme. Ce sont les lois faites depuis longtemps pour quelques-uns qui protègent le plus grand nombre du seul prince et du véritable danger qui guette une société : le despotisme ou la perte complète de liberté.

Le parlement de Paris aurait pu apporter au roi cet élément nécessaire d'équilibre bien qu'il n'était pas organisé comme le Parlement anglais, en devenant indispensable à la prise de décision. Le Paige, l'avocat, qui fût tout autant le promoteur des idées de Montesquieu que l'auteur de certaines remontrances, estimait que le Parlement participait de la « constitution fondamentale » de la monarchie[1002]. Il appert que le roi lui-même obéit depuis longtemps aux lois fondamentales. La justification des prérogatives du parlement est déjà ancienne puisque au siècle précèdent un conseiller au parlement de Toulouse soutenait que les membres du parlement étaient les « plus doctes et avisés hommes du royaume et qui voient clairement les choses qui regardent la grandeur et l'autorité royale, son état, et bien public, savent ordonner aussi sagement ce que par interprétation il convenait exposer ses édits ; ou suppléer ce qui a été omis »[1003]. D'après Le Paige, les lois fondamentales sont maintenues par le prince, disposant de son pouvoir divin, et garanties par le Parlement, meilleur conseil du roi. C'est donc aux principes de la

1001 Eisenmann, « L'esprit des lois et la séparation des pouvoirs », *op. cit.,* p. 569
1002 C. Maire, *op. cit.*, p. 430-440
1003 La Roche-Flavin, *Treize livres des parlements de France*, Bordeaux, 1617, p. 681

monarchie que les parlementaires ont puisé la raison de leur résistance au pouvoir absolu du roi. Ainsi la « sûreté commune » est assurée par un pouvoir exécutif qui ne craint pas d'écouter son conseil afin de ne pas « agir contre ses vrais intérêts ». Dans le cadre du double corps du roi, mystique et temporel, Le Paige associe la puissance du roi, son lien intrinsèque avec le Parlement et enfin le rôle déterminant de la loi. Il n'est plus de contrat mais une union mystique et politique de deux éléments constitutifs du pouvoir politique dont la traduction contraignante et libératrice pour le peuple se nomme loi.

Pour Le Paige, les parlementaires accompagnent le roi dans sa mission de gouvernement de la nation, il n'est que la volonté personnelle du roi qui peut troubler l'unité du royaume. Les dépositaires de la loi, eux, occupent une fonction éminente dans l'ordre politique puisqu'ils sacralisent l'autorité royale en enregistrant les véritables lois du royaume.

La participation au pouvoir est historiquement inégalitaire sans pour autant se confondre avec la monopolisation du dit pouvoir. Et la relation au pouvoir n'est autre que la liberté effective que le peuple tire d'une juste représentation. Dans cette opération de défense des droits du Parlement, Le Paige cherche à justifier par les devoirs de l'assemblée tout le bénéfice en terme de légitimité que peut retirer le roi de son conseil. Le conseil devenant dès lors très actif.

D'Aguesseau s'est montré plus modéré sur la manière d'agir du Parlement mais rejoint la position des parlementaires s'agissant de conforter le gouvernement monarchique de la France comme la soumission du roi aux lois dictées par la raison, « c'est une suite nécessaire de ces principes, qu'il y ait dans le royaume une voix qui puisse toujours se faire entendre en faveur des lois, représenter le préjudice qu'elles souffrent, ou parler au prince le langage de cette raison et de cette justice, dont il reconnaît sans peine qu'il doit toujours suivre les conseils dans l'administration de son royaume, sans quoi le pouvoir absolu et indépendant de tout autre qu'il exerce sur les biens, sur la vie, sur l'honneur de ses sujets, ferait dégénérer la monarchie en tyrannie, nom odieux que l'on donne souvent à la puissance arbitraire et despotique »[1004].

Chez Montesquieu, la modération est la meilleure règle de séparation des puissances. La liberté s'accommode de lois privées tant que celles-ci ne prétendent pas gouverner tous les citoyens et profiter à celui qui détient déjà les moyens d'action les plus puissants. C'est pourquoi il faut partir de la limite que représente pour la liberté la concentration du pouvoir et alors suivre les différentes étapes de la division du pouvoir sans toutefois atteindre son impossible émiettement. Inexorablement le pouvoir tend à enfermer ceux qui en jouissent, aussi les règles les plus utiles sont celles qui préviennent la confusion des rôles, établissent des institutions qui se contrôlent.

1004 D'Aguesseau, *Fragments sur l'origine et l'usage des remontrances*, Œuvres complètes, X, Paris, Fantin, 1819, p. 24

La liberté se joue dans l'échange permanent qui a lieu entre les différents lieux de pouvoirs. Les tensions sont inévitables non seulement par nature mais également « par devoir » pour une société juste. La relation entre les lieux de pouvoirs est aussi importante que celle qui unit le plus grand nombre à chaque organe du pouvoir. La liberté naît des échanges entre les citoyens et leurs représentants comme elle se dégage des conflits entre exécutif et législatif, voire d'un jugement contraire aux intérêts des plus puissants. Les citoyens comme les corps intermédiaires se retrouvent à chaque moment des acteurs de leur société, la société civile est le mouvement incessant des relations entre les citoyens et les différents lieux de pouvoir.

« Les remontrances seront toujours reçues favorablement quand elles ne respireront que cette modération qui fait le caractère du magistrat et de la vérité, quand le secret en conservera la décence et l'utilité, et quand cette voie si sagement établie ne se trouvera pas travestie en libelles, où la soumission à ma volonté est présentée comme un crime et l'accomplissement des devoirs que j'ai prescrits comme un sujet d'opprobre, où l'on suppose que toute la nation gémit de voir ses droits, sa liberté, sa sûreté, prêts à périr sous la force d'un pouvoir terrible, et où l'on annonce que les liens d'obéissance sont prêts à se relâcher »[1005]. Comment s'étonner de la réaction d'un roi lorsque son conseil ne sait reconnaître ses limites ? Et Rousseau aurait pu encore relever que le roi lui-même reproche aux parlementaires de former « une association qui ferait dégénérer en une confédération de résistance le lien naturel des mêmes devoirs et des obligations communes »[1006] ? Non seulement le parlement ne semble guère en mesure d'assumer ses prérogatives mais il ne paraît pas davantage capable de contraindre la puissance exécutive. Et s'il faut encore considérer d'autres critères comme l'extension du pays, le nombre des habitants, leur niveau d'éducation ou encore leurs mœurs, alors le pouvoir absolu d'un seul peut encore perdurer. Toutefois, s'agira-t-il encore de monarchie ou d'un régime qui en dérive ?
« Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables »[1007]. L'état actuel de la politique n'est jamais que le constat des suites d'une histoire d'un peuple et s'il ne faut pas mésestimer les caractéristiques de tel ou tel régime dans tel ou tel pays, il faut pour proposer un régime respectueux de la liberté une ambition philosophique exceptionnelle, de nature à dépasser l'ordre politique en place. C'est bien parce que « l'homme et le citoyen, quel qu'il soit, n'a d'autre bien à mettre dans la société que lui-même », qu'il doit être sujet de droit quand il est passif et citoyen quand il est actif. Que l'on

1005 *Remontrances du Parlement de Paris au XVIIIe siècle*, 3 mars 1766, Tome 2, p. 558
1006 *Ibid.*, p. 556
1007 *Émile*, III, p. 468

adopte un point de vue ou l'autre, Rousseau envisage la politique en termes de droit et l'homme comme un être libre, le citoyen comme celui qui veut conserver sa liberté. Lorsque les citoyens sont réellement assemblés, la volonté est générale et par conséquent identique à elle-même. Il n'y a pour Rousseau aucune exception à la définition du corps politique, aussi il ne peut y avoir qu'un souverain ; l'unité du corps composé par tous les citoyens est à rechercher dans une république. Le corps n'est ni double ni détachable, soit les citoyens s'expriment directement sur leur organisation politique, soit il n'y a pas d'unité de corps [1008].

La représentation du peuple reprend sous une autre forme la question du corps du roi et si Rousseau critique la séparation des puissances, ce n'est pas pour justifier le pouvoir absolu d'un particulier mais d'un être de droit. Cependant, même en cherchant à établir un régime juste, il est encore nécessaire de le comparer avec les régimes qui ont existé et dont on croit se souvenir.

Sans revenir sur les Grecs qui ont pu se passer de représentants en raison de la petite taille de leurs États, Montesquieu, interprétant Tacite, observe que les conquêtes européennes sont à l'origine de la dispersion des Germains et ont rendu nécessaire une nouvelle manière de faire l'unité de ce peuple. « Il fallait pourtant que la nation délibérât sur ses affaires, comme elle avait fait avant la conquête : elle le fit par des représentants »[1009]. La représentation est historiquement légitimée car un peuple doit se retrouver même lorsque son territoire a excédé ses premières limites. Si Rousseau exhibe les Grecs comme un archétype de justesse et de justice, tous les penseurs des Lumières ne se fondent pas sur son exemple érigé en modèle politique. Cependant, si la question de la pertinence du régime républicain est posée pour les grandes nations modernes, la position de Rousseau n'en paraît que plus originale.

A l'image de Montesquieu, les théories politiques se sont appuyées sur des données existantes et plus précisément sur des grandes nations constituées. De nombreuses questions ont tourné autour des relations entre les citoyens et leurs représentants, le nombre ou la fréquence des assemblées de ces derniers, leur financement, leurs prérogatives vis-à-vis de l'exécutif.

Car enfin, si Rousseau a récusé la séparation des pouvoirs héritée de Montesquieu, en estimant notamment que « si elles sont toujours séparées, elles manqueront de concert, et bientôt, se contrecarrant mutuellement, elles useront presque toutes leurs forces les unes contre les autres, jusqu'à ce qu'une d'entre elles ait pris l'ascendant et les domine toutes ou bien si elles s'accordent et se concertent, elles ne feront réellement qu'un même corps et n'auront qu'un même esprit, comme les chambres d'un parlement »[1010], d'autres s'en sont directement inspirés.

1008 *Manuscrit de Genève*, II, III, p. 322
1009 *EL*, XI, 9, p. 409
1010 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VII, p. 977

Ainsi Mably a préconisé en 1758, en suivant notamment le livre XI de l'*Esprit des lois*, dans un dialogue fictif entre un lord anglais et un témoin français, des assemblées peu nombreuses ou peu fréquentes afin de ne pas créer de nouveaux privilèges ou des occasions manquées au regard des conditions matérielles précaires.

Il n'y aurait donc plus de représentation, pourrait-on objecter à Mably, et les magistrats seraient libres de gouverner avec uniquement des restrictions formelles ? Il n'en est rien car Mably a une conception que nous nommerions fédéraliste, en effet les États provinciaux désigneraient leurs représentants qui siégeraient plus souvent et à des moments différents des assemblées nationales. Cette architecture constitutionnelle pourrait paraître complexe, or la France de l'Ancien Régime, plus précisément celle de Mably, présente des subtilités juridiques et des rapports de pouvoirs comparables entre États provinciaux et Parlements[1011].

Selon Mably, la proximité des représentants avec leurs électeurs s'accompagnerait d'une définition exigeante de leurs obligations et ce dans le but de contrôler strictement l'exécutif. Représenter ne signifie pas incarner le pouvoir en place mais redonner à la loi sa pleine justification c'est-à-dire définir l'ordre public, la règle républicaine. Et Mably d'exhorter les législateurs à leur devoir de lucidité : « Que ce que vous appelez représentation, et qui est presque aujourd'hui toute la science et le talent des gens en place, soit sévèrement défendu à vos députés, qu'ils ne puissent, sous aucun prétexte, se dispenser de leurs fonctions ; que leur charge soit honorable, mais pesante...Surtout que ces assemblées ne puissent porter de nouvelles lois que sur la demande ou réquisition de quelqu'un des états provinciaux ou des magistrats chargés de la puissance exécutrice. Afin que ces lois ne soient jamais l'ouvrage de l'inconsidération ou de l'engouement, il sera réglé que des bills proposés seront d'abord remis à un comité de législation chargé d'en faire l'examen et le rapport »[1012]. La représentation est une condition de la liberté et c'est pour cette raison qu'elle ne peut être confiée à n'importe qui et sans règles de fonctionnement précis. Il faudrait que « chacun vole aux assemblées » ; le zèle, la joie même que devraient manifester les citoyens pour participer aux assemblées selon Rousseau devient un impératif légal[1013].

Chez Mably, la constitution de la loi ne contient pas la raison d'être d'un bon régime politique, l'exécutif est aussi important que le législatif et l'autorité durable de la loi provient de cet équilibre des forces et des expertises. Car il n'y a guère de passions dans la définition de la loi

1011 A. Decroix, « Les difficultés de la représentation dans la France du XVIIIe siècle », *Le monde parlementaire au XVIIIe siècle*, dir. A. J. Lemaître, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 121-136

1012 *Des droits et des devoirs du citoyen*, Œuvres complètes, Paris et Kehl, 1789, XI, Lettre VII, p. 478-479

1013 *CS*, III, XV, p. 429

comme dans sa mise en œuvre ; la science des mœurs est également répartie entre les deux puissances exécutrice et législative. Le régime est-il en cause ? N'est-il pas temps d'affirmer définitivement que seul un régime est à même de laisser s'épanouir la souveraineté la plus légitime ?

2.3.1.3 La démocratie comme modèle de participation

Mably souligne que l'assemblée du peuple est faillible ou si l'on préfère perfectible et s'il faut se référer au modèle grec, il serait plus juste de remarquer qu'il n'avait pas atteint son degré maximum de perfection. D'autres corrections auraient permis au régime de durer sans dégénérer. La stigmatisation des passions est le meilleur outil pour disqualifier la participation du grand nombre à l'élaboration de la loi. Mais il n'est peut-être pas si fécond de rejeter l'implication politique collective au motif de la faiblesse intrinsèque de la règle commune. Que le peuple soit animé par les passions requiert avant tout la mise en œuvre de contrepoids, de règles destinées à sécuriser les lois. Car il s'agit bien de cela, les passions ne traînent pas une mauvaise réputation mais entraînent une instabilité du régime. Le peuple rassemblé est la foule, un désordre en puissance et un danger pour la liberté des individus mais le peuple correctement assemblé et représenté peut participer avec raison à la définition de l'ordre public et l'examen des questions communes. « Vos lois seront plus ou moins sages, suivant qu'elles seront plus ou moins propres à vous lier avec vos voisins, de façon que vous ne formiez qu'une république fédérative...C'est l'alliance des treize cantons qui fait encore aujourd'hui la sûreté de la Suisse »[1014].

A l'instar de Rousseau, Mably expose un modèle pour bien montrer que la monarchie ne saurait être le seul régime raisonnable garantissant la sûreté et la liberté politique. Cependant, le peuple ne sait se diriger de lui-même et va de principe en contradiction, de décision en revirement. Il n'est pas possible de faire du peuple l'auteur exclusif de la loi. Tôt ou tard le peuple se soumettra à celui qui le dominera par la force ou la ruse car son mouvement est par essence confus ; le peuple ne sait s'ordonner et suit la voix la plus séduisante du moment. Toutes les démocraties qui n'ont su s'astreindre à une maîtrise de leurs velléités se sont laissées subjuguer. Chez Montesquieu, la raison est à trouver dans un excès d'égalitarisme, chez Mably, dans l'incapacité de se diviser avec raison et de s'administrer selon différents niveaux de compétences. Au travers d'un modèle commun, Mably relève que « l'opposition est l'âme de l'Angleterre ; elle la tient attentive à ses intérêts ; elle réunit ses forces et dans le cas où le roi profiterait avec assez d'art de sa puissance pour conjurer, de concert avec le parlement, la ruine de la liberté, les opposants

1014 *De la législation ou des principes des lois*, IX, Livre second, III, p. 201

jetteraient l'alarme »[1015]. La représentation ordonnée du peuple favorise un examen plus serein des dispositifs légaux et des modalités pour en assurer l'autorité. Les députés ont suffisamment de liberté au regard de leur mandat comme de leur nombre restreint pour définir raisonnablement ce qui convient au plus grand nombre. Et Mably de remarquer que « ces diètes sont moins hardies, moins capricieuses, moins légères, moins inconstantes, parce qu'elles ont un censeur dans le corps de la nation qui les observe »[1016].

Il est préférable à bien des égards d'insérer des limites au sein du peuple que de les imposer du dehors. Dans le premier cas, les membres du peuple sont répartis en classe ou selon des critères territoriaux et les députés représentent ces divisions tout en reformant une unité raisonnée au plan national. Les individus sont distingués les uns des autres et appartiennent à un groupe homogène dont les intérêts sont clairement identifiés. Les gouvernants reconnaissent ainsi les hommes en fonction de leur appartenance et peuvent dès lors les guider avec rigueur. La séparation en classes qui ressemblent aux dèmes des Grecs est pour Mably le mode de gouvernement le plus tempéré. Dans le second cas, les individus disparaissent et ne forment qu'un tout indifférencié balançant d'une idée à l'autre, séduit par l'un aussi bien que par l'autre. Le contrôle ne s'effectue plus pour le peuple mais contre la foule et l'exercice de la force est nécessairement requis pour contraindre toutes ces tendances contradictoires. Mably distingue deux ordres : l'un où le député représente des individus, l'autre où le despote impose ses propres volontés à la foule qui ne peut saisir ce qu'elle veut. Le roi peut bien définir ce qu'il juge bon pour le royaume mais il sera plus éclairé s'il est aidé par les députés. Ces derniers sont ses contrôleurs et ils se doivent d'établir un contrepoids pour répondre aux attentes de leurs commettants. En dernier ressort, les citoyens doivent toujours pouvoir s'exprimer et pour ce faire être entendus distinctement. Les députés doivent être ces voix éclairantes.

En 1758, comme en écho aux jugements de Machiavel, Mably remarquait que la division est une chance en politique et non le commencement de la dissolution d'un corps constitué ; « l'esprit des français commence à s'éclairer ; de petites divisions sont nécessaires pour remonter leur âme...Un homme habile dans la connaissance du cœur humain se gardera bien d'aspirer à un repos qui pétrifie les citoyens et qui détruit nécessairement les lois...Il faut du mouvement dans le corps politique, ou ce n'est qu'un cadavre »[1017]. Derrière l'idée d'unité du peuple se profile l'art des orateurs qui sont toujours désignés pour assurer in fine la représentation de tous. Il est inutile

1015 *De la législation ou des principes des lois*, Livre troisième, II, p. 282
1016 *Ibid.*, Livre troisième, II, p. 288-289
1017 *Des droits et devoirs du citoyen*, Lettre III, p. 319-320

d'attendre un rassemblement hypothétique mais il s'agit de faire profit de ce moment où les assemblées se formeront pour limiter le pouvoir d'un seul. Il ne s'agit pas davantage de presser le pas ou de rechercher le rapport de force. « Il y a cependant une route dont vos états [généraux] naissants ne pourraient s'écarter sans un extrême péril : ils doivent se comporter avec une extrême circonspection : ils devraient faire semblant de ne pas voir tous les abus ; ils devraient les traiter avec la plus grande indulgence »[1018]. A la différence de Rousseau, Mably ne redoute pas une trop longue passivité des hommes ou une corruption définitive des gouvernements même si l'état de l'organisation sociale et la nouvelle économie peuvent inquiéter car les changements politiques ne peuvent s'opérer que progressivement et avec prudence.

Loin d'être optimiste, Mably estime qu'il est nécessaire de faire confiance aux premiers hommes qui sauront guider le plus grand nombre et modifier peu à peu les mœurs comme les lois. En d'autres termes, il ne suffit pas de regretter le temps passé, il faut tout mettre en œuvre pour recréer un nouvel environnement politique propice à la liberté des citoyens. Et si l'état actuel d'un royaume est le produit d'une histoire qui peut laisser augurer une indéfinie domination d'un seul, ce serait se tromper de méthode, Mably rejoint ici Rousseau, que de penser que le futur est la stricte reproduction du passé[1019]. Ce n'est pas parce que le roi a soumis ses sujets pendant une longue période qu'il est impossible de changer le cours de l'histoire. Et si l'état du pays appelle la critique, et même la plus vive, cela n'empêche pas d'agir. Comme dans tout raisonnement, l'action nécessite un point de départ, il faudra bien commencer un jour à réformer ce que l'on ne supporte plus[1020]. Les représentants sont justement ceux qui doivent agir avec mesure car ils ont en charge le véritable intérêt de tous, le « bien général »[1021]. Si ce dernier n'a pas cours, il faut une habileté remarquable pour se jouer des institutions et leur donner un tour plus conforme aux attentes du plus grand nombre. La représentation est pour Mably une institution utile en ce qu'elle manifeste une maîtrise des moyens et des fins politiques. La représentation est en elle-même une puissance capable de contrer, d'équilibrer les forces en présence et permet d'affirmer « que la puissance exécutrice qui n'est pas continuellement examinée et censurée, est à portée de faire des progrès insensibles, d'abuser des lois à son avantage, et de ruiner enfin la puissance législative »[1022]. Mieux encore, il s'agit là d'une puissance positive qui définit les lois avec ou sans le concours du gouvernement. Cela signifie que les députés ne se conçoivent, sous la

1018 *Des droits et devoirs du citoyen*, Lettre VI, p. 454-455
1019 P. Friedmann, « Culture politique et État constitutionnel moderne chez Mably », *Colloque Mably. La politique comme science morale*, vol. 2, dir. F. Gauthier, F. Mazzanti Pepe, Bari, Palomar, 1997, p. 79-81
1020 *Ibid.*, p. 93
1021 *Doutes proposés*, Lettre X, p. 246
1022 *Des droits et devoirs du citoyen*, Lettre VII, p. 476

pression de leurs commettants, que par l'éminence de leur fonction de guide du plus grand nombre. Ils ont à définir précisément ce que ne peuvent faire les membres d'une société et garantir le domaine de liberté des citoyens afin que le bien général ne soit pas un vain mot[1023]. Le premier indicateur est le pouvoir réel des membres de l'assemblée, la désignation n'est pas suffisante, il faut encore qu'ils soient entendus par ceux qui font le pouvoir du souverain.
Mably ne suit pas la conception de Rousseau en matière de représentation mais s'inquiète tout de même de la force de conviction d'un parlement. Si la désignation est le moyen de contrôler les mouvements de foule il creuse aussi un écart entre le peuple et ses représentants. Toute crise de légitimité de la représentation engendre un discrédit du pouvoir exécutif.

Car il n'est pas question d'ajouter une nouvelle cour autour du roi qui augmenterait sa puissance et plongerait encore un peu plus le peuple dans ses malheurs. Au contraire, l'assemblée tire toute sa puissance du lien caractéristique qu'est la représentation. Le parlement n'est plus le peuple mais il n'existe pas sans lui. C'est toute la confiance du peuple qui constitue la force de ses députés ; les représentants sont chargés de montrer à la puissance exécutrice qu'elle est limitée. L'assemblée représente devant le roi toutes les requêtes du plus grand nombre dans l'unité. D'un point de vue politique, la puissance législative concentre la multitude des besoins comme des attentes et les convertit en droits et devoirs des citoyens. Par cette opération, elle fait exister des hommes invisibles et les fait paraître aux yeux du roi comme une manifestation incontestable de puissance. L'assemblée forme des citoyens et c'est en cela que le parlement représente une puissance. Le roi peut ignorer ce que l'éparpillement de la multitude ne peut exprimer mais il doit faire face à que la loi définit. La loi arrête des principes lorsque la puissance exécutive se satisfait de règles générales mais vagues. Par son pouvoir de rassemblement des citoyens et de définition des termes de leurs droits et devoirs, l'assemblée fixe la limite de l'action du pouvoir exécutif. En effet, ce dernier s'entend comme l'exercice même de la puissance, il ne porte pas en lui ses propres contraintes. En revanche, la puissance législative peut veiller à une bonne efficacité de la puissance exécutrice en s'assurant de sa division organique. « Si on ne veut pas former un corps monstrueux, une espèce d'avorton politique, il est évident qu'on ne peut se dispenser d'établir des magistrats ou des ministres de la nation relativement à tous ces différents besoins »[1024]. La concentration des pouvoirs entre les mains d'un seul est la limite insupportable d'un régime politique, aussi toutes les règles qui permettent de diviser cet exercice sont de nature à garantir sûreté et liberté des citoyens.

1023 *Doutes proposés*, p. 247
1024 *Des droits et devoirs du citoyen*, p. 479

Mably a employé à dessein le terme de contre-forces pour mettre en évidence le rôle négatif, mais essentiel pour un régime politique juste, de la puissance législative. S'opposant à Le Mercier de La Rivière, adversaire déterminé de tout contre pouvoir, qui ne pouvait que briser l'unité de la machine économico-politique, Mably précise que la puissance négative signifie que l'« on veut opposer des contre-forces à l'autorité, parce que l'autorité est nécessaire dans toute société, et qu'on a souvent éprouvé qu'en ne la partageant pas en différentes branches, elle était capable d'oublier son devoir et de se porter même aux excès les plus pernicieux »[1025]. Et si l'on s'interroge sur ces mystérieuses contre-forces, il rappelle que « notre raison se sert de nos passions mêmes pour combattre les unes par les autres. C'est ce même artifice que la politique emploie pour contenir les passions d'un magistrat par celles d'un autre magistrat ; voilà l'objet des contre-forces ou du partage de l'autorité »[1026]. Il convient donc de résumer ce qu'est la puissance législative, aussi bien un moyen de freiner les ambitions d'un prince ou d'une faction que le moyen le plus élevé pour se conduire par soi-même[1027]. La puissance législative est par sa double nature, négative et positive, un instrument de délimitation de la puissance exécutive et d'affirmation des libertés individuelles. Il s'agit tout autant de « les [magistrature et la puissance exécutive] contenir dans leurs bornes » que de s'assurer que « l'entrée n'en est fermée à aucun des citoyens qui ont le droit par la loi d'y assister » et que seront terminées « souverainement toutes les contestations élevées entre les citoyens »[1028].

Toutefois, il ne faut pas comprendre ici que l'assemblée ne formule que des droits, au contraire elle prescrit l'ensemble des devoirs et des droits institutionnels comme individuels. La puissance législative vise l'harmonie du corps social et par là recherche tous les éléments de nature à la conserver. Par les lois, un peuple est averti aussi bien de ce qui lui est interdit que ce qui lui est permis, ces différentes limites forment son identité nationale. Ce n'est pas tant le roi qui fait une nation que ses lois ; la fondation d'une cité ou d'une nation se distingue de son organisation et des principes qui garantissent son fonctionnement. La république est pour Mably le régime politique dans lequel la loi a le plus de force et cela est tellement vrai que la puissance législative n'est pas à proprement parler une contre-force mais une puissance légitime qui seule autorise une exécution de ses commandements. Il n'est pas nécessaire d'opposer la force à la loi car désormais seule compte la force de la loi pour affirmer l'identité d'une nation. Contrairement à la position tenue par Le Mercier de La Rivière, la seule puissance légitime est celle du législateur.

1025 *Doutes proposés*, Lettre X, p. 231
1026 *Doutes proposés* p. 234
1027 *Ibid.*, VII, p. 179-180
1028 *Doutes proposés*, p. 189-190

Toutefois, l'efficacité politique ne requiert pas une concentration ultime de tous les leviers du pouvoir. A l'image de l'élaboration de la loi, son exercice n'est pas l'œuvre d'un seul. L'on peut confier un pouvoir à une institution sans imposer l'autorité d'un individu à tout un peuple.

« Les contre-forces, en politique, sont établies, non pas pour priver la puissance législative et la puissance exécutrice de l'action qui leur est propre et nécessaire, mais afin que leurs mouvements ne soient ni convulsifs, ni peu médités, ni trop rapides, ni trop prompts. On établit des puissances rivales pour que les lois aient un pouvoir supérieur aux magistrats et que tous les ordres de la société aient des protecteurs sur lesquels ils puissent compter »[1029].

En d'autres termes, le concept de « contre-forces » est repris à Le Mercier de La Rivière pour des raisons rhétoriques mais Mably préfère redire que la puissance la plus éminente est celle qui *fait* les citoyens en les associant à la détermination des lois et qui détermine comment on entend la liberté dans une nation. Le pouvoir du prince dérive de la puissance souveraine, législative, c'est pour cette raison qu'il est limité dans le développement des moyens mis en œuvre, il trouve finalement une légitimité à son action dans les termes de la loi. La république se repère au comportement du prince car « chaque magistrat sait qu'il n'est que le ministre, l'organe et l'instrument de la puissance législative ; il sait qu'il doit donner l'exemple de l'obéissance aux citoyens »[1030]. A la différence de Montesquieu pour qui la puissance législative ne doit pas arrêter l'exercice de la puissance exécutive parce qu'elle a déjà « ses limites par sa nature »[1031], Mably pose que la légitimité des assemblées doit être assez assurée afin que l'exécutif n'ait tout simplement pas à agir réellement. Est-il néanmoins suffisant de savoir ce qui doit être pour changer un comportement dont l'histoire rapporte qu'il a toujours été dédaigneux des principes de justice ? Les exemples passés ne sont pas simplement édifiants, ils permettent également de relativiser la portée de la norme en scrutant les circonstances et donc en mesurant les limites du commandement politique.

1029 *Doutes proposés*, p. 240
1030 *Ibid.*, p. 186-187
1031 *EL*, XI, 6, p. 403

2.3.2 Le pouvoir de décision

2.3.2.1 Le parlement

« Ce serait un étrange politique, qu'un législateur, persuadé qu'il suffit de faire des lois pour que les hommes y obéissent »[1032]. Les circonstances comptent, selon Mably, autant que les principes, aussi il importe de rechercher activement l'environnement le plus propice à la conservation de la liberté[1033]. Or le bon régime est celui dans lequel tous les pouvoirs sont suffisamment bien distribués pour converger vers le même but, convergence permise par la hiérarchisation des puissances, le législateur est le plus éminent prescripteur politique parce qu'il fait de la participation des citoyens la raison d'être du système politique. Cette prééminence est surtout pour Montesquieu induite par des conditions naturelles et historiques ; dans un régime modéré il est dit de ces puissances « par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert »[1034]. Si pour Montesquieu le pouvoir du prince ne peut être complètement arrêté par le peuple car celui-ci aurait droit « d'y prendre des résolutions actives »[1035], il est néanmoins freiné, confronté à la « faculté d'empêcher » détenue par le corps des nobles[1036]. L'influence de la pensée de Montesquieu sur les parlements n'est guère étonnante tant ce dernier était soucieux d'assurer aux parlementaires un véritable rôle de soutien au roi dans une monarchie modérée. Aussi ceux-ci ont surtout fait valoir à travers leur conception de la constitution de l'État que le prince demeure la souveraine puissance et qu'il l'exerce selon les lois établies[1037].

D'après Mably, le pouvoir exécutif devient légitime s'il ne fait qu'appliquer les décisions prises par l'assemblée. Il ne fait aucun doute que l'exécutif agit quasi sans repos et que là où les assemblées ne peuvent se réunir, l'ordre politique en pâtit. Pour autant, les conditions de réunion de l'assemblée ne doivent point entraver le fonctionnement de l'organe chargé d'édicter le droit. La véritable liberté se conquiert dans le rattrapage que doit effectuer le droit sur les faits, le législateur fait le droit mais doit pouvoir en vérifier l'application. Montesquieu donne à ce propos l'exemple du contrôle de l'assiette de l'impôt comme des modalités de sa perception[1038], on sait comment il lie fiscalité et liberté, à quel point celle-là symbolise le « dédommagement »

1032 *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique*, X, Troisième entretien, p. 100
1033 *Doutes proposés,* Lettre VI, p. 181
1034 *EL*, XI, 6, p. 405
1035 *Ibid.*, p. 400
1036 *Ibid.*, p. 401
1037 A. Vergne, *La notion de constitution d'après les cours et assemblées à la fin de l'Ancien Régime (1750-1789)*, II, Paris, De Boccard, 2006, p. 99-128
1038 *EL,* XI, 6, p. 405

de celle-ci[1039]. Le pouvoir législatif doit définir ce qui doit être : la répartition des richesses, comme la pertinence réelle des moyens que mettra en œuvre le ministre pour augmenter les revenus de l'État « sans renverser la fortune des particuliers » et chaque année disposer d'un véritable compte rendu pour orienter l'action du gouvernement[1040]. Mais il ne faut pas qu'il agisse à la place de ce dernier, il n'a donc pas à commander les percepteurs pas plus qu'il ne doit diriger l'armée à la place d'un ministre. Le droit n'est donc édicté que si l'assemblée est libérée de son application et ce, afin de dégager des principes hors de toute considération intéressée. Les lois s'inspirent des lois fondamentales, naturelles et sociales, et promeuvent les comportements que les citoyens doivent adopter[1041]. Dans le cas d'une monarchie « où un seul gouverne par des lois fondamentales », il faut nécessairement que « les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants » soient les moyens par lesquels « coule la puissance »[1042]. Le gouvernement doit vérifier l'adéquation entre les principes et les actes, le parlement, composé pour Montesquieu de nobles, contrôle ensuite ce que valent les lois. C'est ainsi que les parlementaires, même et surtout jansénistes, entendent leur mission en France à cette époque, ils se voient principalement comme membres du « Parlement du Roi »[1043].

Pour Mably, il ne s'agit pas de revenir sur la définition de la loi que donne Montesquieu. Cependant si « la loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre »[1044], l'application de la raison aux cas particuliers de telle ou telle nation ne peut échapper à tous les membres de cette dernière. En cela le droit suit les faits car il n'est opérant que si les citoyens entendent ses commandements. L'assemblée se ressaisit des faits en assimilant le comportement du plus grand nombre et les actions gouvernementales. Dans le cas où l'écart est trop important, le droit est inopérant, dans le cas où les recommandations du parlement ne sont pas suivies, la liberté n'est plus.

Mais là où Montesquieu souligne, Mably insiste, lui, sur l'obligation de contraindre le pouvoir exécutif par une spécialisation des assemblées. Ces « bureaux » ou « espèces de tribunaux » auraient des tâches bien précises afin de contrôler effectivement les différentes parties de l'administration. Aux différentes divisions du pouvoir exécutif, « [ils] s'appliqueront principalement à connaître les abus qui se sont introduits dans toutes les branches de l'administration, et les plaintes légitimes que les corps et communautés pourront faire. Conférant

1039 *EL*, XIII, 12, p. 466
1040 J. Felix, « Comprendre l'opposition parlementaire : le Parlement de Paris face aux réformes de Silhouette (1759) », *Parlements*, Revue d'histoire politique, L'Harmattan, 2011, p. 31-43
1041 *EL*, XII, 1, p. 431
1042 *Ibid.*, II, 4, p. 247
1043 C. Maire, *op. cit.*, p. 374-377
1044 *EL*, I, 3, p. 237

sur les maux de la nation et les moyens les plus propres à y remédier, ils prépareront les matières sur lesquelles les états prochains délibéreront »[1045]. Prenant acte que le parlement réuni en assemblée plénière ne peut tout examiner, Mably conçoit un contrôle plus précis, plus régulier, afin de contraindre par l'examen public ce qui est traité rapidement et discrètement par les ministres. Remarquons à cet égard que la division des parlements en plusieurs chambres spécialisées était une réalité, le débat politique ne constituait pas le seul objet en vue duquel siégeaient les parlementaires. En effet ces derniers devaient également rendre la justice au nom du roi, mais aussi à la place de Dieu[1046], et l'examen des lois comme des cas litigieux imposait depuis longtemps une organisation selon les différentes natures de règlements et de leurs manquements[1047].

On le voit cependant, le dispositif préconisé par Mably vise un contrôle plus serré des activités du gouvernement car l'action lui est propre et suit un déroulement autrement plus rapide que la lente maturation des travaux parlementaires, sans parler des luttes d'influence. Et si l'on se réfère à l'histoire des parlements, notamment à partir du milieu du siècle lorsqu'ils ont été dans l'obligation de s'insurger contre la confusion des pouvoirs administratif et judiciaire et d'affronter les autorités civiles et militaires, on entend autrement les propositions réformistes[1048]. Pour Mably, le législateur doit disposer d'organes correspondant à ceux du corps exécutif, le parallélisme des formes ainsi observé doit effectivement conduire à une égalité de moyens d'action. Au gouvernement la coordination des agents chargés d'appliquer les lois, à l'assemblée des bureaux spécialisés tenus de vérifier les moyens employés mais aussi de préparer les correctifs légaux. Le parlement disposerait d'outils concrets pour interroger de façon pertinente le gouvernement et l'obliger ainsi à s'expliquer sur sa compréhension des lois.

Mably insiste sur ces dispositifs juridiques et politiques car ce sont des éléments décisifs quand il s'agit de montrer à un gouvernement que la majesté royale a également ses limites. La loyauté réside dans le respect de la loi ce qui ne doit pas gêner l'action gouvernementale. La loi énonce ce qui doit être ou ce qui ne peut être mais le parlement doit poursuivre son œuvre en analysant l'action même du gouvernement lorsque celui-ci se sert des lois comme prétextes de son action dominatrice. Si la loi a véritablement un sens chaque dispositif de contrôle doit pouvoir en assurer l'autorité.

1045 *Des droits et devoirs du citoyen*, Lettre VI, p. 457-458

1046 C. Maire, *op. cit.*, p. 383-387

1047 O. Chaline, « Les infortunes de la fidélité. Les partisans du pouvoir royal dans les parlements au XVIIIe siècle », *Histoire, économie et société*, 2006, p. 335-353

1048 J. Swann, « Les parlementaires, les lettres de cachet et la campagne contre l'arbitraire de la justice au XVIIIe siècle », *Les parlements et les lumières*, op. cit., p. 179-196

Or il est intéressant à cet égard d'entendre ce que le Parlement pouvait vouloir signifier à un monarque absolu. Dans une remontrance du 26 juillet 1718, les parlementaires entendaient rappeler, en l'espèce au Régent, le rôle traditionnel du Parlement :

« Ces dernières époques prouvent ce que la France doit au maintien de ces lois primitives de l'État et même temps combien il importe au service de V. M. que son parlement, qui est responsable envers Elle et la nation de leur exacte observation, veille continuellement à ce qu'il n'y soit donné aucune atteinte. Louis le Grand, votre bisaïeul, pendant le cours d'un règne aussi long, aussi glorieux et aussi absolu que le sien, a continuellement fait usage de son parlement pour prévenir les moindres entreprises des ultramontains la clause de style qui porte « s'il vous appert qu'il n'y ait rien de contraire aux saints décrets, à nos droits. ceux de notre couronne, franchises et libertés de l'Église Gallicane », qu'il a fait insérer à l'exemple de tous les rois de ses prédécesseurs dans les lettres patentes qu'il accordait, lorsqu'il voulait bien autoriser dans son royaume quelque rescrit de la cour de Rome, prouve que ce grand prince a toujours regardé son parlement comme le véritable dépositaire des lois fondamentales de l'État, si nécessaires pour la conservation des droits de la couronne. C'est sans doute ce qui a convaincu les rois les plus absolus que l'enregistrement au Parlement est une condition nécessaire de la loi. Dans les circonstances où le Parlement a cru pour le service de l'État devoir refuser d'enregistrer des édits ou des déclarations, et que pour obéir néanmoins, autant que sa conscience lui pouvait permettre, aux ordres de son maître, il n'a fait mettre sur les édits que *lus* et *publiés*, les rois out toujours exigé par autorité absolue que 1'on ajoutât *et enregistrés,* quand ils ont voulu qu'ils aient subsisté, après néanmoins l'avoir fait presque toujours quelques modifications ; car souvent ils les ont ou retirés ou même révoqués ; il y a peu de règnes qui ne fournissent un grand nombre d'exemples pareils que nous croyons devoir épargner à V. M »[1049].

Contre une démarche trop servile du législateur, qui parut pourtant bien audacieuse et finalement inacceptable à Philippe d'Orléans, Rousseau prône le rôle proprement déterminant du législateur. Il n'est plus tant question de résister que d'incarner la souveraineté. L'instance de dépôt du commandement politique passe par la loi et signifie que ce sont tous les membres, et non certains, qui établissent l'ordre politique. Il n'est pas de lois primitives qui uniraient depuis des temps immémoriaux la volonté de Dieu et la puissance des rois, mais un dépôt de la volonté générale. Pour Rousseau qui insiste sur leur nécessaire sagesse, les lois fondamentales règlent « le rapport du tout au tout, ou du souverain à l'État, et ce rapport est composé de celui des

1049 *Remontrances du Parlement de Paris au XVIIIe siècle*, Tome 1, p. 95-96

termes intermédiaires »[1050]. Si les lois sont sages par nature, il n'est plus utile de redire ce qui est bien dit mais d'appliquer ce qui doit favoriser un juste équilibre politique pour l'ensemble de la société. C'est bien dans le but d'éviter une compréhension erronée de la loi que le législateur constitue la seule voie pour énoncer le canon légal. La souveraineté s'exprime avec simplicité et ne doit pas perdre au cours de sa concrétisation sa clarté. Le gouvernement ne « consiste qu'en des actes particuliers »[1051]. Il revient à la puissance exécutive, comme le dit Rousseau, d'unir la personne publique, de faire en sorte que la multitude des cas particuliers ne rompte pas l'unité que crée la loi avec la portée générale de ses commandements. Le détail de l'application n'en est pas un, l'administration des affaires publiques ne doit pas ruiner l'esprit de la loi, c'est-à-dire la volonté générale[1052].

Nous avons vu que Rousseau accordait une place primordiale à l'efficience des lois car une mise en œuvre approximative ne relèverait pas tant de l'erreur d'interprétation que du risque de manipulation de la part du prince ou de désintérêt du côté du peuple. Le problème de la compréhension de la loi peut bien survenir pour les agents de l'État, il ne devrait s'agir que d'incidents, mais l'application erronée profiterait nécessairement à une partie du peuple et mettrait en défaut l'esprit de la loi. Il faut comprendre que l'établissement de la volonté générale est difficile et doit faire l'objet d'un calcul ininterrompu tant les intérêts particuliers sont prêts à resurgir à la moindre interrogation, le prince lui-même peut oublier la mission nécessairement limitée qui lui est confiée et y substituer son appétit.

Encore une fois, Rousseau ne rejette pas les intérêts particuliers car ils sont consubstantiels aux hommes qui peuplent une nation, mais il avertit que la loi doit les accorder. Pour ce faire, la volonté générale vient envelopper les considérations particulières en les reformulant grâce à la loi. Pour que cette unité perdure et que chacun la vérifie de la place qu'il occupe, le gouvernement doit être en mesure de traduire fidèlement l'esprit du texte par des actes clairs. Il incarne même par sa force le moyen d'équilibrer toutes les tensions du corps politique. Le bon gouvernement compense les différents intérêts afin que la « puissance des citoyens » et le mandat confié par le souverain forment un tout[1053].

Le législateur doit lui-même procéder à une définition stricte des domaines dans lesquels il intervient. Les mots doivent certes être choisis car l'entendement ne doit pas être brouillé par des messages contradictoires mais il importe davantage que le domaine d'application soit évident. En

1050 *CS*, II, XII, p. 393
1051 *Ibid.*, III, 1, p. 395
1052 L. Foisneau , « Gouverner selon la volonté générale : la souveraineté selon Rousseau et les théories de la raison d'État », *Les études philosophiques,* 2007/4, n°83, p. 468
1053 *CS*, III, I, p. 396

effet les principes énoncés ne peuvent être trop généraux car ils auraient vocation alors à étendre l'extension du domaine légal hors de certaines limites. Entendons que la loi ne peut concerner que les citoyens d'une nation donnée, soit un peuple singulier. La volonté ne devient générale que si elle s'applique à un peuple qui se reconnaît par ses us et coutumes et qui comprend la loi comme la sienne propre, « la forme particulière que des institutions nationales peuvent donner à leurs âmes »[1054].

Le paradoxe n'est qu'apparent car la généralité n'est pas une universalité parfaite, notamment lorsqu'il s'agit de l'application de la loi. Si les principes qui prévalent pour la constitution de la volonté générale s'apparentent à une procédure universelle, l'application ne prend son sens que dans une nation donnée. Le parlement chez Rousseau est pour cette raison profonde le souverain, l'unité du peuple d'une nation singulière. L'assemblée du peuple s'autorise à légiférer au nom de son histoire et de ses caractéristiques propres, c'est pour cette raison qu'elle est en droit volonté générale. C'est pourquoi, le gouvernement ne peut que traduire dans les faits une telle volonté car elle rassemble sous un ordre commun et confère un sens aux droits et devoirs des citoyens. Le gouvernement ne peut agir que droitement sous peine d'introduire ambiguïté et injustice. Il est enfin cet organe chargé de faire respecter l'équilibre entre le territoire, le nombre des citoyens et leurs comportements. Si la règle est claire le rapport pour Rousseau entre la force et l'autorité ne peut que convenir.

Si le législateur institue un peuple, cela signifie qu'il lui donne des institutions qui correspondent à son histoire mais également qui feront perdurer l'unité nationale[1055]. L'administration doit suivre ce projet constitutif avec rigueur et ne pas dévier de l'entreprise d'unification, d'ordonnancement de la société. En contrôlant l'expansion territoriale de quelque nature qu'elle soit, l'administration prévient son propre excès de pouvoir. Et il revient au souverain de veiller à la neutralité d'une institution intermédiaire.

Rousseau fait du gouvernement un organe exécutif de la volonté générale, ce qui le dépossède de toute capacité propre à faire la loi ou maîtriser les assemblées de citoyens, « il faut qu'il y en ait de fixes et de périodiques que rien ne puisse abolir ni proroger, tellement qu'au jour marqué le peuple soit légitimement convoqué par la loi, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucune autre convocation formelle »[1056]. Il en va du gouvernement comme il en va d'une puissance déléguée, une forme active qui prend sa source dans une seule et véritable institution et

1054 *Considérations sur le gouvernement de Pologne,* III, p. 960
1055 *CS*, II, XI, p. 393
1056 *Ibid.*, III, XIII, p. 426

Rousseau de rappeler que si « les lois existent avant le gouvernement, elles sont donc indépendantes de lui, le gouvernement lui-même dépend des lois puisque c'est d'elles seules qu'il tire son autorité... » [1057].

La délégation est telle qu'elle permet de délivrer une véritable puissance à l'État sans que le peuple en pâtisse. Si les lois définissent par leur autorité ce qui doit être « il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres »[1058]. Le gouvernement exécute ce qui lui est transmis et son interprétation doit être littérale sous peine de réintroduire du particularisme là où la volonté générale l'avait enveloppé. L'autorité de la loi tient au caractère général de ses prescriptions, le gouvernement s'illustre en la concrétisant, c'est-à-dire en la rendant nécessaire à tous les sujets de la nation. Nous voyons ici une que Rousseau se distingue très fermement de Montesquieu en ce que le gouvernement n'est pas de même nature que le législateur, « il n'est pas de l'essence de l'autre »[1059]. L'assemblée des citoyens représente l'autorité ou si l'on préfère constitue le principe de légitimité, l'autre est puissance ou force de mise en œuvre. Il n'est pas d'équilibre entre les deux car pour ce faire il faudrait que les deux parties puissent être de même nature et répondre à des instruments communs. Cependant, Rousseau insiste pour qu'il y ait concordance entre législateur, gouvernement et sujet. Le législateur est le rassemblement du peuple, il édicte ce qui doit être à travers la loi d'essence générale, le gouvernement exerce toute la force d'un pouvoir constitué afin de traduire au moyen de décrets toutes les orientations fixées par l'assemblée. La correspondance doit être exacte pour que les termes de la loi se retrouvent dans ce que l'on peut nommer déclinaison ou approche particulière d'un domaine de la loi.

Là où Montesquieu insiste sur la distribution entre puissance législative et puissance exécutive pour montrer que la prescription s'adresse d'abord à tous puis est appliquée à des particuliers, Rousseau généralise le champ de la loi pour préciser des domaines d'application à l'aide de décrets.

Montesquieu invoque la limite pour protéger les citoyens de l'arbitraire, Rousseau souhaite que tous les citoyens quel que soit leur statut puissent comprendre ce que vise la loi. En définitive, Montesquieu cherche à garantir à certains groupes de citoyens qu'ils ne seront pas victimes de la puissance de l'exécutif sans que le législateur ait pu intervenir, Rousseau veut contraindre définitivement le gouvernement à n'agir que conformément à la loi. La liberté ne s'entend pas de la même manière chez les deux auteurs car Montesquieu privilégie les individus et nous

1057 *Fragments politiques*, IV, 1, p. 491
1058 *CS*, II, XII, p. 394
1059 *Ibid.*, III, XVI, p. 432

pourrions être tentés de rajouter certains d'entre eux, alors que Rousseau ne connaît qu'un corps uni dans lequel aucun membre ne peut exercer de pression sur l'autre sans en éprouver immédiatement les conséquences.

Et pourtant l'opposition entre les puissances est devenue pour bien des observateurs une nécessité politique. On prête à madame d'Épinay d'avoir relevé qu'il « est certain que depuis l'établissement de la monarchie française, cette discussion d'autorité, ou plutôt de pouvoir, existe entre le roi et le Parlement. Cette indécision même fait partie de la constitution monarchique ; car si on décide la question en faveur du roi, toutes les conséquences qui en résultent le rendent absolument despote. Si on la décide en faveur du parlement, le roi, à peu de chose près, n'a pas plus d'autorité que le roi d'Angleterre ; ainsi, de manière ou d'autre, en décidant la question, on change la constitution de l'État »[1060]. La séparation si elle n'est pas de Montesquieu est devenue au XVIIIe siècle, du moins en France, le moyen de catégoriser deux puissances contradictoires. Et l'histoire des remontrances des parlements et surtout celui de Paris montre bien que la puissance législative trouve son unité autant dans une opposition intéressée que dans l'examen légitime des intentions du roi[1061].

Il faut pourtant nuancer encore cette opposition car la distribution des pouvoirs chez Montesquieu use d'un troisième point d'équilibre, il s'agit de l'autorité judiciaire. Bien qu'il ne lui revienne pas le rôle de dire la loi, elle en interroge le sens à l'occasion de faits multiples, par définition particuliers. Ainsi, le droit est bien édicté par le parlement, lui-même subdivisé en deux chambres, et le juge examine les termes de la loi mais également, cela représente même la majorité des cas au XVIIIe siècle, les coutumes dont l'objet est de régler les rapports entre les individus ou entre différents ordres, ce qui permettait de dire que « les usages particuliers de chaque seigneurie formaient le droit civil »[1062]. La loi n'est à cet égard pas nécessairement réécrite mais interprétée dans des contextes toujours différents, c'est la règle elle-même qui est si difficile à percevoir dans le temps et dans l'espace. Aussi Montesquieu prescrit à la puissance judiciaire de prononcer des jugements fixes car « les jugements doivent l'être à un tel point, qu'ils ne soient jamais qu'un texte précis de la loi »[1063]. Ce que nous désignons à l'instar de Montesquieu depuis par le terme de jurisprudence est pour lui la condition de l'autorité judiciaire et une condition constitutionnelle de stabilité politique. Montesquieu considère que les trois

1060 Galiani, *Correspondance*, Lettre de mme D'Épinay du 11 avril 1771, I, Paris, Perey et Maugras, 1881, p. 374, cité dans K. B. Baker, *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe*, 1715-1789, Paris, Payot, 1993, p. 199-200

1061 F. Bidouze, « Les remontrances de Malesherbes (18 février 1771) : discours national de ralliement et discours parlementaire, *Le monde parlementaire au XVIIIe siècle*, op. cit., p. 57-88

1062 *EL*, XXVIII, 45, p. 862

1063 *Ibid.*, XI, 6, p. 399

puissances inégales par leurs attributions et les moyens dont elles disposent forment un ensemble dont les citoyens peuvent attendre la garantie de leur sûreté. La liberté des individus se conquiert à travers la distinction des différentes compétences et limites que s'imposent les puissances législative, exécutive et judiciaire.

Il serait inutile de rechercher un équilibre parfait ou une légitimité supérieure de l'une d'elle, il convient au contraire d'apprécier que ces puissances inégales produisent, sans même se concerter a priori, des règles qui assurent une plus grande liberté aux citoyens. A l'image de la concurrence entre les hommes, les puissances institutionnelles se contrôlent par l'exercice de leurs propres prérogatives. C'est bien en pensant à des puissances contradictoires que Montesquieu a réaffirmé l'importance du maintien de corps intermédiaires, seuls capables de juguler durablement l'influence de la puissance exécutive. Ces corps sont suffisamment bien constitués, historiquement et socialement, pour gêner et même parfois annihiler le danger le plus grave qui guette toute société : l'exercice d'une puissance absolue.

On comprend mieux pourquoi Montesquieu a toujours suivi le schème de Mandeville car en politique il convient également de faire jouer différents intérêts contradictoires pour instaurer une paix relative entre les différentes composantes de la société. Bien que la concurrence soit véritablement pertinente entre corps constitués plutôt qu'entre individus, il est à noter que chaque régime politique dispose de règles propres pour assurer la sûreté des citoyens. Dans une monarchie par exemple, la vénalité des offices garantit la permanence d'un corps intermédiaire qui protège la nation de l'exercice d'un pouvoir exécutif absolu lorsque dans la république « il faut compenser la grandeur de la puissance par la brièveté de sa durée »[1064].

Pour autant on peut douter de ces stratégies pour lutter contre l'exercice d'une puissance qui se veut absolue.

2.3.2.2 Le gouvernement

Les ordres sont bons pour les citoyens, allons-donc ?! Les « ordres distingués qui se prétendent utiles aux autres, ne sont, en effet, utiles qu'à eux-mêmes aux dépens des autres ; par où l'on doit juger de la considération qui leur due selon la justice et la raison »[1065]. Et Rousseau de penser que la séparation des pouvoirs ne suffit pas à assurer la sûreté comme l'épanouissement politique des citoyens. Le gouvernement juste ne peut diriger les citoyens que si ceux-ci sont consentants. Il faut pour cela que l'organe exécutif suive précisément, ou encore à la lettre, les prescriptions légales car ce sont elles qui ont été validées par les citoyens. Ainsi les

1064 *EL*, II, 4, p. 246
1065 *Émile*, IV, p. 524

citoyens ne pourront se déjuger en refusant ou simplement en n'acceptant pas de se soumettre de bon cœur à la loi. Comprenons ainsi ce que Rousseau vise lorsqu'il affirme craindre la duplicité dans le cœur des hommes, les individus doivent suivre en tant que sujets ce qu'ils ont affirmé en tant que citoyens.

Le gouvernement prend des mesures qui respectent les vœux des citoyens, il n'a donc pas de pouvoir pour imposer ses vues ; les lois se lisent à travers les décrets. Tous les citoyens savent lire les lois, aussi il est surtout important qu'une institution accomplisse à l'aide d'agents spécialisés ce que le plus grand nombre ne peut réaliser ou comme le dit Rousseau, « l'expédition des affaires devient plus lente à mesure que plus de gens en sont chargés »[1066]. L'œuvre de concrétisation est fort scrupuleuse puisqu'il faut retenir l'esprit de la loi, garantir les principes les plus généraux et les accomplir dans tous les cas particuliers. « Ce changement de relation n'est point une subtilité de spéculation sans exemple dans la pratique : il a lieu tous les jours dans le parlement d'Angleterre »[1067].

Si Rousseau refuse néanmoins de s'en tenir à la distinction d'essence des pouvoirs telle qu'elle peut être représentée depuis Montesquieu, ce n'est pas pour tout confondre ; en effet les magistrats ne seront véritablement actifs que s'ils ont une véritable capacité à agir, donc s'ils sont peu nombreux. Toutefois, dans la mesure où ils ont ce pouvoir d'exiger davantage de leurs concitoyens qu'ils ne se demandent à eux-mêmes, il importe qu'il y ait une union préalable entre le souverain et le gouvernement. L'exigence de ce dernier est légitime si tous les citoyens sont concernés et si ce droit ne devient pas pour lui-même une loi privée. Si séparation il y a, elle s'opère à travers deux fonctions mais n'impose pas une différenciation des statuts. Par le souverain, tous les citoyens s'adressent à eux-mêmes, et par le gouvernement quelques magistrats visent à appliquer de manière égalitaire la loi. Les magistrats ordonnent non pour leur bien personnel mais pour résoudre légalement les cas les plus particuliers. Les magistrats sont incités par la loi à être le plus actifs possible en vue de l'accomplissement de l'intérêt commun, pas seulement à utiliser leur puissance ; ils ne disposent pas d'un mandat pour tirer encore avantage de leur situation dominante. Un magistrat est l'individu exemplaire qui « s'oblige à n'user du pouvoir qui lui est confié que selon l'intention des commettants, à maintenir chacun dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient et à préférer en toute occasion l'utilité publique à son propre intérêt »[1068]. Le gouvernement est efficace tant qu'il obéit, et tyrannique au delà. « L'ouvrage du législateur ne s'altère et ne se détruit jamais que d'une manière ; c'est quand

1066 *CS*, III, II, p. 402
1067 *Ibid.*, III, XVIII, p. 434
1068 *DOI*, p. 185

les dépositaires de cet ouvrage abusent de leur dépôt et se font obéir au nom des lois en leur désobéissant eux-mêmes. Alors, la pire chose naît de la meilleure, et la loi qui sert de sauvegarde à la tyrannie est plus funeste que la tyrannie elle-même »[1069]. La loi elle-même changerait de nature pour devenir un instrument d'oppression, aussi le souverain doit s'exprimer clairement sur les règles qui s'imposent à tous afin de ne laisser que peu de marge d'interprétation aux magistrats et, cela doit aller de pair, prévenir les magistrats de la brièveté de leur action ou tout au moins de la non permanence de leur puissance.

Rousseau reprend même l'idée d'un contrôle du juge pour montrer toutes les limites de chaque institution. Pour autant les juges n'occupent pas la même place que dans l'œuvre de Montesquieu car la subdivision affecte ce bon gouvernement dont « les parties se balancent dans un parfait équilibre, où les particuliers ne peuvent transgresser les lois parce qu'ils sont soumis à des juges, et où ces juges ne peuvent pas non plus les transgresser parce qu'ils sont surveillés par le peuple »[1070]. Il existe bien chez Rousseau un pouvoir de juger l'action des particuliers comme des magistrats mais il n'a pas de puissance propre. « Ce corps, que j'appellerai *Tribunat*, est le conservateur des lois et du pouvoir législatif. Il sert quelquefois à protéger le souverain contre le gouvernement...quelquefois à soutenir le gouvernement contre le peuple...et quelquefois à maintenir l'équilibre de part et d'autre »[1071]. Rousseau lui accorde une assise institutionnelle propre mais il conçoit cette autorité davantage en regard des signes qu'elle peut émettre aux différentes puissances, c'est-à-dire une influence politique libérée de tout engagement pratique « car ne pouvant rien faire il peut tout empêcher »[1072]. Il n'est pas de corps de juges pérenne qui soit autorisé par un parlement à contrôler l'action des magistrats comme il n'en est pas qui contienne les débordements des citoyens. Pour Rousseau ce *Tribunat* doit être dissous et recomposé à échéance régulière afin de conserver son autorité sur les différentes parties constitutives de l'État. A contrario, le gouvernement est partie prenante de la mise en œuvre des lois et détient à ce titre le pouvoir de contraindre les sujets à agir droitement, selon la loi. Les citoyens peuvent demander des comptes aux magistrats sur leur manière d'appliquer la loi si trop de sujets en souffrent. Pour autant il n'est pas trois puissances ou autorités pour dire et faire la loi, il n'en est que deux. La séparation ou balance de deux puissances est, pour Rousseau, suffisante pour garantir la liberté et la sûreté des citoyens.

1069 *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième lettre, p. 843
1070 *Ibid.*, p. 844
1071 *CS*, IV, V, p. 454
1072 *Ibid.*,

La notion même d'équilibre des pouvoirs est néanmoins seconde par rapport au pouvoir d'arbitrage de la loi ; ainsi « l'abus des lois par le gouvernement est un mal moindre que la corruption du législateur, suite infaillible des vues particulières »[1073]. Rousseau fait de la loi la véritable référence de la liberté des citoyens, soit ce qu'ils peuvent espérer de mieux dans une vie en société, ce qui constitue leur pouvoir et leur bien véritables[1074]. Ce n'est pas du côté des institutions existantes qu'il faut regarder pour trouver le contrepoint de la puissance du prince mais bien plutôt du côté de la source de toute institution sociale. Il n'est pas opportun de rechercher dans ce qui est vicié par les inégalités de fortune ou l'iniquité d'anciennes règles coutumières pour définir ce qui est bon pour les citoyens. Au contraire, c'est à la source du droit que l'on puise la légitimité des rapports politiques et seule la loi est pour Rousseau ce divin instrument qui arase les différences excessives entre les parties de la société pour lui donner cette unité qui est sa seule fin.

Les mœurs changent et les sociétés suivent mais certaines parties ne veulent pas perdre ce qui les distingue des autres. « Mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des citoyens » et c'est parce que l'État organise des relations équilibrées entre les citoyens que Rousseau affirme que les affaires privées en subissent le contrecoup bénéfique[1075]. Tant que les bouleversements sont peu perceptibles, il n'y a pas de danger qui menace la société de disparition, mais si une partie sent que des changements peuvent affecter son statut alors elle aura tendance à se crisper sur des positions héritées d'une autre époque qui deviendront encore plus anachroniques.

L'absence de consultation de la volonté générale est aussi déstabilisatrice que la volonté particulière du prince. En fait le silence forcé de la volonté générale est l'équivalent de l'expression d'un caprice. Dans un cas, la volonté de tous ne peut ajuster un nouvel équilibre des parties de la société en tenant compte des nouvelles données et de l'histoire ; dans l'autre, le prince ne sait prendre en compte la durée constitutive de la formation de toute société lorsqu'il fait prévaloir son intérêt. Il n'est pas de demi-mesure dans une société libre. Dès lors que l'assemblée des citoyens ne dispose pas du temps nécessaire pour délibérer, le prince ou le gouvernement a tout le loisir d'agir en fonction de ses volontés particulières. Il intervient à tout moment au mépris des situations et surtout des conséquences ; le prince exerce sa force au détriment de la difficile, longue et utile unité de la société[1076]. D'après Rousseau, il n'est pas de

1073 *CS*, III, IV, p. 404
1074 *Lettres écrites de la Montagne,* p. 842
1075 *CS*, III, XV, p. 429
1076 G. Bacot, « Jean-Jacques Rousseau et la procédure législative », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2002/1, N° 15, p. 45-61

pouvoir légitime autre que celui fait la loi et le prince ne peut que suivre l'ordre ainsi dessiné. L'équilibre des pouvoirs n'a en définitive pas de sens, du moins si l'on pense aux termes admis depuis Montesquieu, car le gouvernement est assujetti complètement au souverain, sinon il n'y a tout simplement pas de société politique fondée en droit.

La dissociation de l'assemblée peut être opérée dans le temps et en fonction des statuts de chaque partie. Toutes les décisions peuvent donc affecter l'organisation d'une société. Que le gouvernement presse une partie plutôt qu'une autre, qu'il surprenne par une orientation brusque et voilà qu'il manifeste son pouvoir. Que l'assemblée oublie qu'elle doit prendre en compte tous ses membres et leur histoire, qu'elle se retranche derrière l'efficacité pour s'abstraire des principes, qu'elle privilégie le mouvement, et elle s'abandonnera bientôt à la corruption. Le temps et l'inégalité prennent tour à tour le dessus sur la lente institutionnalisation de la société et viendront à bout de son unité si les citoyens laissent le prince user de sa puissance sans frein.

La règle est unique, c'est la promotion de la loi avec toutes ses qualités, il faut que le corps propre du gouvernement tourné vers sa permanence soit disposé également à disparaître pour le bien du corps politique. Et Rousseau d'affirmer que le tout « distingue toujours sa force particulière destinée à sa propre conservation de la force publique destinée à la conservation de l'État, et qu'en un mot il soit toujours prêt a sacrifier le gouvernement au peuple et non le peuple au gouvernement »[1077]. L'élaboration de la loi, sans prétendre dominer le cours du temps, assoit sa légitimité en interrogeant la volonté générale et en la laissant s'exprimer. C'est donc celle-ci qui règle le cours de l'action du gouvernement. Le temps indique comment une société trouve ou non son unité. L'urgence est généralement la justification que le prince emploie pour s'affranchir de l'obligation de rendre compte ou d'amender sa propre action. Si chacun doit tenir son temps comme on tient un rang comment considérer les moyens de contrôle de l'assemblée ?

Si Rousseau insiste tant sur le rôle du souverain, c'est qu'il a parfaitement conscience de proposer une nouvelle théorie politique où la morale se confond avec l'efficacité, où le devoir-être s'actualise dans le devoir faire. Ainsi la toute-puissance du souverain, ou si l'on préfère son autorité, tient à la participation du plus grand nombre à la définition du champ politique. C'est pourquoi il n'est plus utile d'équilibrer ce qui manque ou risquerait de manquer aux citoyens, nous pensons ici bien entendu à la liberté, puisque elle est pleine et entière grâce à l'œuvre du législateur.

1077 *CS,* III, I, p. 399

De même, l'efficacité de l'administration n'est pas à contrôler systématiquement par la création ou la reconnaissance d'un corps spécifique, les juges. Bien que la possibilité soit évoquée, Rousseau pose que l'efficacité se déduit de son principe. L'administration est la conséquence de la confiance que les citoyens se sont accordée. Nous trouvons là, la raison d'une sérénité relative vis-à-vis de l'organe chargé d'appliquer les décisions du souverain et aussi ce qui constitue un rapport privilégié entre l'autorité et son exécution. De ce rapport naît une confiance nouvelle dans l'efficacité de la politique, l'administration est au service du plus grand nombre. En droit, tous les actes politiques sont dirigés par la volonté générale pour assurer une efficacité optimum des services. L'administration prend toute son importance lorsque ses services sont voués à la satisfaction des attentes du plus grand nombre.

Tous les sujets acceptent l'application de la loi non seulement parce qu'ils en sont les auteurs mais également parce qu'ils reconnaissent la justesse des modalités d'action. Les décrets sont approuvés parce qu'ils traduisent l'intérêt commun. Et l'administration agit avec efficacité sans rencontrer d'obstacle car elle est au service de l'intérêt de tous. « Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'État et du souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps »[1078]. Nous pouvons observer que Rousseau est davantage soucieux de trouver une justification de l'efficacité de l'administration par la justesse de son action auprès du public que de chercher à mettre en place un organe de contrôle de l'exécutif. L'efficacité du service rendu au plus grand nombre offre la meilleure garantie de l'intégrité des citoyens, d'elle dépend en droit le respect véritable du couple liberté-égalité.

D'une autre manière, Rousseau constitue une logique politique dans laquelle l'efficacité ne peut être considérée qu'en regard à son principe justificatif ; l'administration agit et agit seulement à cause de la volonté générale et pour le bien public. Nous remarquons ici que la force publique et le service sont équivalents, tant la puissance publique et le service public sont des modes de communication entre le souverain et l'État comme entre le gouvernement et les citoyens. L'action de l'État est complètement justifiée. Rousseau signale que l'égalité entre le gouvernement et le peuple passe par une identité de la conception du rôle du service public car « sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des citoyens, ...l'État est déjà près de sa ruine »[1079]. L'ensemble des services ne peuvent concourir qu'à l'unité de la société en assurant une efficacité équitable à l'ensemble des citoyens. L'administration a donc la lourde charge de

1078 *CS*, III, I, p. 396
1079 *Ibid.*, III, XV, p. 428

reconstituer l'équité parmi les hommes, en usant des moyens les plus justes et les plus adaptés pour traduire les orientations définies par le souverain. Les sujets doivent bénéficier de services qu'ils ont promus en tant que citoyens et doivent encore faciliter l'exercice de l'administration en ne demandant pas plus que ce qu'a autorisé le souverain.

Encore une fois, s'attarder sur le contrôle proprement dit des actes de l'administration revient à admettre que celle-ci agit selon ses volontés particulières. Une politique qui n'estime pas l'administration digne de confiance reconduit durablement deux écueils. Le premier d'entre eux est, nous l'avons dit, celui de la considération d'une administration inique dont il faudra se méfier non seulement à l'occasion d'une succession, d'une déclaration de guerre mais également pour l'ensemble des actes quotidiens qui organisent la vie en société. Que le prince augmente les impôts, ce ne sera pas parce que les citoyens sont plus libres mais parce qu'ils craignent la force et qu'ils se sont résolus encore à subir de nouvelles avanies. Il ne faut pas confondre la soumission avec l'acceptation raisonnée, c'est-à-dire l'obligation. Une administration dont on admet a priori les volontés particulières est définitivement au service de quelques-uns et il n'est pas d'équilibre à attendre d'une distribution initialement inégale. Cela est tellement vrai que l'institution d'un contrôle forme le deuxième écueil pour une société libre. En effet, ce sont de nouvelles autorités qui se trouvent en position de freiner les volontés particulières de l'exécutif mais qui bientôt négocieront leurs privilèges si besoin s'en fait sentir. Ainsi, que le prince soit faible et les juges seront en mesure d'assurer un contrepoids à l'exécutif du fait de leur relative indépendance vis-à-vis de la puissance royale, que le prince soit autoritaire et dominateur et les juges useront dans tous les sens du terme de leur autorité. Si le prince le veut, l'autorité des juges s'effritera jusqu'à les constituer en une deuxième cour. Certes, il demeurera un écart certain qui les protégera de la grande variation de ses caprices mais ils seront ses victimes tôt ou tard, loin d'être en mesure d'asseoir une véritable autorité et un pouvoir contraignant, encore moins au service des citoyens. Une administration qui ne serait vouée au service de tous sera toujours pour Rousseau un instrument des volontés particulières du prince. Il n'existe pas de juste milieu. Si tel est le cas, peut-on tenir le droit comme un élément nécessaire pour changer la société, voire suffisant pour la regarder avec lucidité [1080]?

1080 « L'enseignement de Rousseau n'est donc pas de réforme mais de lucidité : il est inutile de vouloir réformer les abus lorsqu'ils se sont invétérés, et la suppression autoritaire de leurs causes ne ferait que les aggraver. », J.F Spitz, *La liberté politique*, VIII, p. 330

2.3.2.3 Le Prince

Le droit est une volonté, celle de ne pas suivre une règle et d'en édicter une autre. Or les règles n'ont de cesse d'être modifiées pour satisfaire la volonté des princes. Ainsi ce roi, Louis VII, notait à propos de la souveraineté d'une vicomtesse : « chez vous les affaires se décident selon les lois des empereurs, lesquelles prennent bien garde de ne pas accorder aux femmes le pouvoir de juger. Mais la coutume de notre royaume est beaucoup plus douce : il y est en effet permis aux femmes de succéder et d'administrer un héritage...Souviens-toi donc que tu appartiens à notre royaume ; et quant à nous, nous voulons que tu en respectes l'usage »[1081]. Ce texte est un de ceux qui posent ce qu'est la souveraineté : imposer sa loi. Les coutumes sont instrumentalisées selon les intérêts du prince pour reconnaître ou au contraire dénier un droit. Ainsi le pouvoir des femmes illustre parfaitement les arguments qu'un prince peut utiliser pour délimiter ce qui relève de sa juridiction et comment passe sa volonté. Dans un contexte différent, mais pas tout autre, Rousseau souligne que « le pouvoir peut bien se transmettre mais non pas la volonté »[1082] ; pour autant qu'est-ce qui permet ou empêche la volonté particulière de s'imposer au plus grand nombre ? Devra-t-on même s'y opposer ? Car enfin le souverain peut laisser faire le gouvernement sans manifester de volonté contraire et donc avaliser l'action en cours[1083].

L'action du gouvernement n'a de sens que de développer tous les moyens pour tenir ensemble les membres du peuple. Il faut encore s'entendre sur la signification de cette courte définition. En effet, les arts de gouverner peuvent se résumer à des techniques fondamentales où la dissimulation permet de diviser le peuple en factions pour mieux faire passer les volontés du prince, retarder voire annihiler la réaction du peuple ; mais les mêmes techniques peuvent servir à unir le peuple lorsque ce dernier n'est pas capable de faire cesser ses dissensions. Rousseau ne fait pas plus l'apologie du cynisme qu'il ne veut suivre la critique déjà classique de l'amoralisme de Machiavel. Les moyens doivent être jugés, certes, mais à l'aune de la finalité, en sorte que les ouvrages du Florentin peuvent devenir d'excellents bréviaires politiques pour conserver ou construire une grande république. L'art politique n'est pas une technique vide de sens, il s'agit de règles subtiles parfois cruelles dont la finalité détermine la valeur. La qualité du prince comme du peuple est à cet égard déterminante pour apprécier si la volonté générale est respectée ou si une volonté particulière est à la manœuvre.

1081 J.-M. Carbasse et G. Leyte, *L'État royal, XIIe-XVIIIe siècle,* Paris, PUF, 2004, p. 188
1082 *CS*, II, I, p. 368
1083 *Ibid*.,

Rousseau ne condamne pas l'usage de ces arts complexes, mais il ne cesse de signaler qu'ils forment des signes dangereux du gouvernement des hommes. Ainsi le droit est une technique parmi d'autres pour assujettir d'autres hommes. Or dans la perspective d'établir le droit politique, la sujétion d'homme à homme doit être remplacée par une soumission à la loi. En citant Pline, Rousseau témoigne d'une question ancienne, celle de la volonté du peuple de vivre libre. « Si nous avons un prince, c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un maître », le peuple ne doit pas être manipulé pas plus que *dominé* comme pouvait l'être l'esclave par celui qui avait sur lui tous les droits, notamment celui de propriété[1084]. C'est ainsi qu'il faut comprendre la critique de la rhétorique du politique, une science inutile et illégitime. L'art déployé par le politique, s'il fonctionne, lui donnera, un jour ou l'autre, l'envie d'augmenter sa puissance et donc de dominer le plus grand nombre. Les arts complexes sont de nature à flatter le goût de la domination chez ceux qui accèdent au pouvoir et permettent de profiter de l'impossibilité du peuple à s'exprimer par lui-même.

C'est bien dans un tel cas que l'on repense à une institution capable de s'opposer au gouvernement, à un corps qui sache débusquer l'intérêt particulier et qui puisse déjouer un coup de force ou une ruse princière. Et c'est également ainsi que l'on se rend compte que Rousseau ne veut pas d'un contre pouvoir car il dénie à une autre puissance les moyens de s'opposer à un tel exécutif. Que le peuple se taise et l'exécutif agit comme il le souhaite. Une volonté particulière peut se superposer à la volonté générale et le peuple peut y retrouver son compte, cette « économie publique populaire » est celle de « l'unité d'intérêt et de volonté »[1085]. En revanche, si le gouvernement ne suit que sa volonté propre, alors il y a fort à parier que « l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants, l'unanimité ne règne plus dans les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous, il s'élève des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes »[1086]. On a bien remarqué que le silence vaut chez Rousseau acceptation dans le processus du vote de la loi, justement parce que la volonté est devenue générale et qu'il n'est plus besoin de séduire quand la raison réunit les hommes[1087].

Cependant, il faut ajouter que dans l'exercice de son exécution une volonté particulière peut profiter d'un silence prolongé pour imposer sa puissance. Chez Rousseau, le gouvernement est en droit explicite et le silence de son action loin de signaler son efficacité manifeste un danger pour les citoyens. Si le silence est un moyen comme un autre pour gouverner le peuple soumis, il

1084 *DOI*, p. 181
1085 *DEP*, p. 247
1086 *CS*, IV, I, p. 438
1087 C. Brooke, Aux limites de la volonté générale : silence, exil, ruse, et désobéissance dans la pensée politique de Rousseau, *Les études philosophiques*, 2007/4, n°83, p. 439-440

n'est pas un mode remarquable de gouvernement en droit politique. C'est pour cette raison que le souverain est chez Rousseau tout-puissant, il écrase de son autorité toute autre institution et représente l'unique pôle autour duquel s'agencent les différentes modalités d'action visant à concrétiser ses décisions. Le silence s'entend comme souvent en deux sens, si le droit fonde le souverain alors le peuple pourra sans crainte opiner aux propositions de lois, si « les petites sociétés ont commencé à influer sur la grande » alors le silence des citoyens vaut acceptation de l'avantage de tel ou tel parti[1088]. Le silence du peuple incite à s'interroger sur l'art de communiquer du prince. Ce dernier ne peut-il donc user de talents particuliers pour bien gouverner ?

Nous avons confondu le prince ou le gouvernement car Rousseau ne distingue pas la personne du corps. « J'appelle donc gouvernement ou suprême administration l'exercice légitime de la puissance exécutive, et prince ou magistrat l'homme ou le corps chargé de cette administration » ; cette distinction est donc de bien moindre importance que celle qui prévaut dans la relation entre gouvernement et législateur[1089]. Si celui-là doit dénaturer la constitution de l'homme[1090], celui-ci doit se garder d'un comportement pouvant léser les citoyens. Relevons tout de même que cette attention à chaque citoyen témoigne d'une concentration de la plus haute intensité entre volonté particulière et volonté générale. Il s'agit d'après Rousseau d'une législation parfaite, nous ne saurions en douter, mais l'effort paraît si important que l'on peut s'interroger a minima sur son caractère durable. En effet, selon « l'ordre naturel, au contraire, ces différents volontés deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent »[1091]. Et dans un cycle qui est inexorable, la volonté générale occupe un second rang, l'intérêt particulier impose sa prééminence. Dans un régime parfait le prince, soucieux des autres, obéissant à la loi, inoffensif en lui-même, est débarrassé des prérogatives traditionnelles du dirigeant politique parce qu'il agit conformément à l'intérêt commun.

Chez Rousseau, l'unité du peuple ne se conquiert qu'à partir de la dissolution du pouvoir propre du prince. Reprenant la division des gouvernements à Montesquieu et au-delà, Rousseau se garde bien de détailler les pouvoirs du prince tant ils doivent être diminués pour penser un peuple autonome et souverain. Il suffit à cet égard de relire les lignes consacrées au gouvernement monarchique pour noter que la vigueur du régime ne tient qu'au tempérament du

1088 *CS*, IV, I, p. 438
1089 *CS*, III, I, p. 396
1090 *Ibid.*, II, VII, p. 381
1091 *Ibid.*, III, II p. 401

prince, ce qui paraît bien insuffisant pour conduire une nation. La fragilité du lien entre le prince et le peuple est encore avérée dès qu'une succession est devenue impérative car le régime ne tient plus qu'aux modalités du passage et des rites de transmission du pouvoir ; « le défaut de cette succession continuelle qui forme dans les deux autres [régimes] une liaison non interrompue » provoque une instabilité propice à la corruption du gouvernement comme du peuple en laissant une place aux différentes brigues[1092]. Ces périodes sont détestables car il ne devient plus possible d'identifier alors le véritable dépositaire de la puissance exécutive.

Enfin Rousseau termine son analyse du régime en reprenant significativement le terme de ruse et assigne au prince l'obligation de gouverner par la tromperie, la dissimulation, car son entourage immédiat ne peut être composé que d'intrigants. Là encore, il n'y a pas de demi-mesure, le prince ne peut être loyal, droit, soucieux du plus grand nombre dans un régime monarchique car le pouvoir est organisé de telle manière qu'il doit séduire et se méfier sans cesse de ses conseillers, courtisans et autres nobles puissants. Toute son efficacité est tournée vers sa conservation. C'est en cela que Machiavel est précieux, il a laissé des témoignages irréfutables sur les règles qu'une république doit respecter et sur les pratiques gouvernementales qu'il faut absolument repérer pour mieux les affronter et les éradiquer.

Machiavel est le meilleur pédagogue qui soit pour faire comprendre au peuple que son intérêt ne sera jamais respecté, voire appréhendé, par un prince qui détient toute la puissance exécutive et qui n'a aucun compte à rendre. Davantage encore, la concentration de la puissance exécutive entre les mains d'un seul est exclusive du bonheur du plus grand nombre car elle induit une poursuite effrénée de la puissance. La ruse et la force représentent les deux moyens de conquérir et de conserver ce qu'un petit cercle d'hommes désire. Le tempérament du prince ne dit rien du bonheur du peuple mais oriente seulement les comportements de cour plutôt dans le sens de la ruse ou de la force. A l'image du fleuve, la fortune suit son cours et submerge tout ce qui semble lui faire obstacle, le sort des hommes est soumis au caprice de cette forme de nécessité. Machiavel pointe que le passage est d'autant plus aisé que les hommes ne sont pas préparés et qu'ils n'ont pas pris la peine d'ériger de véritables digues. Qu'est-ce donc que cette protection contre l'aléa et l'incertitude ?

Machiavel identifie la vertu des citoyens à la meilleure protection de leur intégrité et si elle ne peut garantir l'ensemble de la société des hommes des assauts du pouvoir, elle demeure en revanche la seule qualité qui soit en mesure d'assurer une résistance efficace et durable au

1092 *CS*, III, VI, p. 411

déchaînement de la puissance[1093]. Du côté du prince il n'est pas envisageable de ne suivre que l'ordre en place mais bien de le redéfinir à sa guise selon divers moyens. Ces affaires restent privées et ne concernent que les membres susceptibles de jouer un rôle dans le cabinet du prince ou dans sa proche périphérie[1094]. La puissance suit son cours sans s'astreindre à prévenir les membres de la société, les premiers informés sont les individus les plus proches du prince, et encore certains sont davantage concernés que prévenus, les autres subissent ce qu'ils ne peuvent comprendre. En définitive, il n'y a pas de lien entre le régime monarchique et le bonheur du peuple parce qu'il n'existe pas de lien organique véritable entre le prince et l'ensemble des citoyens ou corps de la société. On ne peut reprocher au prince son détachement pour les affaires du peuple lorsque l'on admet que la politique est d'abord la préoccupation obsessionnelle de quelques-uns. Les pouvoirs du prince ne sont pour Rousseau qu'un contre-exemple de ce que doit être la politique et Machiavel a mis en évidence que seule la vertu des citoyens, « quand les temps sont paisibles », est à même de délimiter durablement l'exécrable et totale puissance d'une autorité illégitime. Il serait vain de nier l'histoire et de faire comme si de tels régimes n'avaient ou ne pouvaient exister mais à l'heure de fonder la politique juste il est bien temps de pourfendre ceux qui se sont illustrés par leur iniquité.

La description imagée du régime monarchique aurait convenu jusqu'à un certain point à Montesquieu. « Les fleuves courent se mêler dans la mer : les monarchies vont se perdre dans le despotisme » est bien un jugement du baron de La Brède mais doit être entendu comme une critique du despotisme[1095]. Le régime porte en lui sa propre dérive, celle de l'excès du pouvoir d'un seul ; cependant, cela ne disqualifie pas le principe lui-même, seulement un accident possible.

Or, Rousseau comme Montesquieu ont répété l'un et l'autre que la loi est la référence du politique. Considérons non plus le caprice d'un seul ou de quelques-uns mais la force d'un texte qui dirige durablement les actions politiques des hommes[1096]. En effet, depuis Platon au moins, la loi sacralise l'action politique des hommes mais au XVIIIe siècle la préoccupation est de plus en plus marquée par la lettre de la loi. Bien entendu, l'*Esprit des lois* est devenu un ouvrage de référence pour les philosophes mais aussi pour les politiques car Montesquieu a su allier les

1093 « Il en va semblablement de la fortune, qui montre sa puissance là où il n'est pas de vertu ordonnée pour lui résister : et elle tourne ses assauts là où elle sait qu'on n'a fait ni digue ni rempart », *Le Prince*, XXV, trad. J.-L Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, PUF, 2000, p. 199

1094 *DEP*, p. 253

1095 *EL*, VIII, 17, p. 364

1096 E. Gojosso, « L'encadrement juridique du pouvoir selon Montesquieu. Contribution à l'étude des origines du contrôle de constitutionnalité », *Revue française de droit constitutionnel*, 2007/3 n° 71, p. 499-512

contraintes de la nature et la variété des régimes politiques en établissant entre elles une correspondance nécessaire. Et c'est donc le corpus de lois qui trouve une cohérence lorsqu'on le compare aux lois de la nature. Il est bien question d'enjeu car si les lois de la nature ne sont pas discutées, les meilleures lois humaines, celles qui s'enchaînent avec évidence et durent dans le temps favoriseront un ordre social bénéfique pour les hommes. La cohérence et la pérennité se présentent comme les qualités les plus indiscutables de l'ordre politique. Cet objet de connaissance que l'on a pu caractériser comme un concept communément partagé au XVIIIe siècle, à savoir une « constitution non écrite », mérite toutefois d'être considéré[1097]. La loi telle qu'elle est comprise à cette époque n'a pas encore acquis la rigueur formelle qui sera la sienne plus tard, en particulier chez les grands publicistes français comme Carré de Malberg. Par conséquent, il convient d'entendre les termes de loi, de constitution, comme des principes plus politiques que juridiques. Ainsi on saisit mieux ce souci d'étudier les rapports entre les hommes sous des angles différents qui fassent droit aux mœurs, climats, mentalités, histoires[1098].

La constitution, qui était pour Aristote l'âme de la société des hommes, prend une autre tournure, avec notamment Montesquieu, en devenant un concept politico-juridique plus large mais avec des descriptions plus précises. Ainsi, les lois d'un régime monarchique parlementaire sont les règles qui protègent effectivement le mieux un roi et l'ordre politique. En effet, Montesquieu comprend que la loi est la marque des limites du pouvoir royal vérifiée par le parlement. La corruption du régime monarchique en despotisme permet de mieux comprendre ce que doit être la loi dans un régime modéré. C'est ainsi que « lorsqu'un prince croit qu'il montre plus sa puissance en changeant l'ordre des choses qu'en le suivant ; lorsqu'il ôte les fonctions naturelles des uns pour les donner à d'autres, et lorsqu'il est plus amoureux de ses fantaisies que de ses volontés », la règle commune est bafouée, l'ordre public annihilé[1099]. C'est pourquoi Montesquieu insiste tant sur la sûreté du prince. Celle-ci dépend essentiellement de la capacité de celui-là à suivre les règles instituées depuis les époques précédentes, « les prérogatives des corps » et les « privilèges des villes ». Le texte de loi doit donc être par principe discuté, opposable aux uns comme aux autres, les parlementaires sont cette partie de la nation qui participe de sa pérennité en donnant une forme aux lois. Montesquieu ne nie pas le rôle du prince en matière législative, par contre il impose strictement ses compétences en matière de justice, « le prince a la puissance exécutrice et la législative, ou du moins une partie de la législative, mais il ne juge pas »[1100].

1097 H. Duranton, « Fallait-il brûler « L'Esprit des lois » ? », *Revue XVIIIe siècle*, 1989, n°21, p. 71
1098 *EL*, XVIII, 8, p. 536
1099 *Ibid.*, VIII, 6, p. 354
1100 *Ibid.*, XI, 2, p. 411

Toutefois dans le régime monarchique le plus libre, l'échange et le respect du texte apparaissent radicalement différents d'une pratique dominatrice de la politique. Et si le parlement ne dispose pas du monopole de la loi, il en assure le dépôt véritable. Les nobles en tant que corps intermédiaire filtrent les fantaisies du roi ou de ses partisans pour les transformer, puis les assimiler au corpus de règles qui organisent la société. A contrario, le comportement capricieux qui permet « que la loi soit dans une seule tête » est l'indice du despotisme.

Si la monarchie dérive vers le despotisme, il faut que le parlement puisse discuter des lois pour définir parfaitement les attributs du roi. Montesquieu atteste que « le prince est la source de tout pouvoir politique et civil » mais poursuit aussitôt en affirmant que les « lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance »[1101]. Le pouvoir intermédiaire qui jugule l'exercice capricieux du pouvoir exécutif est nécessairement le *Parlement*. Ce sont ses membres qui examinent les lois et mesurent l'application qui en est faite, ils reçoivent ce qui a déjà fait l'objet d'un conseil éclairé. En effet, le Conseil d'État composé de membres éminents de la noblesse, s'ils ne sont pas aveuglés par leurs propres intérêts, est en mesure d'apporter un sage conseil au prince[1102]. Les constitutions représentent avant tout un témoignage clair de considération envers le peuple, du moins un certain peuple. Néanmoins, Montesquieu semble nier un vrai pouvoir de contrôle du parlement, plus exactement attend de lui qu'il confirme davantage une influence politique indispensable et qu'il rappelle ce que sont les lois fondamentales à un monarque qui voudrait s'en affranchir.

« Quoique les parlements de France n'aient pas grande autorité, ils ne laissent pas de faire du bien. Le ministère ni le prince ne veulent pas en être désapprouvés, parce qu'ils sont respectés. Les rois sont comme l'océan, dont l'impétuosité est souvent arrêtée, quelquefois par des herbes, quelquefois par des cailloux »[1103]. Pour Montesquieu, la loi doit être respectée par le monarque, rappelée constamment par les corps intermédiaires et bien évidemment suivie par les membres de la société. L'empêchement que peut manifester le parlement à travers l'enregistrement des lois est le bon moyen de ralentir le cours de la volonté particulière d'un prince et participe de l'équilibre des forces institutionnelles et politiques. Cependant, tous doivent concourir à la stabilité de l'ordre politique.

1101 *EL*, II, 4, p. 247
1102 *Mémoire sur le silence à imposer sur la Constitution*, OC II, p. 1220-1221
1103 *Pensées,* pensée n°589, éd. L. Desgraves, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 322

2.3.3 La force du texte

2.3.3.1 La constitution

L'affirmation d'un contre pouvoir à l'exercice de la puissance exécutive semble pour d'autres philosophes et praticiens insuffisante, aussi d'autres modèles ont surgi ou ont été réactivés au XVIIIe siècle. La république antique est souvent invoquée comme un modèle de rigueur et d'efficacité dans lequel tous les citoyens agissent pour le bien commun. La vertu des citoyens est également regrettée et rend bien improbable l'émergence de nouvelles républiques. L'Angleterre a également fourni un temps l'image d'un nouveau modèle pour la politique moderne. Dans ce dernier cas il n'y a pas eu promulgation d'un nouveau texte mais réexamen de l'histoire d'une constitution équilibrée. C'est justement ce que nie Mably : « c'est un principe en Angleterre que le roi est toujours innocent, qu'on ne peut le citer devant aucun tribunal, et que la loi n'a point de jugement à prononcer contre lui : il fallait donc le mettre dans l'heureuse impuissance d'être coupable ; il fallait donc, pour ne pas ouvrir la porte à tous les abus qu'entraîne l'impunité, diriger toutes les passions vers le bien public, écarter les tentations, et empêcher qu'il n'eût des intérêts différents de ceux de ses sujets »[1104].

Mably propose de définir un nouvel équilibre qui dépende moins de l'histoire que de ce que l'on sait des rapports de pouvoirs. Il est juste de dire que le parlement n'est pas dépourvu de moyens d'action mais ces derniers requièrent toujours la collaboration du roi, la réciproque n'est pas vraie. La puissance du roi n'est pas contrebalancée puisqu'il ne peut réellement être renversé, et cela n'est possible car l'obligation de répondre de ses actes devant le parlement n'est qu'une mesure exceptionnelle, non une contrainte régulière. Le roi n'est pas mis en position de s'expliquer, aussi il est laissé libre d'agir selon ses caprices. Que le parlement parvienne à s'élever contre des pratiques inacceptables, elles auront déjà eu lieu et auront peut-être même bouleversé la vie des citoyens. Le véritable équilibre ne naît pas d'une situation de crise, il doit être aménagé par des lois qui contraignent l'exécutif à justifier a priori les mesures qu'il est amené à prendre pour agir. Le parlement est un interlocuteur qui tire sa légitimité de sa représentativité, l'exécutif est une puissance qui tire sa justification de l'histoire comme de certains invariants ; il est toujours un parti qui s'arroge la capacité d'action plus durablement qu'un autre. Ce qui doit prévaloir est un échange permanent entre les intérêts des uns et ceux des autres. Que les droits ou requêtes soient présentés par le parlement et écoutés par le roi. Que l'assemblée haute ou basse puisse refuser des moyens au roi si ce dernier ne renonce pas à

1104 *De l'étude de l'histoire à Monsieur le Prince de Parme*, Seconde partie, V, Paris, 1778, p. 231

suspendre l'action du parlement. Il n'est de juste régime qui ne passe effectivement par l'équilibre des forces, la bonne mesure des puissances législative et exécutive[1105]. Et il revient au parlement de déployer sa puissance et d'imposer les règles au roi qui conservera toujours assez de moyens pour agir. La monarchie constitutionnelle représente pour Mably un bon régime dans la mesure où les citoyens peuvent examiner les projets du roi et exprimer leurs doléances. Le roi ne peut plus laisser libre cours à ses désirs ou ses folies et retrouve une légitimité salvatrice pour la durée du régime lui-même. Une succession n'est plus un pari hasardeux mais une étape rituelle de la transmission de la puissance exécutive[1106]. Le régime est juste non seulement parce qu'il fait droit aux demandes du plus grand nombre mais aussi parce qu'il représente cette puissance durable à même d'assurer la sûreté exigible par les citoyens.

Une constitution prévoit et c'est en cela que le texte est rassurant pour la liberté des hommes qui peuplent une nation. Le texte ne reprend pas une histoire, il annonce un ordre à venir, il assure que les faits seront soumis au droit, tout au moins devant y répondre. Les rapports entre les différentes puissances à l'œuvre sont déterminés et sont opposables aux tiers. Une nouvelle légitimité remplace l'ancienne, historique ou de droit divin, pour justifier les prérogatives respectives du roi et du parlement. Le pouvoir est détaillé pour en scruter les articulations et surtout pour ne pas laisser du côté de l'exécutif des éléments de domination politique. Nous notons par ailleurs que le corps judiciaire n'est pas pour Mably suffisamment constitué pour former un pouvoir contraignant face au roi. Le corpus de lois et règlements doit détailler les cas les plus réguliers qui pourraient empêcher l'exercice de la liberté comme l'assurance de la sûreté des citoyens. C'est bien entre les puissances exécutive et législative que se joue l'espace de liberté, si celle du parlement s'impose au roi il y a fort à parier pour Mably que tous les citoyens en tireront les bénéfices. La constitution est bien ce texte fondateur des libertés politiques, il n'est déjà qu'à l'adopter pour savoir si une nation est prête ou non à se prendre en charge ou si elle continue à se soumettre à la puissance traditionnelle et inique d'un roi et de sa cour. Il suffirait déjà de réorganiser comme les Anciens la base de l'électorat pour rendre plus vertueux et plus efficace le parlement. Et Mably de faire une proposition : « établissez actuellement un conseil, où dix ordres de citoyens aient droit d'entrer ; et sur le champ ces dix ordres, qui se ménageront et se respecteront mutuellement, ne seront plus opprimés par les lois. Encouragé par cet essai, continuez votre réforme, et permettez à tous les ordres de l'État d'avoir part à la législation, n'est-il pas vrai qu'alors vous verrez naître de tous côtés des lois justes et impartiales,

1105 *De l'étude de l'histoire à Monsieur le Prince de Parme*, p. 233
1106 *Ibid.*, p. 330

et que l'intérêt du bien public l'emportera sur tous les intérêts particuliers ? »[1107]. A partir de cette fiction, il s'agit de mieux appréhender la pertinence d'une constitution sur le comportement des hommes et d'observer que la justice découle de cette forme nouvelle de l'État. Une constitution qui fait confiance au peuple est rarement injuste. En faisant la critique des physiocrates, Mably stigmatise la promotion d'une classe sociale au détriment des autres et relève que si l'on exclut d'emblée le peuple de la participation aux lois, on ne risque guère de lui faire accepter leur rigueur par un éventuel confort matériel. Se pose à nouveau la question de la représentativité, mais sous un angle différent, celui du nombre.

Tout au long du XVIIIe siècle, il a été question pour certains philosophes et jurisconsultes de trouver la meilleure façon de désigner ceux qui pouvaient faire les lois afin d'offrir un véritable organe capable de s'imposer, et non pas s'opposer systématiquement, par lui-même, au pouvoir royal. Il existe ainsi deux grandes possibilités républicaines : soit le peuple agit par lui-même, soit il désigne des représentants. Plutôt que d'opposer strictement les deux modalités d'action du peuple en matière législative et donc de condamner l'une puis l'autre à la manière de Le Mercier de La Rivière, Mably précise que le peuple demeure acteur des lois mais que le nombre et l'étendue du territoire déterminent ensemble la modalité de participation. Qu'il s'agisse d'un petit territoire et les exemples passés et présents montrent que le peuple agit par lui-même, que le territoire soit plus vaste et alors d'autres exemples permettent d'observer que les représentants recréent « l'ordre des citoyens »[1108]. Là encore, les circonstances que n'auraient pas renié Montesquieu déterminent les modalités d'action et de représentation. Ce qui importe à travers la constitution, selon Mably, réside dans la capacité d'expression des citoyens. Le caractère direct ou indirect est second par rapport à l'expression de la puissance législative elle-même, les citoyens décident par eux-mêmes et ne se contentent pas d'avaliser ou d'empêcher plus ou moins le prince. La primauté du pouvoir législatif s'accompagne d'une définition précise de la fonction représentative. La constitution telle que la conçoit Mably est garante de l'ordre de la société et pour cette raison favorise la représentation de chaque partie du peuple qui conserve son identité et une capacité propre d'action. La subdivision même de l'assemblée nationale ne serait qu'une manière de représenter plus fidèlement encore ses différences constitutives et ainsi parvenir par le moyen de la discussion des lois à un accord entre les parties. Le peuple peut être

1107 *Doutes proposés*, Lettre VII, p. 181-182
1108 *Ibid.*, Lettre VII, p. 188

séparé comme peut l'être son assemblée mais ce qui fait la force de cette institution réside dans les échanges que mènent les différentes parties représentatives entre elles pour trouver les termes de la loi les plus adaptés.

Les voies intermédiaires ne sont pas posées comme des marques de défaut du pouvoir législatif, comme si l'on devait encore comprendre le corps politique à la manière d'un corps mystique, comme si le mandat épuisait la force du citoyen, le laissant à la merci d'une tromperie. Chez Mably, l'assemblée est le rassemblement de ceux qui, légitimement, identifient les intérêts de leur groupe et sont suffisamment disponibles pour dépasser dans ce cadre institutionnel leurs intérêts particuliers. Il ne faut pas perdre de vue qu'initialement le mandat comprend l'autorisation d'amender les positions du groupe[1109]. Le mandat est un droit accordé à un mandataire pour exprimer une position particulière tout en cherchant à satisfaire le bien public. Ce statut permet d'examiner également dans le détail les décisions du magistrat car chaque mandataire agit pour son groupe, pour les autres, et cumule ainsi l'acribie pour certaines questions et la curiosité pour les autres. Et Maby d'affirmer : « vous ne conserverez votre liberté recouvrée qu'en établissant autant de classes différentes de magistrats que la société a de besoins différents »[1110]. La représentation est une affaire politique et juridique, non une affaire politique d'origine métaphysique. La puissance législative ordonne l'action des magistrats en formulant ce qui est à atteindre, ces derniers agissent pour tous les citoyens eux-mêmes, obéissent aux lois et décrets. L'ordre social induit un type de représentation mais c'est bien l'ordre politique qui dicte les règles de justice parmi les citoyens. « Je conviens qu'il n'y aurait d'autorité souveraine que dans l'assemblée de la nation : mais, au lieu d'un mal, c'est un bien ; car, comment voudriez-vous établir l'ordre dans un État, s'il y avait une autre puissance souveraine que la puissance législative ? »[1111].

L'ordre caractérise, innerve devrait-on dire, la politique chez Mably, tant le lien de subordination et de dépendance semble unir les différents niveaux de la société. Le peuple confie un droit à ses représentants et nous avons vu que le mandat n'était pas indéfini, ce qui signifie que le peuple ne se dessaisit pas de son pouvoir définitivement. Les parlementaires assument ce devoir devant la puissance de l'exécutif en pointant par la loi les termes de l'intérêt du plus grand nombre et usent de chaque occasion pour vérifier si les moyens ne tendent pas à servir des intérêts particuliers quels qu'ils fussent. Et s'ils devaient se tromper, les représentants devraient reprendre leurs travaux. Il importe moins de dire le vrai que de ne pas s'obstiner dans l'erreur. Pas plus que les

1109 *Des droits et devoirs du citoyen*, XII, p. 335-337
1110 *Ibid.*, p. 338
1111 *Doutes proposés,* p. 191

citoyens eux-mêmes, les représentants ne sont infaillibles ; il leur appartient en revanche de corriger ou porter à plus haut point de perfectionnement l'expression commune des règles politiques. Nous l'avons vu, Mably n'oppose pas petits et grands États car le peuple doit être souverain pour que la justice soit une réalité politique et la représentation n'est en aucun cas un pis-aller. Le droit qui organise le rôle des institutions forme une constitution politique qui renseigne sur le véritable régime de liberté qui règne dans une nation.

Le droit est-il pourtant suffisant pour que le peuple s'exprime sans que son message soit perturbé par des intérêts particuliers, à commencer par la voix de ses représentants ? Le droit garantit-il l'unité du peuple ?

Rousseau a régulièrement montré sa méfiance à l'égard de la représentation. La première raison tient à sa conception de la volonté générale puisque cette dernière n'est que volonté, ou devrait-on dire pure volonté. En effet, il n'est pas de mélange entre celui qui veut, le peuple, et celui qui est chargé d'appliquer les lois, le gouvernement. La volonté générale s'entend comme ce qui s'exprime, rarement, parfois avec difficulté, voire silencieusement, mais qui dit ou doit dire ce qui est le bien public ; « mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours »[1112]. Il s'agit là d'un rapport immédiat entre le peuple et ce qui lui revient. La volonté générale est la manifestation immédiate, c'est-à-dire sans intermédiaire, de l'intérêt tel qu'il doit être pour tous. La volonté est sans mélange, sans élément qui puisse dénaturer la poursuite fondamentale par le peuple de son intérêt. Elle est d'autant plus pure qu'elle n'est pas affectée par une quelconque capacité de faire ou par le devoir d'agir. Si Rousseau a pris soin de distinguer avec autant de rigueur le souverain du gouvernement, c'est bien pour séparer ce qui veut de ce qui peut. Et le vouloir acquiert une pureté qui est le gage de son autorité, de son indéfectibilité, de sa permanence dans le temps mais également et surtout de sa valeur pour chaque individu qui ne pourra lui reprocher sa partialité, ainsi la volonté générale est « toujours constante, inaltérable et pure »[1113]. Rousseau place tout le crédit du côté du souverain pour qu'aucun événement ne puisse venir entamer son autorité, pour que chaque citoyen puisse toujours se référer à la volonté générale afin de retrouver son propre intérêt et vérifier qu'il n'y a ni tromperie ni abus. D'un autre côté, la puissance de l'action, la concrétisation de la loi et donc inévitablement toutes les imperfections liées à la recherche de l'adaptation aux cas particuliers sont à mettre au crédit du gouvernement.

1112 *CS*, II, III, p. 371
1113 *Ibid.*, IV, I, p. 438

Entendons-là que Rousseau admet que le gouvernement est nécessairement l'objet de critiques, d'insatisfactions ou de dénonciations. Du fait de sa fonction, il peut être pris à partie, sommé de s'expliquer sur sa politique apparemment partiale.

La séparation rigoureuse entre volonté et pouvoir peut, si elle ne repose pas sur une association parfaite, conduire à une domination excessive du gouvernement[1114] voire à une usurpation des prérogatives du souverain car « tous les gouvernements du monde, une fois revêtus de la force publique, usurpent tôt ou tard l'autorité souveraine »[1115]. Bien évidemment, Rousseau ne pense le pouvoir du gouvernement que placé sous l'autorité indiscutable du souverain et c'est encore la question du nombre qui revient mais pas sous la forme attendue. Bien que ce dernier soit relatif, Rousseau précise que « les rapports dont je parle ne se mesurent pas seulement par le nombre des hommes, mais en général par la quantité d'action, laquelle se combine par des multitudes de causes »[1116]. Ainsi, plus que le territoire ou le nombre des habitants, ce sont les moyens d'action dont disposent les membres du peuple pour participer à l'ordre politique qui définissent ce qu'est la constitution comme ce qu'elle doit être. La régularité de l'action du prince nécessite de réunir tous les éléments qui composent la puissance exécutive, le recensement des attributs du pouvoir en montre aussi bien l'attrait que la procédure attendue par le peuple, la transparence est à cet égard une qualité pour un gouvernement juste.

« Cette existence particulière suppose des assemblées, des conseils, un pouvoir de délibérer, de résoudre, des droits, des titres, des privilèges qui appartiennent au Prince exclusivement, et qui rendent la condition du magistrat plus honorable à proportion qu'elle est plus pénible »[1117]. Rousseau reprend les attributs de la puissance mais disjoint la puissance de la volonté, l'action de l'autorité, l'efficacité de la légitimité. Il a surtout distingué deux ordres essentiellement différents afin de mettre en valeur le souverain afin que ce dernier apparaisse au-dessus de toutes les contingences de la vie politique quotidienne. Le souverain est le grand corps, l'unité fondamentale qui donne vie à l'ensemble des affaires de la cité, sans souverain il n'est point de gouvernement alors que sans gouvernement le souverain *existe*. Et son existence est essentiellement volonté ; la volonté que tous ont de partager l'ordre politique, de s'unir immédiatement. C'est bien parce que le souverain est une volonté, qu'il forme une personne morale pleine et entière, qu'il s'exprime par lui-même et qu'il forme « une règle générale et

1114 *CS*, III, X, p. 421
1115 *Ibid.*, III, XVIII, p. 435
1116 *CS*, III, I, p. 398-399
1117 *Ibid.*, p. 399

personnifiée »[1118]. Son existence est la raison de son autorité comme la volonté générale suffit pour faire la loi. En se déposant à travers l'ordre des textes, la volonté générale dispose des garanties politiques des citoyens.

Rousseau a exposé une seconde raison à son refus de la représentation et celle-ci tient aux représentants eux-mêmes. Là encore, il met en évidence deux défauts majeurs des mandataires. Ils ont ainsi une fâcheuse tendance à ne s'occuper que d'eux, c'est en substance ce que pense Rousseau lorsqu'il déclare que le « législateur en corps est impossible à corrompre, mais facile à tromper. Ses représentants sont difficilement trompés, mais aisément corrompus, et il arrive qu'ils ne le soient pas »[1119]. Rousseau montre ainsi le peu de confiance qu'il accorde aux hommes à qui l'on confie des intérêts communs. Trop souvent ces hommes manifestent leur capacité à transmuter le commun en particulier, dès qu'une portion de pouvoir leur échoit. La volonté générale est pure car elle est exempte par son caractère général de la souche qui permet sa corruption, c'est-à-dire la particularisation de l'intérêt. Les représentants ne peuvent que se laisser tenter par la satisfaction de leurs intérêts immédiats car ils échappent au souverain dès qu'ils ne participent plus de la volonté générale. La représentation rompt de facto l'unité acquise par la volonté générale et reproduit derechef l'appétit particulier. Or la tâche confiée aux mandataires s'apparente par son exclusivité (tous les citoyens ne sont pas représentants) à l'exercice du pouvoir. Chez Rousseau, la moindre exception à la volonté générale signifie la fin de l'unité de la cité. C'est parce que la représentation distingue des éléments là où il faudrait les unir que ces derniers se tournent vers leurs intérêts. Puisqu'ils acceptent cette position, ils s'autorisent eux-mêmes à tirer profit du pouvoir qui leur a été confié, la corruption de la société commence dès ce moment. Une partie de la société s'arroge, et s'il le faut avec l'assentiment du plus grand nombre, un droit de représentation, et c'est la société toute entière qui se délite. La critique du droit ne suffit pas, Rousseau ajoute à celle-ci la critique classique de la rhétorique. Tout représentant doit, pour défendre sa place vis-à-vis de ses électeurs ou des autres représentants, faire montre de son talent de séducteur. Le représentant est avant tout, un orateur, un homme politique qui doit convaincre ses compatriotes pour accéder à un siège ou le conserver. Le pouvoir entraîne l'exercice du pouvoir. Et il est peu croyable qu'un représentant veuille expliquer à chaque occasion les raisons d'une loi alors qu'il sera plus facile et moins hasardeux de simplifier et de convaincre son électorat avec des formules approximatives[1120].

1118 *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième lettre, p. 807
1119 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, VII, p. 978-979
1120 *CS*, IV, II, p. 439

2.3.3.2 La représentation et l'intérêt : l'exemple polonais

Cela signifie-t-il qu'une nouvelle constitution est impossible ou que la représentation est le premier principe pour une nation ? A l'occasion d'une réforme politique d'importance envisagée pour la Pologne, Rousseau et Mably ont été sollicités pour donner des arguments décisifs aux Confédérés de Bar. Rousseau indique pour l'occasion que chaque nation produit son propre système politique[1121] comme il répète ce qu'il avait dit à propos des gouvernements s'agissant de leur réforme[1122]. Ainsi les échanges entre représentants comme l'étendue du territoire portent en eux bien des vices[1123] mais il existe des moyens si l'on ne veut ou ne peut s'en défaire pour corriger l'inévitable préférence envers l'intérêt particulier[1124].

Étudiant le cas polonais, Rousseau admet que la régularité de la tenue d'assemblée et l'obligation faite aux représentants de s'expliquer devant le peuple doit permettre aux nonces d'être fidèles aux intérêts des citoyens. Les nonces sont élus par des diètes provinciales, diétines, et doivent donc reprendre à leur compte des demandes régionales ou locales et s'accorder lors des réunions de la Diète[1125]. Le fédéralisme est alors la configuration large d'un territoire restreint, meilleur cas de figure pour l'établissement d'une juste politique. Les représentants sont le reflet des divers états de la nation parce qu'ils représentent de petits États unis au sein d'une confédération. Un équilibre est retrouvé, faute de mieux, à chaque niveau d'une partie de la fédération. Rousseau précise que les représentants n'ont dès lors plus tout à fait le même statut, car répondre à divers degrés de son mandat implique que l'on ne parle plus en son nom mais que l'on se réfère véritablement à son électorat. De fait, ceux qui s'expriment sont des députés qui doivent régulièrement remettre leur mandat en jeu, ne se rassemblent et ne dépassent leur point de vue initial qu'après avoir strictement respecté leurs consignes, ce que l'on a nommé « mandat impératif ». Les deux niveaux de la confédération représentent deux moments privilégiés pour examiner le bien fondé des propositions de lois. Si les députés sont aveuglés lors des travaux de la Diète, les comptes-rendus restitués lors des diétines sauront bien réorienter leur action[1126]. Ce qui ne peut être énoncé parfaitement, comme dans le cas d'une république, finira par se corriger

1121 *CS*, III, VIII, p. 414
1122 *Ibid.*, III, XVIII, p. 435
1123 « si la république est minée par l'anarchie, elle n'a pas été détruite par le despotisme ; la paralysie du pouvoir législatif ne s'est pas accompagnée d'une usurpation du pouvoir exécutif. Peu de dispositions sont donc vicieuses en Pologne : le vice essentiel que Rousseau observe est l'étendue de l'État polonais, parce que cette étendue rend nécessaire un pouvoir exécutif très fort, qui risquera toujours de jouer un rôle despotique. », B. De Negroni, « Les vices et les vertus des gouvernements », dans *Colloque Mably, la Politique comme science morale*, volume 2, p. 119
1124 *CP*, V, p. 970-971
1125 *CP*, VII, p. 979-980
1126 « il y a plus de lumières dans la diète et plus de vertu dans les diétines. », *CP*, VII, p. 979

au fil des échanges et des contradictions. Les citoyens par le moyen des diétines remettront leurs représentants sur la bonne voie[1127]. Ces institutions forment un niveau fondamental pour l'équilibre politique de la confédération, grâce à elles les citoyens agissent quasiment par eux-mêmes et corrigent ce qui n'a pu être exprimé dans la grande assemblée, mais à condition d'obéir aux lois qui ont été votées. En d'autres termes, la souveraineté demeure populaire et les actes de gouvernement laissés à l'administration. Cette dernière est soumise à l'autorité du Sénat[1128].

Mably, qui n'imagine pas vraiment que la réforme soit possible, propose aux Confédérés de Bar des modifications pour toutes les institutions. Ainsi il lui semble que le mouvement doit être introduit partout. Les ministres chargés de l'administration doivent n'occuper leur charge que pour une durée maximum de quatre ans et diriger une équipe restreinte[1129]. La première restriction de l'exécutif intervient à ce niveau tandis qu'une deuxième restriction est opérée à partir des prérogatives des sénateurs dans les mains desquels « on doit déposer toute la puissance exécutrice »[1130]. Le roi, s'il est apparemment chef de l'exécutif, doit faire avec des officiers temporaires et des sénateurs à vie, ce qui ne lui laisse en vérité qu'une « ombre d'autorité ». Les sénateurs sont d'autant moins soumis qu'ils doivent être élus par la Diète. Le pouvoir exécutif fait l'objet de bien des attentions puisqu'il représente pour Mably comme bien d'autres ce pouvoir qui ne se limite pas par lui-même et qu'il faut contraindre par des règles fortes pour éviter qu'il ne devienne un simple despotisme.

En conséquence, le législateur, autrement dit la Diète, doit bénéficier d'un pouvoir réel, celui de faire les lois et d'être indépendant du pouvoir de les appliquer. Mably suit davantage Montesquieu dans cette conception de la séparation des pouvoirs. Le législateur est légitime et mérite par là de détenir un pouvoir politique. De quel pouvoir est-il question ? Les représentants ont la confiance du peuple car ils ont été désignés à cet effet ; et parce qu'ils sont dépositaires de cette légitimité, ils peuvent agir et s'exprimer avec tous leurs arguments, et non rester assujettis aux mandants avec l'obligation de suivre l'esprit et la lettre des premiers messages des citoyens. Des représentants, Mably dit qu'ils « doivent être opiniâtres pour ne pas être infidèles »[1131]. Il s'oppose ainsi au « mandat impératif » exigé par Rousseau, pour mieux signaler la nature de contre-pouvoir de l'assemblée. La Diète, composée de députés libres, décide elle-même de la durée de ses travaux, de leurs contenus et de leur terme. L'équilibre des pouvoirs ne revient certainement pas à constituer un pouvoir législatif sans borne ou « infantile », mais à restituer à

1127 *CP*, p. 981
1128 *Ibid.*, p. 987
1129 *Du gouvernement et des lois de la Pologne*, Première partie, VIII, p. 202-203
1130 *Ibid.*, p. 197
1131 *Ibid.*, II, p. 143

chaque institution des prérogatives qui servent le bien commun. C'est dans cet esprit que Mably récuse le droit de veto des représentants car il bloque le travail véritable de l'assemblée ; et si les députés sont libres d'agir, alors ils sont responsables de leurs actes et non générateurs de trouble pour l'ordre public[1132]. Soit ce *droit* disparaît purement et simplement de la constitution soit il doit être aménagé pour devenir inefficace. Et si ce veto demeure, alors la confédération devient un synonyme d'anarchie car c'est reconnaître que tous les hommes libres peuvent être élus et empêcher selon leurs caprices la mise en place de la législation. La liberté de quelques-uns vient conforter l'assujettissement du plus grand nombre. Il n'est plus de différence au fond entre l'anarchie et la tyrannie[1133]. Mably signale avant tout qu'il faut laisser s'exprimer les représentants car l'intérêt particulier ne gênera pas nécessairement la réalisation du bien public.

Quelles que soient les constitutions envisagées, Rousseau conserve une position aussi personnelle que radicale, l'idée que la souveraineté est irreprésentable n'est que partiellement amendée notamment dans les recommandations qu'il livre aux Confédérés de Bar. Il s'agissait dans ce contexte de faire avec l'histoire d'un pays et des institutions difficilement modifiables. Néanmoins Rousseau a fait subir à son modèle républicain l'épreuve des faits et le résultat s'avère troublant. Les propositions sont peu nombreuses car il ne s'agit pas de tout changer mais elles sont importantes puisque il y reconnaît le rôle des représentants comme l'étendue du territoire. Bien que nous ayons noté que la concession s'accompagne d'autres exigences, il n'en demeure pas moins vrai que la représentation n'est pas définitivement exclue d'un gouvernement effectivement républicain. Une telle expérience montre que le républicanisme ne bute pas sur la question de la représentation ou de l'extension du territoire, il est possible de décliner à l'envi un modèle en fonction des circonstances, des conditions sociales, culturelles, d'une nation. C'est pour cela que le laboratoire constitutionnel du XVIIIe siècle étudie les législations anglaise et suédoise ou se réfère plus ou moins directement aux régimes de l'Antiquité voire de la Chine. L'équilibre des pouvoirs tel qu'il est compris depuis Montesquieu reste la clef de voûte du meilleur système politique ; même si la place de chaque institution est discutée, l'exécutif tend à ne pas se limiter alors que le législatif prend de multiples formes. Aussi, toute constitution doit principalement déterminer la puissance dont doit disposer le prince. Mably estime, s'agissant de l'Angleterre ou de la Pologne, que le roi doit être dépossédé de toute possibilité d'action. Chaque élément de pouvoir tend inexorablement à se reconstituer ou s'accroître, il ne faut donc rien

1132 *Du gouvernement et des lois de la Pologne*, p. 148-151
1133 *Ibid.*, Seconde partie, V, p. 291-292

laisser des prérogatives exécutives à un seul dirigeant ou à un petit groupe[1134]. Un roi n'a pour Mably qu'une fonction représentative et c'est à travers cette inversion des rôles que son apport est le plus sensible. Le roi n'est plus une puissance mais une autorité qui par son tempérament et ses qualités incarne la nation, facilite ou non l'exercice du pouvoir du parlement. L'exécutif n'est pas pour autant dissous mais subordonné au parlement. Le roi perd son pouvoir de domination car il ne peut plus lever une armée ou faire un appel à contribution sans l'autorisation effective du parlement. Ce qui constitue le pouvoir régalien est transféré à l'assemblée des hommes élus et il ne reste au roi qu'un suivi plus ou moins technique des affaires du royaume. Son rôle s'apparente à une autorité car il peut servir de recours en cas de crise violente et il peut surtout intervenir pour illustrer les intérêts de la nation. Le roi est pour Mably une haute autorité représentative de l'identité de la nation, il en est la forme visible mais il n'est chargé d'aucune fonction opérative. « En dernière analyse, le nom du roi fait tout ; la personne du roi ou sa volonté particulière ne fait rien »[1135]. Depuis ce qu'il nomme « loi fondamentale », on comprend que les droits individuels forment les libertés conquises sur l'exécutif. L'exemple anglais fascine l'Europe car il montre que l'on peut gouverner un pays sans opprimer les hommes. Ceux-ci vivent et agissent en citoyens tout en participant à l'augmentation de la puissance de la nation. Ainsi l'enjeu politique est la détermination d'un système dans lequel les citoyens participent le mieux, directement ou non, à la prospérité, commerciale ou non, de la nation. La légitimité du roi recherchée tout au long du Moyen Âge est désormais relativisée par les modalités d'action des citoyens rassemblés ou non. De la Grande Charte aux projets polonais, il est devenu patent que la place du citoyen est redevenue centrale et que la définition des droits individuels est impérative pour la satisfaction du bien public.

Il importe de rappeler que Mably, pas plus que bien d'autres observateurs et acteurs de la vie politique, ne se berce d'illusions. Mably fait même remarquer que « le parti de l'opposition n'est pas composé des plus honnêtes gens du monde, et que la plupart ne font tant de bruit que pour se faire craindre et se vendre plus chèrement ; mais croyez-vous que les tribuns de la république romaine fussent les citoyens les plus zélés pour la patrie »[1136]? Il ne faut pas confondre la séparation des pouvoirs, l'existence d'une opposition au pouvoir exécutif, avec une assemblée d'âmes pures. Chaque membre de chaque institution cherche son profit mais au moins se dégage de cette confrontation des droits relatifs aux citoyens. Ainsi il n'est pas de différence

1134 *De l'étude de l'histoire à Monsieur le Prince de Parme*, p. 232
1135 *Ibid.*, p. 247
1136 *De la législation*, Livre troisième, II, p. 282

entre justice politique et justice sociale, tous les groupes sociaux cherchent selon leur position vis-à-vis du pouvoir, qu'il soit législatif ou exécutif, à bénéficier de véritables avantages. Et c'est grâce aux demandes répétées de ces groupes que l'on peut reconsidérer l'ordre légal. Les droits des citoyens deviennent la raison d'un gouvernement stable. « L'impartialité des lois consiste principalement en deux choses ; à établir l'égalité dans la fortune et dans la dignité des citoyens »[1137]. Autrement dit, la constitution doit prévoir que les citoyens seront également traités, leur liberté réside dans les moyens dont ils disposent pour bien vivre. Il n'est pas tant question de confort que d'égalité de traitement devant la loi. C'est le sentiment d'appartenance au même royaume ou à la même nation qui est visé par le corpus légal et qui doit former l'unité du pays. La communauté des valeurs ne s'imposera à tous que si l'ensemble des citoyens bénéficient des mêmes attentions, soit des lois égales pour toutes les familles. Mably superpose les lois politiques aux lois naturelles en insistant sur une égalité attendue par le plus grand nombre. Par l'égalisation des droits, les devoirs se répartiront d'eux-mêmes, « l'émulation y développera toutes les vertus »[1138] et ainsi la liberté des hommes loin de mettre en péril le pouvoir d'un seul renforcera la société toute entière.

La constitution doit pour Mably établir l'égalité afin que les droits comme des devoirs s'enchaînent vertueusement. « Si nous n'avons pas des hommes tout nouveaux pour faire à notre gré des citoyens, comment parviendrons-nous à changer leurs idées ? »[1139] Il ne faut pas attendre des hommes ce qui doit advenir par l'ordre politique. En revanche, l'ordre vertueux ne se mettra en place que si les hommes sont conduits à devenir citoyens, c'est-à-dire traités comme des êtres ayant les mêmes droits ; l'égalité fonde la société et c'est par ce moyen constitutionnel que les citoyens contribuent à la prospérité de la nation. Il faut entendre ici que les citoyens voudront conserver ce qui leur apporte considération et agréments. De l'émulation suit la volonté de servir la société plutôt que ses intérêts, et de ce mouvement global par lequel les contributions se multiplient par mimétisme s'ensuit la puissance de la société. Si l'égalité est feinte ou est de moins en moins respectée par le législateur, le mouvement inverse se met en place. Les citoyens ne sont plus rassurés par ce qui se produit chez les autres, n'y voient plus de sanction et recherchent nécessairement leur intérêt particulier. La société se divise en groupes qui se rassemblent selon l'identité de leurs intérêts et s'affrontent pour les mêmes raisons. La constitution est donc un texte ou un ensemble de textes qui énonce le plus clairement possible l'égalité des citoyens aux fins d'unité de la société. La véritable unité ne passe pas par une

1137 *De l'étude de l'histoire*, III, p. 32
1138 *Ibid.*, p. 33
1139 *Des droits et des devoirs du citoyen*, OC, XI, p. 336

négation des différents « ordres de l'État », pas plus qu'elle ne transite par la réforme des « ordres de la société » ; l'unité de la nation se conserve grâce au respect des prérogatives et dignités respectives de ces structures politiques et sociales. Et l'unité de la nation est justement reconnue lorsque la constitution adresse à l'ensemble des corps sociaux le même et irréfutable message. Les textes de loi ont le mérite très remarquable de rendre publics les principes de la politique d'une nation. La constitution est une déclaration ultime, c'est d'ailleurs pour ces raisons que Mably enjoint les hommes en matière d'éducation à connaître d'abord les lois de leur pays. C'est le paradigme constitutionnel de l'égalité qui force le respect et entretient les échanges vertueux entre les différentes classes sociales[1140].

2.3.3.3 Philosophes et jurisconsultes

On a retenu de Mably son expertise en droit constitutionnel et sa conception de la séparation des pouvoirs : « [ils]ne se mépriseront point, ils ne s'opprimeront point mutuellement, si la loi a pris de sages précautions pour balancer leur pouvoir et rendre sacrés et inviolables les droits particuliers de chacun d'eux. Le tiers-état respectera les grands sans être avili par leurs distinctions, si les grands sont obligés à leur tour de respecter dans la personne des bourgeois et des paysans les droits de l'humanité, et la qualité de citoyens libres qui concourent à faire la loi à laquelle ils doivent obéir »,bien qu'il n'ait pas participé à la rédaction formelle d'un tel texte[1141]. Cependant, si l'influence de Mably sur la pratique des textes n'est pas négligeable, un décalage important demeure entre les projets de constitutions et l'état du droit, des institutions mais également des mentalités qui avaient cours à cette époque. A cet égard, Montesquieu admet que le droit légitime le pouvoir politique et ce dernier doit s'y référer pour imposer sa puissance durablement[1142]. Les Lumières représentent surtout une période au cours de laquelle les philosophes s'autorisent à identifier un législateur qui ne produit plus seulement du droit pour le gouvernant mais dans l'intérêt du plus grand nombre. Et il ne s'agit plus d'un intérêt lointain et indéfini pour le plus grand nombre, il est question de faire des lois que tous connaissent et admettent. Le prince transmet juste les consignes pour que l'intelligence des lois soit la plus aisée. Ce qui attire le philosophe réside dans la possibilité de faire entendre au plus grand nombre que le caractère général des affaires qu'il ne maîtrise pas le concerne afin qu'il ne s'en

1140 *De la législation*, Livre quatrième, I, p. 357-358

1141 H. E. Bödecker, P. Friedmann, Gabriel Bonnot de Mably, Textes politiques 1751-1783, Paris, L'Harmattan, 2008, IX, introduction, p. 189 ; P. Friedmann, « Culture politique et État constitutionnel moderne chez Mably », dans *Colloque Mably, la Politique comme science morale*, p. 95-99

1142 B. Binoche, «Despotisme», *Dictionnaire électronique Montesquieu* [En ligne], mis à jour le : 13/02/2008, URL : http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=395

désintéresse pas. Les travaux des juristes depuis Domat ont permis de dissocier le *jus publicum* du *jus privatum,* même si chez ce dernier la légitimité du vrai droit tient en l'exposé rationnel des lois civiles héritées du droit romain, en dégageant peu à peu les règles de souveraineté et par là en établissant une doctrine du droit public royal. Aux ordonnances la définition des règles de droit public, aux coutumes la pluralité des règles du droit privé. Tout en ayant pris soin de distinguer les lois des coutumes, Montesquieu a aussi montré que le lien entre les deux formes de droit est historique. « Ainsi nos coutumes prirent trois caractères ; elles furent écrites, elles furent plus générales, elles reçurent le sceau de l'autorité royale »[1143]. Entendons que la puissance royale légitime le droit ou l'élabore notamment à partir de décisions dont la portée est d'emblée générale ainsi que par des règles spéciales, ceci est d'autant plus évident en matière de police[1144]. Nous avons pu constater que Montesquieu prônait le respect des privilèges et des différences sociales pour mieux garantir la liberté des personnes. Or le droit public royal s'est fort bien satisfait d'une recherche de l'égalitarisme. En effet, le principe d'égalité a été utilisé afin de dénier aux aristocrates leurs prérogatives au bénéfice de la puissance royale[1145]. La vénalité des charges devenait non pas ce que Rousseau dénonçait comme des lois privées inacceptables mais une incapacité pour la puissance royale de choisir ses agents. Sous couvert d'égalité non recherchée pour les citoyens, le roi recherchait ainsi l'instauration d'un corpus de règles rationnelles, impersonnelles et absolues qui puissent être applicables par des fonctionnaires obéissants. Si d'Argenson avait, à l'image de Montesquieu, parfaitement perçu que les corps intermédiaires représentaient une excellente protection contre le despotisme, Maupeou mesura cette puissance lorsqu'il essaya à la fin du siècle de réformer le système judiciaire[1146]. Ainsi ce ne sont pas tant les suggestions de Rousseau qui ont influencé le droit public que l'intérêt royal de ne plus dépendre de la multitude des dernières lois privées de l'aristocratie. Ce que l'on a pu nommer « la passion des places » peut expliquer le succès des thèses égalitaristes de Rousseau, mais pour un certain nombre de juristes (Dunoyer, Le Bon) de l'époque, cela prouve surtout que le despotisme honni de Montesquieu s'accorde manifestement très bien avec l'égalité des citoyens. Si nous remarquons encore mieux pourquoi Montesquieu insistait tant sur le principe vital de la concurrence nous observons que le despotisme moderne passe par le contrôle de

1143 *EL*, XXIX, 45, p. 864

1144 Legendre, *Histoire de l'administration*, Paris, PUF, coll. Thémis, 1968, p. 9-10

1145 « Le fait est en relation étroite avec la centralisation monarchique, réalisée en France sous la double condition que l'État dans cette vaste entreprise dispose d'une administration considérable et soit en mesure d'éliminer la concurrence des pouvoirs intermédiaires. L'État centralisé, tel qu'il fût réalisé dans notre pays implique la promotion d'un fonctionnariat docile et désigne ses victimes : les structures aristocratiques. L'égalitarisme s'inscrit dans une histoire nationale, dont le sens n'a jamais été renversé », *ibid.*, p. 41

1146 Legendre, *ibid.*, p. 75 et suivantes

l'activité économique et par la tolérance d'un certain type d'égalitarisme. Car enfin, il ne s'agit pas là non plus de la philosophie de Rousseau. Les citoyens ne sont pas égaux entre eux, actifs et libres de choisir leur gouvernement, au sens de la maîtrise de leurs actes politiques. Il s'agit plus traditionnellement de la soumission générale du plus grand nombre à la volonté d'un seul. En d'autres termes, les propositions des philosophes semblent s'interpeller entre elles lorsque la doctrine du pouvoir royal continue de s'exercer au détriment de l'égalité réelle des citoyens et de la liberté des aristocrates.

Plusieurs approches se distinguent pour justifier les prérogatives royales et soutenir que les règles positives ne sont ni plus ni moins que l'expression des lois naturelles[1147]. On relève ici que c'est le pouvoir royal qui est conforté dans sa légitimité, car pour sa puissance il se défend très bien par lui-même. Mais la réflexion sur la justification du pouvoir peut également emporter une détermination du protocole légal ; en effet, la puissance royale est celle qui s'affirme tant en respectant la tradition qu'en posant les règles qu'elle suivra. « Il ne suffit pas qu'il y ait, dans une monarchie, des rangs intermédiaires ; il faut encore un dépôt des lois »[1148]. La publicité de la loi est un argument pour les monarchistes qui entendent montrer que ce système politique permet au plus grand nombre d'identifier le pouvoir comme tous les espaces de liberté. Montesquieu fait des parlementaires les véritables juges de la loi politique. Par leur connaissance des textes et par leur active participation à la détermination des lois, les parlementaires sont ceux qui peuvent le mieux exercer un contrôle sur la lettre de la loi. Si la puissance du roi passe en partie par son expression légale, alors son examen systématique lors de son dépôt la légitime en même temps qu'elle assoit le pouvoir du parlement. La monarchie devient alors le pouvoir d'un seul reconnu par tous et organisé par quelques-uns. Par dépôt, entendons procédure d'enregistrement. Le parlement examine les lois qui lui sont soumises et dispose de l'autorité pour faire des remontrances voire suspendre l'application de certaines dispositions. Le dépôt est la transcription dans les registres des cours souveraines des nouveaux principes légaux ; cela signifie bien qu'il n'y a de loi qu'écrite et qu'elle n'est contraignante pour le plus grand nombre que lorsqu'elle a été reconnue comme telle par les parlementaires. Le dépôt de la loi représente le moment où la puissance royale est rendue publique mais n'acquiert sa légitimité qu'en reconnaissant derechef le rôle des représentants de la nation. Le dépôt est à cet égard non pas un geste de soumission mais la reconnaissance de la limite du pouvoir royal. Par cet acte, le roi signe le terme de sa puissance absolue. Il n'agit plus comme bon lui semble mais comme il s'est engagé

1147 E. Gojosso, « Rapport entre la loi et la constitution », *Revue du XVIIIe siècle*, Paris, 2005, n°37, p. 148
1148 *EL*, II, 4, p. 249

publiquement à le faire. Loin d'être subtile, la distinction marque un frein à l'appétit irraisonné du pouvoir et met en évidence le rôle primordial de l'ordre politique traditionnel. Le véritable monarque est celui qui doit garantir l'existence des citoyens et conserver l'ordre politique de la nation sans brusquer les usages. Ainsi, Saint Louis « remplit son objet, quoique ses règlements pour les tribunaux des seigneurs n'eussent pas été faits pour être une loi générale du royaume, mais comme un exemple que chacun pourrait suivre, et que chacun aurait intérêt de suivre »[1149]. Le « bon roi » est respectueux de ses engagements, soucieux d'exemplarité pour le bien de la nation et règne légitimement. Et il importe qu'il puisse agir par le moyen de la loi car c'est bien ainsi qu'il pourra s'affranchir de certaines coutumes sans soulever l'indignation du plus grand nombre. Le légicentrisme trouve sa source dans la monarchie qui cherche à imposer sa puissance légitimement et avec l'accord des représentants de la nation. Par ce moyen, les jurisconsultes ou les ministres du roi veulent consacrer la puissance du roi d'une manière rationnelle et sans léser apparemment l'autorité de ceux qui tirent leur prestige de l'histoire de la nation et en respectant à l'instar de d'Aguesseau l'intérêt ou le bien public[1150]. La limitation du caractère absolu du gouvernement royal n'est pas à prendre comme une défaite de l'un ou une victoire de la monarchie parlementaire, mais bien comme de nouvelles modalités du gouvernement d'un seul. A cet égard, la maxime romaine reprise par l'avocat Bilain a toujours cours : « il est digne de la majesté souveraine de se reconnaître assujettie aux lois ; notre autorité dépend de celles des lois ; il y a plus de grandeur à soumettre la couronne aux lois qu'à la porter ! »[1151]. La reconnaissance de lois fondamentales par le roi rappelle tout autant les règles de dévolution de la Couronne que le respect de l'ordre politique en place[1152]. Les textes ont servi de bases de travail aussi bien aux praticiens comme d'Aguesseau qu'aux jurisconsultes pour constamment renforcer l'autorité du souverain, aussi les formules sont parfaitement d'actualité pour Rousseau ou Diderot bien qu'ils en fassent un usage différent. La loi limite sans aucun doute l'absolutisme mais dénie bien davantage la toute-puissance de la coutume et surtout pose l'unicité de la source du pouvoir. En cela, la pensée de Montesquieu qui répète que la coutume est une des données constitutives de la société, mais également que le parlement est l'auteur de la loi, va également à l'encontre de la notion de loi telle qu'elle peut être valorisée par les conseillers du roi.

1149 *EL*, XXVIII, 38, p. 852-853

1150 I. Storez-Brancourt, « *Sic itur ad astra :* Quand le janséniste d'Aguesseau aborde le Politique », Actes du colloque organisé par l'AFHIJ, le 26 septembre 2003, à la Cour de Cassation, p. 3-7

1151 *Traité des droits de la reine très chrétienne sur divers états de la monarchie d'Espagne*, Paris, Imprimerie royale, 1667, cité dans J. Swann, « Un monarque qui veut « régner par les lois » : le Parlement de Paris et le roi dans la France de Louis XV », *Parlements*, *op. cit.*, p. 51

1152 A. Vergne, « Une expression singulière du constitutionnalisme aux Temps modernes », *Revue internationale d'études basques*, 4, 2009, p. 56-59

Que signifie alors la loi ? Qui fait la loi ? Comment faire la loi ? Ce sont ces questions qui sont encore revenues sur le devant de la scène lorsque parurent les *Instructions de l'impératrice de Russie aux députés pour la confection des lois ou Nakaz*. Il s'agissait d'un événement considérable car emblématique du brusque passage du despotisme au gouvernement éclairé. Diderot ne l'entendit pas autrement, puisqu'il en fit une critique sévère.

La cause ? L'avancée n'était pas suffisante au regard des principes. Ainsi le premier article doit sceller un contrat entre le peuple et le souverain ou prince. La légitimité de ce dernier tient au pacte lui-même, le souverain n'agit que pour le peuple et celui-ci est en droit de demander des comptes. Diderot reprend par ces termes sa conception de l'unité de la société. Le monarque ne détient sa puissance que du pacte formé avec le peuple et s'engage à chaque fois qu'une loi doit être élaborée. L'enregistrement de la loi est effectif dès que le serment est consigné et que ses copies attestent de la réalité de l'acte. A l'instar de Montesquieu, Diderot insiste sur la publicité de l'acte, la décision politique ne prend toute sa valeur que lorsqu'elle est confirmée par un acte juridique. Le code qui lie le souverain au peuple est la loi elle-même, nous nommerions celle-ci constitution, et l'absence de ce premier principe serait funeste : « malheur au souverain qui méprisera la loi, malheur au peuple qui souffrira le mépris de la loi»[1153].

Le pacte est validé à chaque nouvelle loi mais également à chaque réunion du parlement, cette scansion du règne vise à limiter les pouvoirs d'un seul et la répétition de l'acte fondateur de la société. On trouve chez Diderot la reconnaissance de la valeur du texte de loi mais également sa méfiance quant à son interprétation par les magistrats[1154]. Il ne nie pas qu'ils puissent y en avoir de brillants, de bons, mais la loi du genre est que la médiocrité, la méchanceté, l'emportent et de beaucoup sur le sens de la justice et la science[1155]. Ainsi le souverain doit son autorité à cette capacité rare de remettre entre les mains de tous son engagement à chaque fois que l'état de la société l'exige. Il appert que le détenteur de la légitimité est bien le peuple et que le souverain en est le dépositaire temporaire. Ce qui distingue le souverain du despote, c'est la conscience qu'il a de sa puissance. En d'autres termes, la loi est une épreuve à laquelle le souverain accepte de soumettre sa puissance et révèle tant sa lucidité que son courage politique. La mesure qu'il retire de sa capacité à agir le distingue infiniment de la folie qui caractérise le despote[1156]. Diderot fait de la loi et de ses modalités le révélateur de la capacité du souverain à exercer droitement son

1153 *Observations sur l'Instruction de l'impératrice de Russie aux députés pour la confection des lois,* OC III, édition L. Versini, Paris, 1995, art 1er, p. 507

1154 C. Volpilhac-Auger, « Double lecture, double écriture : les Principes de politique des souverains de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, N°17, 1994, p. 69-81

1155 *Ibid.*, art 7, p. 514

1156 *Observations sur le Nakaz*, art 9, p. 516

pouvoir. Qu'il renonce un temps à démontrer son engagement et tous les hommes recevront le signal de leur malheur à venir. Il est remarquable que pour Diderot les lois ne sont pas immuables, loin s'en faut. Il importe de suivre la correspondance entre le vivant et le politique comme de vérifier l'accord entre le peuple et le souverain. Les lois scellent l'unité de la société et reflètent sa constitution. Elles suivent le cours du temps comme les changements de mœurs. Diderot observe que les lois doivent correspondre à un état du monde : « je ne les [lois] crois non pas toutes, mais quelques-unes du moins, abandonnées aux vicissitudes des circonstances. La position actuelle d'un État inspire une loi très sage ; et cette loi dépendante de la circonstance serait très nuisible si la position venait à changer »[1157].

Il en va ainsi du rôle du Parlement. Nous avons vu que Montesquieu faisait du dépôt des lois l'organe qui pouvait limiter la puissance de l'exécutif par l'examen de ses décisions. Le dépôt figure le lieu où est consacré l'engagement politique. Or c'est justement cette stance qui est le sujet de préoccupation de Diderot. Il n'est pas de lieu qui ne soit soumis aux variations vitales, il n'est pas d'instance qui scelle le sens même juridique de ce qui doit être. Ce qui est, disparaîtra un jour. Et suivant son modèle vitaliste, Diderot fait du parlement un moment du contrôle de l'action politique, voué à se dissoudre dès que la volonté du souverain le souhaitera. La puissance d'action est du côté du souverain et penser le parlement comme une institution statique équivaut à lui dénier une véritable capacité à agir par elle-même[1158]. En d'autres termes, il s'agit de ne pas penser ce dépôt moderne comme un analogue des Tables de la Loi. Les lois doivent bien être écrites mais le devoir de vigilance ne fait que commencer avec la négociation des termes de la loi pour se poursuivre, sans fin, à travers la critique de la volonté du souverain.

Il est donc vain de vouloir imposer le parlement au roi sans qu'il ait admis qu'il en va de l'intérêt du plus grand nombre et qu'il tire sa gloire de la satisfaction de cet intérêt. Il revient aux hommes les plus éclairés d'instruire le souverain afin qu'il s'illustre dans la recherche de l'intérêt général. Le modèle vitaliste de Diderot ne fait pas du droit et encore moins de la jurisprudence des outils de contrainte politique car le souverain demeure dans sa philosophie la seule véritable puissance ordonnatrice. Cette dernière fait et défait, c'est pour cette raison qu'il faut uniquement agir dans un esprit de réforme sur la seule puissance qui vaille. Le droit est impuissant à intervenir et c'est au cœur du principe d'action politique que l'on peut espérer infléchir l'exercice d'une volonté particulière.

1157 *Observations sur le Nakaz ,* art 12, p. 517
1158 *Mélanges pour Catherine II*, OC III, p. 208, 212-213

3 La volonté de constituer l'intérêt général

3.1 Le caractère général de la loi

3.1.1 Le sens de la loi

3.1.1.1 La recherche de l'adhésion à la loi

La coutume n'est pas en soi un tissu d'injustice car le temps qui a conservé des pratiques témoigne de l'utilité de certaines institutions. Pour autant, les Lumières sont avant tout une critique des déséquilibres qui affectent la société et ne se comprennent qu'à partir des projets de réforme qu'elles veulent dispenser. L'assemblée du peuple représente bien l'organe central d'une politique respectueuse des intérêts du plus grand nombre et partant le support d'une société juste, celle où chacun dispose de ce qui lui est nécessaire. Or cet organe si fondamental paraît bien trop sensible à la puissance du souverain. Aussi il importe, avant toute étape constitutionnelle, de réformer les idées de celui qui peut changer les institutions. Le projet n'est pas fantasque tant il peut être commode pour le souverain de modifier les rapports de force, destituer certains privilégiés ou faire oublier définitivement d'anciennes gloires.

L'ouverture de l'académie de Berlin comme la résidence à Saint-Pétersbourg offerte aux philosophes manifestent le goût de certains dirigeants pour la nouveauté, voire l'audace des propositions politiques.

Diderot insiste plus que d'autres sur l'expertise du conseiller. Si le pouvoir exécutif est seul à diriger le changement, qu'il le fasse alors avec les meilleurs guides ! Dans son esprit, les idées les plus justes ne peuvent provenir que de ceux qui ont déjà prouvé leur valeur, c'est-à-dire qui se sont montrés capables de passer une épreuve qui les a distingués des autres. En d'autres termes, le prince doit choisir son conseiller en fonction de ses aptitudes, non selon son goût ou selon l'intérêt d'un groupe social. Le concours sera l'épreuve qui mettra au jour les qualités intellectuelles et morales du conseiller et le prince recueillera le lauréat parmi ceux qui ont l'honneur de servir aux destinées de la nation. Le concours est une épreuve méritante en soi puisque elle annonce les critères du choix et qu'elle dépersonnalise la discrimination. Il s'agit pour Diderot d'une opération de la Raison au profit de la nation. Elle est d'autant plus sécurisante que le prince trouve là un conseiller en qui il peut avoir confiance[1159]. Mais puisque un homme

1159 *Mélanges pour Catherine II,* p. 276

n'est qu'un homme, il faut que son avis ne soit pas tout-puissant au risque de générer une tyrannie bien plus subtile que la première. L'élaboration des lois doit donc être confiée à un cabinet d'experts dont le véritable pouvoir est celui de la durée.

« S'il y a une grande gloire à créer de ces établissements utiles, s'il y a bien du courage à vaincre les difficultés qui s'y opposent, s'il est généreux d'en abandonner le succès au temps et les avantages à la postérité, il en est d'autant plus important de les maintenir dans leur intégrité pour le moment et de les bien cimenter pour l'avenir »[1160]. Car si les lois sont soumises aux aléas des circonstances, les meilleures lois doivent soutenir le régime juste le plus longtemps possible. Pour ce faire il convient que ceux qui écrivent les lois ne soient ni dépendants du caprice du prince ni pressés pour restituer leur ouvrage. Ce que Diderot appelle une commission est un organe d'experts qui peuvent délivrer au prince le meilleur conseil car le succès de leurs propositions n'influe pas sur leur statut[1161]. La première garantie d'une réforme juste est de la faire tenir dans le temps. C'est l'inconstance du prince ou les changements de ministres qui décident de la perpétuité des coutumes ou des privilèges. Chaque loi qui est annoncée mais non suivie dévalorise l'autorité du souverain et renforce les petits pouvoirs. Aussi, il faut que le souverain, aidé de ses conseils, puisse affirmer sa détermination en montrant qu'il ne faiblira pas avant que la société ne soit transformée, la science soutient le souverain en ne choisissant pas son entourage aussi bien qu'elle lui évite de décider de l'avenir d'une nation sous l'emprise de ses propres passions. Si la mesure est juste, alors le temps lui confirmera que le conseil était judicieux. Chez Diderot, la parole du souverain acquiert une authenticité parfaite dès qu'elle est rendue publique et qu'elle scelle un accord avec le peuple[1162]. Les décisions deviennent lois et sont l'expression de la volonté souveraine parce qu'elles apportent durablement le bonheur au peuple. Comprenons que l'engagement durable est le premier signe d'équité donné par le prince puisque les individus sont ainsi prévenus des principes qui les gouvernent et les gouverneront. Le premier devoir du prince est donc d'avertir les citoyens des principes qu'il suivra ; on mesure aisément que la position de Diderot relève davantage de la préconisation que du constat. Mais puisque le souverain doit changer la société avant que rien n'ait encore bougé, il doit donner l'exemple de sa confiance en ses propres idées. Le premier magistrat doit montrer aux membres de la « commission » qu'il sait comment diriger la société et qu'il compte sans relâche sur leur aide pour y parvenir.

1160 *Mélanges pour Catherine II*, p. 252
1161 *Ibid.*, p. 241
1162 *Ibid.*, p. 276

Ce geste serait compris de tous car « il est bien rare que le bien général ne soit croisé par l'intérêt de quelques particuliers : par l'intervention de ce corps, le bien général se ferait sans qu'il en résultât d'offense contre ma personne. Quel merveilleux moyen de lever les obstacles ! Qu'il est sûr ! C'est le concours et l'opposition des volontés générales aux volontés particulières »[1163].

De ce premier moment ou moteur doit naître ce que Diderot n'ose présenter comme un plan. Néanmoins, c'est une société nouvelle qui se développe au lieu de péricliter. Ceux qui auront reçu la confiance du souverain prodigueront des conseils avisés à ce dernier comme à leur propre descendance. Cette nouvelle classe sociale d'abord préoccupée de l'État souhaitera consciemment conserver sa nouvelle place et la rendre incontestable. Ainsi elle servira à la pérennité de l'État, instruira ses enfants et ses proches de ses avantages.

A n'en pas douter, cette classe sociale est l'élite mais devra à la différence des autres classes moribondes justifier sans cesse les valeurs de bonheur et de respect des droits des individus. Là encore, Diderot fait de la « commission » un organe vivant qui ne peut que répandre son bienfait à l'ensemble de la société. « Que ce corps, par sa nature, est fait pour étendre ses racines en tous sens, comme il est arrivé parmi nous avec de l'illustration, de la fortune et du temps »[1164]. Ainsi l'assemblée des représentants du peuple devient une nouvelle matrice de la société car elle est animée d'un principe vital qui ne peut que transformer tout ce qu'elle concerne. De proche en proche, l'ensemble des citoyens sera pris par un même mouvement de progrès qui régénérera les modes de pensée comme les mœurs. Le modèle naturel qu'emploie Diderot signifie que la vie politique suit le même cours que la nature tout en soulignant que le mouvement à l'œuvre, une fois déclenché, est celui de la propagation et de la communication directe entre chaque corpuscule. Ce qui était peut-être une chance peut devenir en politique, par le biais d'une véritable décision, une politique durable et concertée, l'origine d'un mouvement vertueux de transformation de la société. Les individus ne sont pas touchés par la grâce mais par un mouvement inexorable de progrès. Ainsi, là où il faut contraindre par la force, la loi suffira. Le mouvement justifiera par son existence la puissance génitrice de la norme politique. Diderot semble laisser penser que le meilleur advient par la loi et le citoyen est délivré par la règle politique de l'arbitraire. D'après le philosophe, le mouvement entraîne une transformation complète de la société car le long terme permet d'accepter que personne n'y échappera, en cela la nature fait son œuvre sans que l'on sache vraiment ce qui contraint le souverain à ne pas revenir sur sa décision. La loi devient pour le plus grand nombre un instrument d'émancipation et le

1163 *Mélanges pour Catherine II*, p. 277
1164 *Ibid.*, p. 280-281

meilleur moyen de reconnaissance de la légitimité du pouvoir. La stabilité de la société est fonction de l'instruction des citoyens. Qui aurait intérêt à perdre sa place après en avoir connu une moins bonne ? Les citoyens émancipés, c'est l'argument de Diderot, seront les zélateurs du régime. Notons tout de même que Diderot ne dit rien d'autre à Catherine II qu'elle est la seule à pouvoir comprendre que les mesures audacieuses qu'elle pourrait adopter auraient pour conséquence l'établissement d'une démocratie ! Bien que Diderot insiste sur la durée du processus on peut douter de la bonne volonté d'une impératrice à suivre la totalité du plan. Pour autant, le philosophe présente une société qui serait plus facile à diriger sur le principe que les bonnes lois font les bonnes mœurs.

La transformation de la société est plus longue lorsqu'elle est l'œuvre de la loi mais elle est plus profonde et durable car elle est assimilée par les citoyens. Il est moins difficile de les soumettre à des lois que de les exclure de ces mêmes lois. C'est à travers un souci constant de conduire tous les hommes avec les mêmes règles que l'on institue une société juste. Et si l'on regarde de plus près, la position de Diderot est celle de l'égalitarisme puisqu'il part de l'unité du commandement pour parvenir à la multiplicité en remarquant que l'une soumet l'autre. Tous les hommes sont également concernés par le même souverain et sont par conséquent politiquement égaux devant la loi.

« Si le mérite a décidé du rang, cette inégalité rentre dans la classe des inégalités naturelles. Je respecte toutes ces inégalités, c'est une portion de la propriété ; mais ces droits ou privilèges factices attachés aux conditions, en conséquence desquels le fardeau de la société est si inégalement partagé et l'autorité de la loi si diverse, je ne puis les admettre »[1165]. Le souverain chez Diderot, à la différence de Rousseau, est extérieur au peuple mais il en forme l'unité réelle en le soumettant à sa volonté. En instituant une société avec les meilleures lois possibles, le souverain dirige les mœurs. Les lois sont bonnes parce qu'elles ont suivies, les mœurs suivent la même règle tacite. Le mimétisme tient l'unité de la société car renvoie les hommes à leurs concitoyens. Il importe que tous les individus se reconnaissent dans les actes des autres afin que le sentiment de justice ou d'injustice soit également partagé. Il revient pourtant au gouvernement de concaténer les règles entre elles et de les rendre publiques pour que chacun puisse s'y référer sans échappatoire. Pour Diderot, il est deux grands moyens de corriger le comportement des hommes, la sanction et l'incitation. Bien entendu, la seconde est la plus longue mais elle est la plus efficace car la bonne société prend le temps d'éduquer ses membres[1166]. Quant à la première

1165 *Observations sur le Nakaz*, p. 522
1166 *Ibid.*, p. 526

il est nécessaire que les interdits soient clairement formulés et qu'ils soient codifiés. Là encore, le code est une publication et impose une conduite commune aux juges pour apprécier les manquements des citoyens. Rappelons à cet égard que depuis la compilation des ordonnances royales de 1670, quelques recueils dans des domaines spéciaux (police) ont été constitués pour reprendre les infractions les plus courantes sans toutefois parfaitement les hiérarchiser. Diderot remarque que les peines civiles font trop souvent abstraction du caractère moral de l'acte. « La loi civile oublie le ressentiment et ne pèse que la nature de l'offense ; en s'assujettissant à la loi, l'indulgent est devenu vindicatif, et le vindicatif indulgent »[1167]. En cela, il ne dissocie pas la sanction de l'incitation car l'éducation est affaire de morale et de civisme, si les individus ne sont pas éduqués pour respecter les lois ils ne peuvent ressentir intimement leur faute à l'égard de la société. Le ressentiment est vécu par l'individu qui sent qu'il n'a pas agi selon les règles de la société mais également parce qu'il a été contre les valeurs qu'on lui a transmises. Les individus doivent être éduqués moralement c'est-à-dire conduits pour respecter en tous temps les lois de leur pays. Aucun individu ne doit agir sans penser à l'intégrité de l'autre. L'obligation est initiale et il faut prendre en compte dans la sanction ce qui fait le fond commun de la civilité : le sens moral. Ce n'est qu'à partir de ce devoir et de la blessure intime que s'inflige lui-même le délinquant que la sanction prendra un sens. Non qu'il faille oublier la sanction mais la loi doit pouvoir tenir compte des circonstances et du sens moral de celui qui sera nécessairement, selon une modalité ou l'autre, stigmatisé.

Les peines civiles sont l'occasion pour Diderot d'indiquer que la justice n'est pas seulement quantitative ou géométrique mais qu'elle ne peut faire l'économie d'une appréciation du juge et devra plus nécessairement encore faire l'objet de toutes les attentions de la commission ou du souverain. La société n'est pas un instrument d'humiliation mais un corps qui doit prendre soin de l'ensemble de ses membres. Les peines distribuées par les tribunaux ne doivent pas être systématiquement infamantes pour les citoyens mais correctives pour l'ensemble de la société. En cela, il s'agit de ne pas confondre politiquement ce que le droit distingue[1168]. La sanction est d'utilité publique non simple vengeance de la victime ou du corps social.

1167 *Observations sur le Nakaz,* p. *526*

1168 « Le *Petit Criminel* jugeait des délits mineurs tels les injures, les coups et blessures sans gravité, les tapages et autres menus désordres, condamnés à l'audience par des dommages et intérêts sans infamie. Le *Grand Criminel* connaissait quant à lui les crimes les plus graves pouvant entraîner des peines infamantes, afflictives et capitales », P. Bastien, *L'exécution publique à Paris au XVIIIe siècle*, op. cit., p. 20

3.1.1.2 La force du droit : le droit pénal

Parce que les connaissances sur « les règles les plus sures que l'on puisse tenir dans les jugements criminels, intéressent le genre humain plus qu'aucune chose qu'il y ait au monde »[1169], Montesquieu propose d'étudier l'usage de la violence par une puissance d'État. Il fait la critique fondamentale de cette tendance des gouvernements à l'exercice de la violence contre ses membres non pour manifester de la pitié mais bien davantage pour souligner l'injustice comme l'inefficacité de cette entreprise. « Quelque inconvénient se fait-il sentir dans un État ; un gouvernement violent veut soudain le corriger ; et, au lieu de songer à faire exécuter les anciennes lois, on établit une peine cruelle qui arrête le mal sur le champ. Mais on use le ressort du gouvernement : l'imagination se fait à cette grande peine, comme elle s'était faite à la moindre ; et on diminue la crainte pour celle-ci, l'on est forcé d'établir l'autre dans tous les cas »[1170].

Les citoyens paraissent soumis à l'autorité de la loi alors qu'ils subissent en réalité la violence d'un gouvernement. Sitôt le mal corrigé, la loi perd sa substance, sa crédibilité et partant son autorité. La force écrase les hommes là où le droit devrait les conduire. Or cette substitution ne s'opérant pas en dépit des explications de philosophes, les esprits se corrompent en méprisant les lois, sûrs que les règles sont dictées par l'intérêt du despote. Lorsque Montesquieu blâme la violence immédiate du despote ou de ses affidés, c'est pour redire que les lois de cette nation, si tant est que l'on puisse la désigner ainsi, seront durablement niées et que la corruption ne pourra que perdurer. Le mal est incurable « parce qu'il est dans le remède même »[1171].

Il n'y a pourtant pas de fatalité, au sens où le mal ne peut que ronger une société déjà affaiblie, il suffirait que les lois devinssent plus douces. Il faut remarquer ici que Montesquieu traite le rapport du droit et de la force comme celui de l'échange économique et de la guerre. L'histoire a transformé peu à peu la violence des rapports et surtout leur conclusion coûteuse (la souffrance et la mort d'une grande partie de la nation) en une opposition stimulante et malgré tout décisive pour l'ordre des sociétés. Le tribunal devient ainsi le théâtre de l'affrontement entre individus ou entre individus et l'autorité royale alors que la guerre jetait confusément des sociétés les unes contre les autres au nom d'intérêts particuliers[1172]. Ce processus historique est la raison de la transformation de la force en droit et témoigne dans le même temps pour Montesquieu de l'anachronisme du despote. La force est condamnée à s'effacer au profit d'un droit qui légitime

1169 *EL*, XII, 2, p. 432
1170 *Ibid.*, VI, 12, p. 320-321
1171 *Ibid.,* p. 322
1172 *EL*, XXVIII, 25, p. 826

les positions acquises par ceux qui en usent ! Le droit est bien pour Montesquieu un instrument de pouvoir politique et c'est pour cela qu'il tient tant à dissocier l'exécutif de la fonction de juge. « Les lois sont les yeux du prince ; il voit par elles ce qu'il ne pourrait pas voir sans elles. Veut-il faire la fonction des tribunaux ? Il travaille non pas pour lui, mais pour ses séducteurs contre lui »[1173].

Afin que le droit soit respecté, que les lois et les bonnes coutumes puissent garantir au plus grand nombre liberté et intégrité physique, il convient que les règles soient appliquées avec justesse. Les lois claires et précises ne demandent que peu d'efforts aux juges puisqu'ils doivent suivre ses termes à la lettre, cela ne vaut, reconnaît Montesquieu, que dans le cas du régime républicain[1174]. Dès qu'il est question d'un autre régime le juge acquiert nécessairement un autre pouvoir puisqu'il interprète la loi. Il est légitimement celui qui manie le droit pour déterminer la portée des prérogatives de tous les plaignants. Comme le législateur doit élaborer des lois mesurées et soucieuses de contraindre le plus grand nombre à agir droitement, il faut des tribunaux de judicature de sang-froid, et à qui toutes les affaires soient en quelque sorte indifférentes »[1175]. La liberté des individus doit être garantie par des sanctions qui prennent en compte les différents degrés de transgression des lois. Les juges doivent examiner chaque cas comme s'il était unique et répondre avant tout à l'exigence de l'ordre public. Puissance législatrice et autoritaire judiciaire constituent une trame à partir de laquelle la justesse des peines doit permettre d'empêcher les crimes, tout au moins de prendre la *mesure conservatoire* de cette affirmation selon laquelle « les lois étaient des institutions particulières et précises du législateur ; et les mœurs et les manières, des instituions de la nation en général »[1176]. La valeur de la force légale tient à l'expression claire des interdits, les citoyens sont ainsi avertis des sanctions qu'ils encourent en cas de transgression. Cependant, la rigueur juridique a surtout pour fonction de garantir la sûreté des citoyens en leur indiquant une égalité de traitement devant une même règle, et la tranquillité ou ordre public en établissant une correspondance nette entre fait et qualification juridique. Le juge est en mesure d'ajuster la sanction en s'assurant que l'accusé est bien l'auteur du délit. La justice ne tient pas à la particularisation de la peine en fonction des qualités de l'accusé mais à la correspondance établie entre le délit et la peine. Le juge ne stigmatise pas l'accusé par un châtiment, il qualifie son acte par une peine correspondant à sa transgression.

1173 *EL*, VI, 5, p. 316
1174 *Ibid.*, VI, 3, p. 311
1175 *Ibid.*, VI, 6, p. 316
1176 *EL*, XIX, 14, p. 564

Depuis longtemps, Montesquieu avait relevé que les mœurs ne pouvaient être modifiées par un excès de violence du pouvoir ou par des lois cruelles, la modération des peines ne présentait par conséquent pas d'inconvénient. Leur efficacité est démontrée car avec moins de sévérité l'on obtient une sanction tout aussi réparatrice. A propos de l'esprit des lois japonaises, il est remarqué le gouvernement domestique aurait pu servir de modèle au gouvernement politique et civil, ainsi « un législateur sage aurait cherché à ramener les esprits par un juste tempérament des peines et des récompenses »[1177]. Or il s'agit bien pour Montesquieu de montrer le lien consubstantiel entre la liberté politique et la bonté des lois, qui par ailleurs ne signifie pas laxisme[1178]. Il n'est pas pertinent de concevoir un corpus de règles qui opprime le plus grand nombre en exhibant quelques cas où la sanction frappe l'imagination, rassure un temps la population après qu'un horrible forfait ait été commis. Il importe que « les peines aient de l'harmonie entre elles parce qu'il est essentiel que l'on évite plutôt un grand crime qu'un moindre, ce qui attaque plus la société, que ce qui la choque moins »[1179]. Ainsi la proportionnalité des délits et des peines doit convaincre tout individu à mieux saisir les conséquences de ses actes ; les lois préviennent l'ensemble des citoyens de la réalité de leur liberté. Et cette dernière a un contour d'autant plus identifiable par le plus grand nombre que les peines sont annoncées comme fondées en raison. Aux actes correspondent des peines et les lois en font une publicité incontestable, l'ordre peut toujours être maintenu car dans « les gouvernements modérés, tout, pour un bon législateur, peut servir à former des peines »[1180]. Et si les hommes agissent en fonction de leurs intérêts, ils mesureront bien vite que leur intérêt ne réside pas dans le forfait car les lois pourront toujours produire des peines.

Pour Montesquieu, c'est bien l'intérêt qui forme la raison des actions des hommes aussi leur opposer des règles et des sanctions claires ne pourra que les dissuader de mal agir ou les refrénera en les faisant opter pour des délits moins graves[1181]. La proportionnalité des délits et des peines constitue un ordre qui garantit autant la liberté des hommes que les principes de la société. La rationalité de la sanction est informative autant que dissuasive et représente à cet égard le meilleur moyen d'assurer le bonheur parmi les hommes. La justice devient une des causes de la liberté en garantissant que tous les hommes peuvent agir selon leur intérêt à condition de ne pas enfreindre un ordre préétabli par la raison. L'application de cette justice passe par le respect de l'échelle des peines, soit une formule du type « à chaque délit sa peine et

1177 *EL*, VI, 13, p. 323
1178 *Ibid.*, XII, 2, p. 431
1179 *Ibid.*, VI, 16, p. 327
1180 *EL*, VI, 9, p. p. 319
1181 *Lettres persanes*, LXXXIII, p. 256

non à chaque situation sa sanction ». Montesquieu lie justice et liberté tout en considérant que les hommes continueront de suivre leur intérêt, il faut donc les amener à respecter un ordre qui les incite à penser qu'ils ont intérêt à se soumettre à des règles justes pour jouir de leur liberté. Et puisque la conduite des hommes est nécessairement guidée par la conception qu'ils ont de leur intérêt, il faut que le lien entre liberté et justice soit absolu. L'échelle des peines figure cet ordre contraignant puisque le juge lui-même doit s'y conformer en prononçant une décision qui ne tienne compte que de la nature du délit pour rendre publique et effective la peine. On a souligné récemment que la conception de la justice mise en œuvre par Montesquieu est plutôt rétributive au sens où il se souciait avant tout du caractère indiscutable de la peine, autrement dit du mérite qui justifie la peine[1182]. Retenons surtout que les hommes nécessairement intéressés par leur sort peuvent être loués pour leur dynamisme par la société marchande et punis par les lois pour des manquements inacceptables. La raison s'exprime chez Montesquieu comme un outil moralement neutre puisqu'elle procède à l'énonciation de règles qui préviennent les hommes des actes qui les servent ou les desservent, cela dans le détail. La société juste est bien l'inverse d'un régime despotique ou diabolique ; chaque peine correspond à chaque acte répréhensible. Le détail est dans la correspondance légale, non dans l'analyse casuistique des juges. Il importe avant tout de penser la société libre avant de prévoir des sanctions justes et non pas de se concentrer sur le mal commis par quelques hommes sous peine d'oublier ce qui est dû au plus grand nombre.

La liberté ne s'interprète pas, tel pourrait être le message reçu par Beccaria. Ce « triomphe de la liberté »[1183] ne peut être laissé à l'appréciation du juge, pas plus que le despote n'est disposé à respecter les droits de ses concitoyens. Beccaria représente un point de vue remarquable pour ces questions aussi bien parce qu'il a reconnu l'influence déterminante de Montesquieu sur son œuvre que par les commentaires que suscitèrent ses écrits en retour. La justification du droit de punir est en effet le motif du grand ouvrage du milanais. Quels en sont les fondements et comment assurer que la punition est légitime juridiquement donc politiquement ? « La nécessité de défendre le dépôt du salut public contre les usurpations particulières ; et les peines sont d'autant plus justes que plus est sacrée et plus inviolable est la sûreté, et que plus grande est la liberté que le souverain conserve à ses sujets »[1184].

1182 D. W. Carrithers, « La philosophie pénale de Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°1, Paris, 1997, p. 44
1183 *EL*, XII, 4, p. 433
1184 *Des délits et des peines*, § II, trad. Audegean, Lyon, ENS Éditions, 2009, p. 148-149

Le droit de punir est devenu avec les Lumières un objet juridique et politique de justification de l'ordre social. Comme d'autres droits, il était auparavant une force ; il n'était pas du côté de l'étude mais de l'exercice. Ce n'est qu'avec l'avènement d'une nouvelle société où les échanges et la science priment que le droit est apparu comme un dérivé de la force et surtout que son motif s'est imposé avec évidence, l'utilité du plus grand nombre[1185].

Les lois et plus précisément les peines doivent être claires pour que les citoyens puissent en prendre connaissance et doivent utilement prévenir les comportements délictueux. Beccaria assigne aux lois un rôle d'information et de formation, les citoyens sont incités à ne pas transgresser pour ne pas subir une peine déjà connue. Les peines sont utiles en ce qu'elles constituent des obstacles propres à repousser les hommes des délits. De Montesquieu, Beccaria a retenu qu'un « bon législateur s'attachera moins à punir les crimes qu'à les prévenir »[1186] et soutient que les lois clairement énoncées et les peines annoncées pour tous les hommes forment un repoussoir efficace pour ceux qui seraient tentés par des expériences de cet ordre. L'efficacité du dispositif découle de la proportion entre l'acte commis et la sanction, entre le délit et la peine. Toutefois, à la différence de Montesquieu, il ne s'agit pas de trouver une égalité ou une équivalence stricte mais une véritable proportionnalité. Il est nécessaire de repousser la tentation en fonction de la nature de l'acte envisagé. La peine doit être d'autant plus faible que le délit est mineur et d'autant plus forte que le délit est considéré comme grave. Ainsi chaque homme est informé de ce qu'il fait ou veut faire et dans le même temps est conduit à se censurer[1187].

C'est pourquoi les juges ne peuvent interpréter ce qui est clair et incitatif. La proportionnalité des délits et des peines est un dispositif politique et juridique ; il prévient les actes, les sanctionne sans l'intervention subjective de celui qui particularise le procès mais ne répond pas à l'attente profonde de la société. Seul un mécanisme rationnel est à même d'assurer la liberté des citoyens en punissant avec exactitude un forfait. Seul le législateur est véritablement légitime dans la qualification des faits car il représente un point de vue général sur le dommage commis à l'encontre de la nation[1188]. Le rapport de la sûreté de tous et de la liberté d'un seul détermine généralement la peine qui convient à un délit. Il faut pour cela avoir suffisamment de temps, de sérénité, de connaissances pour dire le droit. Le législateur dispose de ces qualités qu'on ne saurait demander à un seul homme quel qu'il soit, Montesquieu avait déjà noté qu'un « tel magistrat ne peut avoir lieu que dans le gouvernement despotique »[1189]. Le législateur dit le droit

1185 *Des délits et des peines*, p. 149
1186 *EL*, VI, 9, p. 318
1187 *Des délits et des peines*, § VI, p. 161
1188 *Ibid.*, § VII, p. 165
1189 *EL*, VI, 7, p. 316

parce qu'il est le seul à pouvoir le faire. Beccaria estime même que le juge doit respecter pour chacun de ses jugements un raisonnement logique implacable et qu'y déroger revient à se soumettre à sa propre humeur. Le juge doit incarner une rigueur propre à son rang, il est en effet celui qui doit redire explicitement les termes de la loi[1190]. L'esprit de la loi est dans le respect du texte rédigé par le législateur et l'autorité du juge tient à sa fonction de lecteur assidu de la loi. Le droit pénal est pour Beccaria le domaine le plus sensible du champ juridique car il laisse apercevoir le rôle véritable du législateur et la liberté réelle dont jouit le citoyen.

Le juge est un éminent républicain car il s'efface devant la statue de la loi qui indique où s'arrête la sûreté et où commence la liberté. Beccaria préconise un protocole nouveau pour que la loi puisse s'exprimer au cours du procès, l'accusé ne doit pas être condamné pour être au fur et à mesure excusé mais doit bénéficier initialement d'un statut d'innocent. Seules les preuves doivent confondre le coupable, et non les présupposés ou les premiers résultats de l'enquête du juge. Le procès est le nouveau cheminement au cours duquel le juge s'efface au profit de la loi et laisse l'innocent-accusé expliciter ses actes. Les témoignages doivent éclairer les faits et l'innocent doit pouvoir se révéler être celui qui n'a pas mal agi[1191]. Si Beccaria insiste tant sur la forme du procès au XVIIIe siècle, à tout le moins sur le continent européen, c'est bien pour critiquer le juge tout-puissant qui exerce son pouvoir afin de punir plutôt que de prévenir. La torture est l'exemple le plus frappant de ce qui sépare le procès contemporain de celui qui est envisagé. Dans un cas l'épreuve de vérité ne tend qu'à détruire la cause du mal, le délinquant, et ne sert qu'à mettre en évidence que l'être le plus sensible a de fortes chances d'avouer ce qu'il n'a pas commis en raison non de sa culpabilité mais de sa fragilité. Dans l'autre cas, point n'est utile de calcul de probabilité puisque l'individu déjà renseigné sur les peines ne pourra minorer sa responsabilité, à moins de supporter une sanction plus lourde[1192]. La torture n'est pas fiable du point de vue de la vérité car ses moyens ne font que révéler une sensibilité plus ou moins grande de l'accusé alors que le procès continue à manifester la puissance du juge et également la force de la Raison. La loi et le droit légitime semblent niés par cette puissante mise en scène de la justice.

1190 *Des délits et des peines*, § IV, p. 155
1191 *Ibid.*, § XIII-XVI
1192 *Ibid.*, § XXXVIII, p. 279

3.1.1.3 L'autorité de la loi

La pompe n'est pourtant pas remise en cause en ce qui concerne le message à passer au plus grand nombre ; toutefois le spectacle n'est pas une fin en soi. Ainsi le procès ne doit pas être le prétexte à une démonstration de force mais le lieu où le droit se dit. Celui qui est présenté devant le juge est innocent jusqu'à ce que la preuve de sa culpabilité soit faite. Le procès doit être rapide car il n'est pas question pour le juge de rechercher les termes de son interprétation de la loi, de même il ne peut y avoir deux peines, celle du soupçon et celle d'un emprisonnement préventif. L'attente carcérale doit être abrégée pour ne pas constituer une condamnation en soi. Beccaria ne suit pas Montesquieu sur le temps du procès car il se place d'emblée dans le régime républicain dans lequel le juge ne fait que redire le droit[1193]. Par contre, la brièveté du procès va dans le sens d'un plus grand respect de ce que nous nommons aujourd'hui présomption d'innocence. Soit l'individu est reconnu innocent et son incarcération aura été la plus brève possible, soit il est coupable et cette période sera comptée dans la peine d'emprisonnement qu'il devra effectuer. Enfin, s'il n'est pas question de spectacle il n'en est pas moins vrai que la peine doit instruire le plus grand nombre, aussi la rapidité du procès est le meilleur moyen pour que le public retienne aisément la correspondance entre le délit commis et la peine infligée[1194].

Plus généralement, la loi ne doit pas rechercher à émouvoir le peuple mais l'instruire. Le spectacle de la cruauté fascine les foules ?! Il faut lui préférer les lois modérées et accepter que le goût se forme peu à peu pour que les habitudes changent. Comme l'affirme Montesquieu, « l'expérience a fait remarquer que, dans les pays où les peines sont douces, l'esprit du citoyen en est frappé, comme il l'est ailleurs par les grandes »[1195], et Beccaria d'insister sur le rôle du législateur en matière d'orientation des comportements, ainsi « plus forte est la crainte d'être offensés que l'envie d'offenser »[1196]. Là encore, le regard de l'autre pèse sur le sentiment qu'éprouve le suspect, a fortiori celui qui est presque condamné.

L'instruction n'est plus tant alors un moment du procès que l'objectif même de la justice. Si cette dernière « n'est rien d'autre que le lien nécessaire à l'union des intérêts particuliers, qui sans lui se dissoudraient dans l'ancien état d'insociabilité »[1197], alors tout doit être mis en œuvre pour que la société conserve son unité autour de ses valeurs. Le plus grand nombre ne doit pas se sentir

1193 *EL*, VI, 2, p. 310
1194 *Des délits et des peines*, § XIX, p. 205-207
1195 *EL*, VI, 12, p. 320
1196 *Des délits et des peines*, § XXXIV, p. 267
1197 *Ibid.*, § II, p. 149

opprimé par des lois obscures ; les peines doivent être conçues comme les rares sanctions inévitables qui seront infligées aux contrevenants. Les peines annoncent les limites des libertés individuelles mais indiquent que la sûreté sera garantie par la moindre quantité de maux[1198].
Il revient au législateur de montrer que le plus grand nombre est en mesure d'apprécier aussi bien l'intérêt qu'il a à respecter les dispositifs légaux que de repérer que les lois suivies offrent le plus grande nombre de chances de conserver sa dignité comme son existence. Les peines forment l'aspect négatif de la liberté des individus mais sont considérées comme une détermination positive de la sûreté de la nation. L'utilitarisme de Beccaria est patent dans la recherche constante de prévenir les maux qui pourraient affecter la société. Depuis la leçon de Platon, la justice est tantôt présentée comme utile, tantôt comme rétributive[1199]. Le calcul de réduction des maux de la société passe par la promotion de lois plus douces et de peines effectivement appliquées qui incitent les individus à s'interroger sur la pertinence de l'avantage lié au forfait. La corrélation entre lois plus douces et application des peines est rendue publique pour que chacun se détermine et examine la bonne attitude à adopter. Le pari est celui du législateur qui fait l'économie de la répression, du moins en partie, pour dévoiler le fonctionnement de la justice. La mise à nu de son mécanisme laisse le choix au citoyen d'agir dans tel ou tel sens et d'assumer seul la responsabilité de ses actes[1200]. D'après Beccaria, il est très probable que le plus grand nombre suivra la voie de la justice et saura apprécier où se trouve son avantage[1201]. L'exhibition des lois de calcul doit convaincre des individus raisonnables plus sûrement et durablement que ne pourraient le faire une justice obscure et un corpus de lois privées. L'ordonnance de 1670 n'est pas une codification suffisante, plus véritablement une compilation au sens ancien du terme qui veut rappeler la puissance royale. Montesquieu comme Beccaria réclament une hiérarchisation des peines qui souligne la liberté des individus et la sûreté de la nation.

La distinction des délits et des peines est aussi importante que leur correspondance. En effet si cette dernière fixe un rapport absolu entre l'acte et sa sanction, la hiérarchisation des peines permet de traduire précisément les valeurs d'une société et d'identifier les organes juridiques ou politiques chargés de délimiter la liberté des individus. Montesquieu a insisté sur les questions pénales car elles sont intrinsèquement liées aux questions politiques ; « l'esprit de

1198 *Des délits et des peines* , § XII, p. 179
1199 Platon, *Protagoras*, 324 a-b, p. 1449
1200 *Des délits et des peines*, § XL, p. 283
1201 *Ibid.*, § VI, p. 161

modération » est déjà la justice et « les formalités de la justice sont nécessaires à la liberté »[1202]. La hiérarchisation des peines est l'approche la plus concrète de l'équité et requiert une attention constante des pouvoirs publics. Car il est admis que la définition des actes répréhensibles relève du législateur et que le juge doit suivre les termes de la loi sans essayer de s'en écarter. La loi, rien que la loi, serait-on tenter d'affirmer, tant elle détermine la sphère de liberté de chaque individu. C'est donc à travers des termes précis que le législateur fixe une échelle de peine, et Montesquieu propose de classer les crimes en quatre classes différentes, pour distinguer nettement l'offense qui est blâmable du crime qui doit être définitivement sanctionné. Montesquieu a ainsi soigneusement séparé les affaires religieuses des affaires pénales, au motif que celles-ci ne concernent que la divinité, le jugement des hommes ne peut emporter de certitude sur de telles questions[1203]. Concernant la seconde classe de crimes, c'est-à-dire les atteintes au code moral de la société, la difficulté de mettre au jour les preuves irréfutables devrait permettre au juge d'apprécier la situation tout en respectant les lois les plus douces[1204]. La contradiction n'est qu'apparente au sens où la multiplicité des cas, et donc la latitude laissée au juge pour qualifier les faits, est tempérée par la décriminalisation des actes répréhensibles. En d'autres termes, le domaine des sanctions est amoindri par la loi et la capacité d'agir du juge l'est tout autant. Enfin, Montesquieu distingue la troisième de la quatrième classe car l'une agrège les faits qui ont trait au trouble de la tranquillité publique lorsque les autres forment des atteintes à la sûreté des individus ou de la société. Là encore, la nature du dommage réel subi détermine la pénalité encourue. Il ne s'agit pas de confondre les affaires dites de police et ce qui constitue une menace pour l'intégrité des personnes, des biens ou de la société elle-même. Dans ce dernier cas, la peine infligée est la mort. Il importe bien évidemment de ne pas multiplier les exécutions de citoyens pour des faits qui peuvent être traités autrement. Les hommes s'accoutument à tous les spectacles et à tous les supplices sans que leurs comportements en soient nécessairement modifiés. « Souvent un législateur qui veut corriger un mal ne songe qu'à cette correction...Lorsque le mal est une fois corrigé, on ne voit plus que la dureté du législateur ; mais il reste un vice dans l'État, que cette dureté a produit ; les esprits sont corrompus, ils se sont accoutumés au despotisme »[1205]. L'excès de violence des peines produit un double effet dommageable pour la société, les hommes s'habituent progressivement à l'horreur et sont de moins en moins effrayés par la cruauté des châtiments. D'un point de vue préventif, la sanction

1202 *EL*, XXIX, 1, p. 865
1203 *EL*, XII, 4, p. 434
1204 *Ibid.*, XII, 6-7, p. 438-439
1205 *EL*, VI, 12, p. 321

perd son pouvoir dissuasif. Le processus d'accoutumance entraîne une soumission aux actes violents du gouvernement, les citoyens ne tendent plus à participer à l'ordre social mais se contentent d'éviter l'exercice de cette violence sur leur propre personne. Ici commence la corruption des esprits qui fait et entretient la prospérité du despotisme. La force ne peut véritablement se confondre avec l'autorité d'un gouvernement qui montre pourquoi il sanctionne. Le législateur peut mettre un point final à une attaque d'un particulier à l'égard d'un autre particulier ou d'une collectivité, mais cette démonstration doit être exceptionnelle pour conserver sa force. L'exécution capitale représente le sommet de la sanction comme la reconnaissance de l'autorité politique. Celui qui a nié le principe de liberté de ses concitoyens mérite d'après Montesquieu d'être ultimement sanctionné[1206]. Avant que le juge ne prononce sa décision, le législateur a nécessairement condamné. Il n'est pas utile de promulgué des lois excessives alors que l'on peut conduire les hommes à agir selon les bonnes mœurs et leur apprendre à aimer les loi de leur pays. Par une hiérarchie claire des peines mais également en considérant que les lois les plus douces ne sont pas les moins efficaces, Montesquieu achève son ouvrage par la sanction qui manifeste toute l'autorité politique : la mise à mort légitime du citoyen. Il suffit qu'un individu aille contre le principe le plus légitime de la société juste, la liberté politique, pour que le législateur le renvoie à sa finitude et à sa condition d'animal politique. La peine de mort n'est pas un spectacle ou une arme pénale, elle représente le véritable point d'orgue d'un système politique dans lequel la liberté est sacralisée. D'un côté les offenses faites à la divinité sont reconduites hors de la justice des hommes de l'autre côté le déni du principe de liberté vaut exclusion définitive de la société des hommes.

Beccaria a retenu la hiérarchisation des peines mais a considéré que la proportionnalité constituait une modification importante du système de la sanction. Nous avons vu que la douceur des lois représentait la plus grande probabilité de l'application des peines. D'après l'auteur c'est bien la certitude de l'application de la peine qui contraindra les comportements, ni l'espérance d'une grâce ni les faiblesses du juge ne pourront le protéger. Mieux encore, ne demeureront que les lois les plus utiles, celles qui seront exploitées parce que les délits seront avérés. Il convient donc de conserver peu de lois, qu'elles soient claires, dissuasives et régulièrement appliquées pour que la justice soit une réalité[1207].

1206 *EL*, XII, 4, p. 433
1207 *Des délits et des peines*, § XXXI, p. 251

Rousseau avait déjà dit : « les lois différentes n'engendrent que trouble et confusion parmi les peuples [qui], vivant sous les mêmes chefs et dans une communication continuelle »[1208], alors qu'un « État ainsi [bien] gouverné a besoin de très peu de lois »[1209]. Là encore l'influence de Platon demeure car les lois tirent leur efficacité de leur caractère majestueux, entendons ici une autorité qui doit autant à l'évidence de leur rédaction qu'au caractère exceptionnel de leur usage.

L'autorité de la loi ne suffit pas dans un procès, il faut également établir un lien entre les chefs d'accusation et la peine. N'oublions pas que ce qui ne peut être prouvé ne peut être sanctionné légitimement. A l'image de la classification de Montesquieu, il est nuisible pour la justice de rechercher une peine qui ne pourra être appliquée faute de preuve et qui n'étant pas généralisable ne servira pas d'exemple. Beccaria insiste tout particulièrement sur le lien entre l'aisance de la preuve et le profit qu'il y a à en tirer pour prévenir les actes déviants. Les lois douces seront appliquées, les faits réellement délictueux pourront être prouvés, les contrevenants seront nécessairement punis, alors la société connaîtra les limites positives de sa constitution et les individus agiront selon leur intérêt pour conserver leur liberté.

La conviction acquise par les citoyens de respecter les lois devrait également inciter le législateur à ne plus considérer les hommes comme des choses. Le citoyen n'est pas un être disqualifié parce qu'il n'exerce pas le pouvoir, il devient remarquable parce qu'il participe de la finalité de la société politique, aussi la violence commise à l'encontre d'un citoyen ne peut être qu'exceptionnelle[1210]. Ce n'est pas la justice qui doit effrayer un citoyen pas plus que l'imagination ne doit guider ses actes ; la juste connaissance des peines doit au contraire conduire les membres de la société selon leur véritable intérêt. Enfin, la violence la plus grande, soit la mise à mort, n'est pas justifiable parce qu'elle n'éduque pas, elle n'est concevable que par l'impossibilité de l'éviter. Il s'agit pour Beccaria davantage d'une mesure visant à assurer la tranquillité publique qu'une réparation[1211]. En cela il s'oppose à Rousseau qui fait du criminel un « rebelle et traître à la patrie »[1212] et à Montesquieu qui en admettait la nécessité même si son abus était le signe d'un pouvoir despotique. Pour Beccaria, la peine de mort n'a aucune utilité car elle n'empêchera jamais celui qui nie les valeurs de la société de passer à l'acte, aussi toute la vertu des lois tient à susciter la crainte de devenir criminel. Si les lois doivent donner les exemples à suivre alors leur vertu peut être galvaudée en légitimant l'homicide[1213]. L'illégitimité

1208 *CS*, II, IX, p. 387
1209 *CS*, IV, I, p. 437
1210 *Des délits et des peines*, § XX, p. 209
1211 *Ibid.*, § XXVIII, p. 231
1212 *CS*, II, V, p. 376
1213 *Des délits et des peines*, § XXVIII, p. 237

de la peine de mort se tire de la nécessité de suivre ce que les lois doivent enseigner positivement à l'ensemble de la société et ce que chaque individu doit faire pour satisfaire l'intérêt public[1214].

Le rôle du juge est-il assuré par la modération des peines [1215]? La douceur des peines ne vient-elle pas diminuer l'importance de celui qui arbitre concrètement le sort des individus qui lui sont présentés ? Nous avons vu que l'arbitraire du juge est remis en cause tant par Montesquieu que par Beccaria. La critique la plus violente et la plus emblématique de cette conception de la justice est à lire chez Muyart de Vouglans. Ce dernier rejette la thèse de la modération pénale au prétexte qu'elle affaiblit l'autorité morale dans son ensemble. La sanction perd de sa puissance rétributive et destructrice. Modérer la peine revient à accepter que le mal gagne la société et participe de son délitement. Pour Muyart de Vouglans, la peine n'est pas une mesure judiciaire, sociale, mais un châtiment divin que le juge relaie dans la société et qui témoigne de l'unité du monde terrestre et céleste. Si les organes de l'appareil judiciaire diffèrent la sanction, les lois de Dieu sont universellement applicables et sans délai. Il ne saurait y avoir de hiatus entre le droit canonique et le droit pénal, la peine ne peut que faire souffrir celui qui a offensé l'auteur de l'ordre public[1216]. Le juge dispose de son pouvoir d'appréciation pour adapter la sanction nécessaire à un délit. Il n'est pas utile d'établir une échelle alors que chaque délit doit entraîner une pénalité qui stigmatise le délinquant et par conséquent devient intimidante pour l'ensemble de la collectivité. Chaque juge sait comment interpréter une situation et surtout comment servir la société. Les hommes sont ainsi faits qu'ils ne peuvent changer, il faut donc purger la collectivité de ses éléments corrupteurs. Le juge est l'officier de purification de la société et la corrige en recherchant la meilleure répartition possible du bonheur sur le plus grand nombre. Pour Muyart de Vouglans, « le juge, en faisant exécuter la loi, doit [...] le faire sans humeur […] comme un sage médecin qui applique le fer et le feu à un membre, pour sauver le reste du corps »[1217]. Certes il est fait référence à la loi mais celle-ci ressemble davantage à la loi de la nature qu'à celle des hommes et surtout elle confie un rôle de maîtrise indéniable au juge

1214 « Quelles sont les véritables et les plus utiles lois ? Les pactes et les conditions que tous voudraient observer et proposer, lorsque se tait la voix toujours écoutée de l'intérêt privé, ou qu'elle se combine avec l'intérêt public. Quels sont les sentiments de tout un chacun sur la peine de mort ? Lisons-les dans les actes d'indignation et de mépris qu'inspire à tout un chacun la vue du bourreau, qui est pourtant un innocent exécuteur de la volonté publique, un bon citoyen qui contribue au bien public, l'instrument nécessaire de la sûreté publique au-dedans, comme le sont les valeureux soldats au-dehors. Quelle est donc l'origine de cette contradiction ?...Parce que les hommes au plus secret de leur âme...ont toujours cru que leur vie n'est en la puissance de personne, hormis de la nécessité, qui dirige l'univers sous son sceptre de fer », *Des délits et des peines*, p. 237-239

1215 *EL*, VI, 14, p. 325

1216 *Les lois criminelles*, Discours préliminaire, p. XXVII, cité par M. Porret, « Muyart de Vouglans versus Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°1, 1997, p. 68

puisqu'il est seul à voir à travers les faits la meilleure solution à adopter pour sauver la société. Le droit pénal est pour Muyart de Vouglans le dernier ordre à même de garantir la société contre ses maux internes et le juge, le gardien lucide d'un environnement toujours en équilibre. La pérennité de l'ensemble passe par le sacrifice d'un de ses membres dès que celui-ci constitue une menace, c'est-à-dire à partir du premier forfait commis. Il n'y a pas de relève car le délit est un danger de désagrégation de la société et par sa sanction reforme à son corps défendant l'unité de la société.

Muyart de Vouglans présente un juge qui agit en fonction d'une situation toujours changeante et use de l'arbitraire pour répondre à l'attente du plus grand nombre. Il doit toujours viser la sanction la plus terrorisante, même si Muyart reconnaît que le statut de l'innocent doit être protégé, afin que le contrevenant soit définitivement stigmatisé et la société durablement soulagée. La contradiction peut être difficile à supporter entre une liberté conservée à l'exécuteur des peines et l'obligation qui lui est faite de toujours choisir la peine la plus humiliante. Aucun individu, hormis le roi, n'est détenteur de droits, tout juste est-il amené à observer ses devoirs de membre de la société et menacé d'en être exclu à la moindre faute.

En d'autres termes, ce qui distingue radicalement Muyard de Vouglans de Montesquieu ou Beccaria, ce n'est pas tant la brutalité des peines dont il fait l'apologie que sa conception dominatrice du crime elle-même. Le crime ou délit, puisqu'il refuse une hiérarchie des sanctions, constitue l'ordre négatif ou démoniaque de la société et c'est pour éradiquer ce mal que les hommes ont inventé la loi. Ainsi le crime est premier et la loi ne peut représenter qu'un recours par défaut, elle n'est qu'un succédané de la justice divine et c'est pour cette raison qu'elle n'est jamais assez sévère, insuffisamment empreinte de puissance[1218]. Le Conseiller au Grand-Conseil s'oppose ainsi au légalisme qui avec Montesquieu est devenu de plus en plus influent dans le monde juridique. La loi n'a pas de vertu en elle-même, elle n'est guère qu'un outil de référence pour les praticiens de la justice. L'expérience seule montre que les crimes se développent naturellement au sein de la société et que les lois forment des outils de plus en plus sévères pour réprimer une violence insupportable. L'histoire justifie ce mouvement puisque les peines pécuniaires ont cédé la place aux peines afflictives plus adaptées à la cruauté des hommes. Muyart de Vouglans fait de la rigueur des lois le meilleur instrument de protection de la société, des peines les plus violentes la meilleure garantie du régime monarchique. Ainsi la peine de

1217 *Réfutation du Traité des délits et des peines, mémoire sur les peines infamantes et Motifs de ma foi en Jésus-Christ,* Paris, 1780, p. 831

1218 « la loi n'a été faite que pour réprimer le crime : tellement qu'on peut dire que sans le crime il n'y aurait eu de loi », *Lettre sur le système de l'auteur de L'Esprit des lois, touchant la modération des peines*, Paris, 1785

mort, exceptionnelle, vient montrer la toute puissance du roi et elle se trouve confortée par le droit de grâce tout aussi exceptionnel. Le roi et le juge, selon leur rang, apprécient s'ils doivent ou non donner la mort à un délinquant. Cet arbitraire est le contrepoint absolu du légalisme entendu depuis Montesquieu comme le premier signe de la liberté politique. La loi n'est pas faite pour les individus et leur émancipation mais émane d'une autorité spirituellement légitime pour conserver l'ordre hérité de l'histoire et assurer la tranquillité publique, seule raison d'être d'une société. La position de Muyart de Vouglans n'est certainement pas représentative du milieu judiciaire dans son ensemble mais elle a le mérite de mettre en évidence l'originalité des thèses de Montesquieu et d'approcher la manière dont a pu être perçue la contribution de Beccaria. Il importe de bien comprendre que cette dernière a relancé les débats sur la justice et la diffusion des Lumières en France. Le droit comme la philosophie en ont tiré matière à études.

3.1.2 Entre la recherche d'un principe fondateur du juste et l'ordre juridique positif

3.1.2.1 Le fondement du juste

L'opposition formée par Beccaria entre procès informatif et accusatif ne reprend pas exactement celle de l'inquisitoire et de l'accusatoire, mais elle est cohérente avec sa conception du rôle du juge[1219]. On ne peut sanctionner un délit si l'on participe à son instruction et au jugement proprement dit. Le principe de neutralité, s'il n'est mentionné, est visé par Beccaria lorsqu'il réclame une application stricte de la loi. Le juste est à trouver dans la lettre de la loi non dans la parole du juge. On retrouve l'écho du discours tenu par Helvétius qui est une influence revendiquée par Beccaria[1220].

Le mal n'existe pas en raison de la présence ou plutôt de la déchéance de l'homme sur la terre mais certains de ses actes ne sont tout simplement pas admissibles par la société. Les actes sont réprouvés lorsqu'ils sont identifiés comme contraires au bonheur du plus grand nombre. Bien des penseurs des Lumières auraient acquiescé à l'affirmation de Helvétius sur le rôle discriminant des institutions politiques et juridiques. Il leur revient de « regarder les actions comme indifférentes en elles-mêmes ; sentir que c'est au besoin de l'État à déterminer celles qui sont dignes d'estime ou de mépris ; et enfin au législateur, par la connaissance qu'il doit avoir de l'intérêt public, à fixer l'instant où chaque action cesse d'être vertueuse et devient vicieuse »[1221]. Beccaria a prêté toute son attention à cette formule dans laquelle Helvétius pose que la qualification d'un acte est une œuvre politique et morale et certainement pas morale et religieuse. L'acte est « indifférent » c'est-à-dire qu'il n'acquiert sa valeur qu'en fonction de la société qui l'identifie. L'État décrète sa valeur politique et morale, le législateur circonscrit les circonstances de son accomplissement. Le contexte ou plus généralement les conditions sociales, politiques et naturelles exigent des qualifications spécifiques et expliquent toutes les différences d'usage selon les nations considérées. Or ce sont bien des institutions nationales qui déterminent la valeur morale des actions qu'elles ont à connaître. Les hommes chargés de cette autorité agissent comme les autres, et cela constitue leur vertu propre, en sentant ce qui vaut pour tous. De ce sentiment, ils déduisent les actions qui sont utiles ou nuisibles à la société, celles qui doivent être valorisées et imitées et celles qui feront l'objet d'opprobre puis éventuellement d'une condamnation. Là encore le sentiment est premier car il importe d'agir avant que les hommes

1219 *Des délits et des peines*, § XVII, p. 203 et note 152
1220 Lettre à A. Morellet, 26 janvier 1766, EN IV, p. 222-223, citée par P. Audegean, Introduction, *Des délits et des peines*, p. 25
1221 *De l'esprit*, II, XVII, p. 158

n'imitent spontanément ce qu'ils observent et ce qui pourrait correspondre à un intérêt immédiat. Les hommes d'État doivent sentir au plus tôt et avec la plus grande finesse ce qui peut faire l'objet d'un comportement civique et ce qui doit être réduit à une exception inimitable. Le bon législateur doit trouver à l'aide d'une formule précise le moyen d'inciter ou d'empêcher le comportement déjà déterminé. Il est remarquable que pour Helvétius les rôles sont distribués avec rigueur, les hommes d'État sentent et effectuent un premier arbitrage moral et politique, le législateur jauge le moment opportun pour caractériser l'acte par des mots choisis. Sa science tient au choix du moment et des termes. Et c'est de cette science, tout de même très subtile, que dépend la force de la loi, soit elle sait capter l'air du temps et transforme au mieux la société en autorisant ou en interdisant, il s'agit alors d'une loi utile, soit elle ne s'adresse pas précisément à tous les hommes et elle est alors nuisible.

Beccaria avait admis parfaitement cette position pour rappeler qu'une « source d'erreurs et d'injustices sont les fausses idées d'utilité que se forment les législateurs. Est fausse l'idée d'utilité qui place les inconvénients particuliers avant l'inconvénient général, qui commande aux sentiments au lieu de les exciter, qui dit à la logique : sois esclave »[1222]. Toute la légitimité des institutions repose sur ce savoir-faire qu'est la législation. Elle commence bien avant la rédaction des lois avec un souci constant de la pertinence du jugement politique. C'est bien à partir de ce moment crucial que les hommes d'État peuvent transmettre leur sentiment à ceux qui écrivent clairement ce qui est généralement acceptable et ce qui fait l'objet d'un traitement particulier et coercitif. La loi prend sa source d'un sentiment collectif pour devenir une règle générale qui informe publiquement les hommes de leurs droits et devoirs. Il faut donc bien comprendre que si les termes sont choisis, cela signifie qu'ils visent les motifs présents et réels des hommes, les lois doivent pour être utiles être parfaitement incarnées et correspondre à l'état de la société sous peine de sacrifier « la chose au nom » et séparer « le bien public du bien de tous les particuliers »[1223].

La justice peut même représenter le terme le plus général pour qualifier le corpus de lois qui garantit aux hommes leurs droits et devoirs. Ces derniers ne s'entendent désormais que du point de vue social. Pour d'Holbach, les droits des hommes forment la liberté d'agir et « sont limités par la justice, qui leur montre qu'ils ne doivent agir que d'une façon conforme au bien-être de la société faite pour les intéresser parce qu'ils en sont les membres...La justice n'ôte point à l'homme la liberté ou la faculté de travailler à son bonheur : elle empêche seulement d'exercer

1222 *Des délits et des peines*, § XL, p. 281
1223 *Ibid.*, p. 283

ce pouvoir d'une façon nuisible aux droits de tous que la société doit maintenir »[1224]. Les thèses de Beccaria sont connues du baron depuis la traduction de son ouvrage par Morellet, et d'Holbach y souscrit ; s'il n'en fait pas l'analyse c'est bien parce que son point du vue est davantage politique. La justice comme ensemble des lois qui organise pour le meilleur la vie des hommes en société est bien devenue un lieu commun des Lumières. La contribution de Beccaria vient préciser des valeurs reconnues par ceux-là mêmes qui l'ont inspiré avant de se saisir de ses apports. La rapidité de la circulation des idées est caractéristique de cette période où les hommes s'influencent et se reconnaissent autant par les idées que par cette formule de l'échange intellectuel. Le mimétisme est là encore le principe de diffusion des idées et prouve que ce qui se produit au sein d'une d'élite, d'une communauté consciente d'elle-même se transpose également à la société. Les modalités de diffusion de l'amour du juste sont discutables, mais le principe en est admis de tous les penseurs des Lumières.

La justice est pour d'Holbach l'autre nom de la légalité. Autrement dit les hommes doivent tous répondre devant la loi et cette dernière, seule, détermine les droits heureux des individus. Les lois, dit encore d'Holbach, sont « les volontés de la société ou les règles de conduite qu'elle prescrit à chacun de ses membres pour les obliger d'observer entre eux les devoirs que la justice leur impose »[1225]. Les lois sont les seules règles à suivre pour les individus qui recherchent véritablement leur bonheur mais pour que ces dernières conservent leur autorité sur les hommes il faut encore qu'elles soient justes, c'est-à-dire qu'elles assurent à chacun la jouissance de sa personne et de ses biens. Chez d'Holbach, la justice et la vertu sont au principe de l'unité sociale. Les lois forment des repères à condition que les hommes les prennent comme tels, c'est la raison pour laquelle le gouvernement *oblige* tous les individus à suivre les mêmes comportements civiques. Il ne peut y avoir de droits individuels réels que si la loi est une contrainte générale et si elle montre par un mouvement cohérent que le bien public passe par cette contrainte identique pour tous les individus avant de se particulariser à travers des droits ressentis par tous. Bien entendu l'autorité de la loi ne dure que tant que les hommes perçoivent leur intérêt à se soumettre aux multiples obligations politiques et sociales mais il faut d'abord que la loi contraigne. L'ordre s'impose avant son explication et sa compréhension par tous les membres de la société. Les lois doivent être justes avant d'être ressenties comme telles par le plus grand nombre ; la justice et la vertu vont de pair pour préparer les hommes à aimer leur société avant de suivre leurs sentiments immédiats. Si l'amour de la société se transmet, cela ne peut se faire que progressivement et il faut commencer par les principes, qu'il s'agisse de l'autorité politique, de la bonté des lois ou la

1224 *La morale universelle*, II, IV, Paris, Coda, 2004, p. 380
1225 *Ibid.*, p. 381

promotion de ces valeurs, par une élite avant toute forme de diffusion au sein de la société. Par ailleurs si la transmission n'est pas certaine elle requiert d'autant plus que ses principes soient solides, que l'autorité soit reconnue tant par sa puissance que par sa science. Si le programme de d'Holbach semble pourtant bien vague, ne signifie-t-il pas qu'il s'adresse davantage au genre universel qu'à un peuple donné ?

D'Holbach ne précise pas ses vues car il ne s'intéresse pas à une nation particulière mais bien au principe qui guide les actions humaines quelles que soient leur lieu d'exercice. Il rejoint ainsi Diderot pour qui le droit de commander et les lois ont un rapport direct avec l'universel. Hormis le contexte polémique, la démarche de Diderot vise à montrer que les lois nationales sont apparemment différentes mais qu'il est nécessaire de pouvoir contraindre réellement les hommes en dépit de leurs différences. Pour cela les mêmes principes agissent car ils ont tous en commun d'être des animaux raisonnables et sociables. Les lois ne sont que des déclinaisons de la loi la plus universelle, celle que les hommes peuvent trouver en eux-mêmes par un acte pur de l'entendement. L'intérêt général, car il s'agit bien de lui, est donc cette loi universelle qui est le principe qui permet à tous de décider si une action est vertueuse ou vicieuse parce qu'utile ou nuisible à la société. D'après Diderot il n'y a pas de détour par la loi à effectuer par chaque individu afin de déterminer s'il doit agir de telle ou telle manière car il possède en lui le critère qui lui permet d'en juger. En cela l'inspection analytique le renseigne plus sûrement et plus immédiatement sur la conduite qu'il a à tenir. Les lois d'un pays ne sont pas fausses ou trompeuses en elles-mêmes, mais présentent un caractère de certitude moindre que ce dont chaque homme dispose dans son for intérieur. L'universel prime les considérations générales, car celles-ci sont ontologiquement plus faibles. A l'heure de fonder l'obéissance des hommes, il est préférable de trouver un principe plus sûr, l'extension de l'universel est pour Diderot l'assise qui permet à chaque individu quelle que soit sa culture d'obéir à la loi naturelle et d'en comprendre intimement la raison. La loi qui s'impose à tous est la loi de l'univers et cette correspondance ou cette inclusion dicte le rapport de conformité des actes humains avec les normes. La justice est le nom que l'on peut donner à l'accord qui doit exister entre le genre humain et l'univers, ce qui informe une partie du tout sur sa place et ses devoirs[1226].

1226 *Encyclopédie*, art. « Droit naturel », § VI, p. 46

Or cet accord ne vaut pour l'action droite des hommes que s'il est lui-même avéré. Helvétius relève que ce lien n'est pas nécessaire mais hypothétique et la variété des lois en est le signe. L'ordre de l'univers n'est pas une cause nécessaire pour l'ordre des actions humaines ou si l'on préfère ce n'est pas parce les hommes pourraient suivre un ordre immanent qu'ils ne suivent pas leur sentiment premier ou une loi de la nation à laquelle ils appartiennent[1227].

On a déjà relevé cette position d'Helvétius parce qu'elle rejoignait la position critique de Rousseau en vidant de son sens la notion de genre humain[1228]. Ce qui importe à Helvétius est ne pas aller trop vite pour définir les motifs de l'action des hommes, en effet supposer que l'universel est le dépôt des principes politiques et moraux revient à nier les différences culturelles, les circonstances qui constituent pourtant la vie pratique des hommes. La raison informe que « les hommes sont les disciples des objets qui les environnent »[1229]. Tout ce qui fait un peuple ne peut être retrouvé dans des lois universelles car elles sont avant tout des spécificités dues à un concours de circonstances, à une élection typique. Lorsque Helvétius parle d'identité entre lois physiques et lois morales, c'est justement pour montrer que chaque homme sent et agit en fonction des lois, de toutes les lois, immédiates qui le gouvernent et qu'il en est, de proche en proche, de même pour les nations. La politique ne peut faire l'impasse sur l'intérêt immédiat au profit de lois universelles qu'aucun prince ne saurait faire valoir et qu'aucun peuple n'a jamais réclamées ! S'il est un projet de réforme, il ne peut passer par des considérations universelles car il ne sera pas entendu par les principaux intéressés ; la plus parfaite loi est immanente et se sert de ce qui est utile au plus grand nombre pour s'inscrire dans la durée. Les réputations forment un exemple de loi durable et générale. Il n'est, et c'est l'exemple de l'Angleterre avec ses faiblesses, nulle nécessité d'invoquer des lois universelles pour servir une société utilement avec des principes de justice qui seront profitables à tous les hommes. Toutefois, cela n'est actualisable qu'à partir de la perception la plus fine des mœurs et des lois d'une nation donnée.

3.1.2.2 La justification des lois humaines

Diderot pourtant est sûr que l'universel explique le comportement des hommes et que l'expérience du politique ne fait que confirmer l'existence d'une loi naturelle. La politique n'est même que l'expression de la volonté commune des hommes de se protéger les uns des autres en confiant la fonction de commandement à une autorité consciente de son rôle. Ce rôle témoigne

1227 *De l'esprit*, II, XXV, p. 220
1228 Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, X, p. 401-402
1229 *De l'esprit*, II, XII, p. 121

de la mise en scène que représente la vie politique vis-à-vis de la vie naturelle. Les hommes sont nés libres et n'abandonnent pas ce qu'ils sont, ils confient à une autorité le soin de garantir leur liberté. Les individus ne peuvent que jouir différemment de leur liberté.

« Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du ciel, et chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison »[1230]. La politique est le théâtre de l'exercice d'un dépôt de la liberté chez chaque individu. La société politique rejoue, comme chez Rousseau, mais d'une manière bien différente, l'écart entre nature et culture. Le pouvoir politique est un dépôt temporaire et prend toutes les formes voulues en fonction de ce que les individus rassemblés ont pu accepter. Les hommes n'ont ainsi pas voulu changer les lois de la nature mais ont admis que leur société pouvait prendre une forme plus protectrice en différant leurs appétits immédiats et en différenciant un ou plusieurs d'entre eux pour qu'ils assurent la continuité de l'accord initial. La scène politique est celle d'un écart salutaire vis-à-vis d'une vie naturelle où aucun choix n'est possible. Diderot ne pense pas la politique comme Rousseau, au sens où la politique ne rejoue pas complètement ce qui s'est d'abord et fondamentalement opéré dans la nature. Les hommes ont fait l'objet d'un don ambigu, on pense davantage à Prométhée qu'à la Bible malgré les précautions oratoires de l'auteur, et la faiblesse constitutive des êtres naturels comme la raison ne leur permettent pas de modifier des rapports de force hérités de la nature. Le monde politique est davantage une réplique du monde naturel qu'une possibilité de recommencer un nouveau monde, Rousseau ne prétend pas que le contrat social soit contre nature.

En d'autres termes, les lois politiques sont justes dans la mesure où elles respectent la liberté civile des hommes. Le souverain ne fait pas l'objet d'une contestation puisqu'il incarne sur la scène politique la garantie de stabilité qui est la requête la plus fondamentale des hommes. Si la vie naturelle est soumise aux lois de changement, la vie politique se d'en détache par la volonté générale de fixer un dépôt des lois qui soit à l'abri de ce mouvement. Pour Diderot, la scène politique est cet écart déjà formidable vis-à-vis de la nature en ce qu'il veut rendre immuable ce qui par ailleurs est voué à la corruption. Il est donc dans l'intérêt du plus grand nombre de privilégier la stabilité de l'État plutôt que sa réforme. Les différences perçues entre les régimes politiques sans être minorées doivent avant tout être appréciées à l'aune de ce qui justifie la politique, c'est-à-dire la sauvegarde de l'existence sociale apaisée. De nombreux régimes sont légitimes s'ils garantissent cette unité sociale et seule la tyrannie qui menace sans cesse la société de corruption par les luttes internes qu'elle génère doit être combattue. Le corps politique se

1230 *Encyclopédie,* art. « Autorité politique », OC III, p. 22

détache par la volonté générale d'un mouvement constant en élisant une autorité protéiforme. La diversité des régimes est secondaire par rapport à la sûreté que tirent les hommes de la paix sociale. La politique est l'abstraction voulue par les hommes pour se protéger des lois de la nature qui les effraient par leur caractère imprévisible et paradoxalement inéluctable. C'est par leur raison que les hommes ont voulu exploiter leur sociabilité et c'est la politique qui constitue cette expression de la paix qu'est la souveraineté. La volonté générale est raisonnable car elle met en scène la stabilité politique qui est le bien public attendu par le plus grand nombre. Le pacte social est la promesse d'un lendemain de paix, d'un futur qui confirme la paix obtenue un jour. La stabilité, autre nom de l'État, est un régime juste dès que l'autorité politique manifeste une seule volonté et que celle-ci est dirigée vers sa propre continuité. La stabilité est pour Diderot le contraire de la tyrannie qui ne fonctionne que selon le caprice d'un seul ou d'un parti, donc par divisions successives. L'État n'est jamais qu'une recherche de l'invariant lors que la tyrannie ne sait se projeter et continue à suivre le rythme de la nature. Pour Diderot, la politique est volontairement détachée du cours de la nature, la tyrannie en suit inexorablement toutes ses inflexions. C'est bien en cela que la tyrannie représente un danger pour le plus grand nombre.

Il a été relevé que la conception de Diderot est finalement coûteuse pour la liberté politique et que les individus sont enchaînés à une nécessité aussi bien naturelle que politique[1231]. Les individus ont à obéir puisqu'ils sont conduits à suivre le bien public. Si les individus sont la source de la volonté générale, ils n'en sont pas les artisans ; ils ne peuvent agir directement les uns sur les autres parce que l'efficacité politique ne dépend surtout pas d'eux. Il revient aux lois de préciser ce que traduit la volonté générale à chaque membre de la société, si bien que les regards sont tournés vers les lois lorsqu'il s'agit de dire ce que signifie l'appartenance nationale pour des individus parfois désorientés ou mal orientés par leur mœurs ou comme l'écrit Diderot : « c'est à la législation à faire l'esprit de la nation »[1232]. Là encore, les lois traduisent la volonté de suivre durablement les mêmes règles et justement c'est le point qui les différencie des mœurs qui suivent la diversité et le cours variable de la nature. Or pour instituer une unité nationale cela ne peut passer que par une identification, œuvre des lois. Et cette dernière trouve sa légitimité dans l'accord avec la nature. Ainsi les bonnes lois qui seront suivies sont des reflets ordonnés par la raison des lois de la nature, « la meilleure législation est celle qui est est la plus simple et la plus conforme à la nature, il ne s'agit pas de s'opposer aux passions des hommes »[1233]. L'écart entre

1231 Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, X, p. 430
1232 *Observations sur le Nakaz*, 26, p. 524
1233 *Encyclopédie*, art. « Législation »

les lois de la nature et de la politique ne peut être que mis en évidence dans l'analyse pour en comprendre le fonctionnement et surtout pour déterminer le rôle de leur artisan, toutefois d'un point de vue pratique il faut que les hommes obéissent. Aussi les lois politiques doivent également suivre celles qui déterminent profondément le comportement des hommes[1234]. Le conflit entre les différentes lois est la raison constante de la difficulté d'appliquer les règles au plus grand nombre, les hommes ne sont pas en cause mais seulement en butte à l'incompatibilité des lois à suivre.

Dans ce qui représente sa contribution à une réforme politique, Diderot pointe ce qu'il estime être les excès des thèses de Beccaria, notamment du fait de sa « méconnaissance » de l'accord entre lois de la nature et lois politiques et plus précisément pénales. Diderot reproche au philosophe italien une règle trop stricte lorsque celui-ci fait reposer uniquement le droit de punir sur l'application de la loi pénale. En effet il s'agit ni plus ni moins pour Diderot de déplacer le problème et de rendre le législateur tout-puissant sans même prendre en compte les circonstances du délit. Ici, ce n'est pas la nature qui bride la nature des hommes mais le dispositif légal qui ne prévoit aucune interprétation de la loi et aucun interprète de la règle générale. La liberté politique trouve dans ses propres lois son impossibilité. En affirmant que « les meilleures lois sont vaines si le juge est mauvais et les plus mauvaises lois peuvent être rectifiées par de bons juges », Diderot pense retourner l'argument de Beccaria en arguant du rôle fondamental du juge non seulement au cours du procès mais vis-à-vis du souverain[1235]. Bien qu'il s'adresse à Catherine II, Diderot estime que le rôle du juge est d'abord politique et qu'il doit pour cela disposer d'un véritable pouvoir d'interprétation des lois. La jurisprudence est aussi, et même surtout dans un régime despotique, un contre-pouvoir. Le conseil semble même un pari, un souverain puissant ne saurait craindre le pouvoir des juges mais un despote se démasquerait sans nul doute en imposant un strict légalisme. Diderot adopte pour le coup l'argument qu'il critiquait chez Helvétius, à savoir la prise en compte des circonstances pour apprécier le comportement humain.

Ainsi « les circonstances doivent souvent faire varier les rapports des délits et des peines, parce qu'elles font varier la nature des délits »[1236] et par là il est nécessaire de rattacher un délit à la loi civile qui rend justice du comportement. Or il revient à un homme clairvoyant et courageux de qualifier le délit au regard de lois parfaitement connues et maîtrisées. Le juge incarne aux yeux

1234 *Observations sur le Nakaz*, 27, p. 525
1235 *Ibid.*, 53, p. 536
1236 *Observations sur le Nakaz*, 36, p. 528 cité par F. Guénard, « La liberté et l'ordre public », *Revue de métaphysique et de morale*, N°1/2005, p. 119

de Diderot la fonction du philosophe pratique qui sait quand et comment agir pour le bien public, tout en statuant dans des affaires particulières. Pourquoi alors une société libre devrait-elle se dispenser d'une fonction arbitraire aussi essentielle ?

Enfin, Diderot conteste la critique de Beccaria qui porte sur la peine de mort car celle-ci est tout à fait compatible avec le pacte social. Le souverain peut mettre à mort le membre qui met en danger la collectivité et la débarrasser ainsi d'un fardeau et d'une inquiétude latente. Le sujet lui-même admet initialement qu'il peut être condamné à mort s'il ne suit pas les principes qui doivent garantir la vie à tous les membres. Notons que Beccaria avait soulevé cet argument et soutenait que cette possibilité n'était pas suffisante pour refréner l'acte. Le législateur vise surtout à prévenir les crimes ; une fois accompli, le forfait ne peut être effacé par un autre forfait légal ou non[1237]. Les lois justes se doivent de respecter la vie ; le législateur ou le juge doivent alors pouvoir être en mesure de faire parler l'humanité dans ce qui peut paraître un acte contre nature. Qu'est-ce donc que les bonnes lois ? Celles qui déterminent le fait délictueux ou celles qui créent un espace de liberté ?

Beccaria n'a pas pensé autrement son ouvrage qu'en vue de distinguer les manquements d'un système politique et la nécessité d'encadrer les procédures limitatives de liberté. D'où vient la critique de Diderot, lors même que le principe est toujours aussi précieux ? Il semble que l'approche de ce dernier consiste en une dissociation entre le discours et la chose, entre la volonté de qualifier des faits grâce à une classification préalable et l'incertitude de pouvoir identifier avec évidence un fait délictueux. Dans un cas, il est question de la difficulté d'établir un code qui soit le pur produit de la raison sans prise en compte de la variété des cas recensés par les praticiens, de l'autre il apparaît toujours dans une approche pragmatique de rechercher à porter un jugement sûr, c'est-à-dire qui tienne compte d'une norme globale, aussi bien légale, comportementale que naturelle[1238].

Dès lors le reproche de Diderot porte essentiellement sur une approche à la fois trop rationnelle et dangereuse pour la liberté effective des citoyens. Le juge, à l'instar du politique, doit pouvoir apprécier chaque situation en fonction des divers paramètres qui en font un fait qualifiable, ce qui n'est pas un sentiment n'est pas pour autant une règle abstraite et doit faire l'objet d'une analyse serrée. Les politiques civile et pénale reposent sur une vertu essentielle : la délibération. Pour Diderot, il n'existe pas de système qui puisse garantir a priori la sûreté publique dans le même temps que la liberté politique et civile de tous les membres de la société. Seuls des

1237 *Des délits et des peines*, § XXVIII, p. 237
1238 F. Guénard, *op. cité*, p. 123

hommes dotés de véritables qualités politiques et intellectuelles, les meilleurs en somme, peuvent agir avec sagacité dès lors que de bonnes lois leur permettent de juger avec sérénité et sans excès leurs concitoyens. Il faut certes un point de vue éminent pour faire les lois, le législateur a la distance pour cela. Il faut des hommes libres et doués pour que les lois soient appliquées avec bonté à chaque cas qui se présente, les juges ou le souverain ont ce pouvoir discriminant et valorisant. On saisit là toute la finesse du raisonnement de Diderot, même si l'on peut douter de la place accordée au monarque tant celle-ci suit le flux de la vie.

L'apport de Beccaria repose sur une analyse non de vérités générales, et le reproche pragmatique paraît hors de propos, mais du procès lui-même et de ses grands principes. De la présomption d'innocence à la critique de la peine de mort, constante au cours de son œuvre, Beccaria n'a cessé d'affirmer la liberté des hommes. Le principe de liberté repose sur un nombre déterminé de peines, coercitives ou infamantes. Il n'a pas tant cherché un ordre qui punit quelques méchants par la rigueur de la correspondance entre délits et peines que de prévenir le plus grand nombre des faits nuisibles à leurs intérêts. Il s'agit bien par le système envisagé de rompre avec « la plupart des lois [qui] ne sont que des privilèges, c'est-à-dire un tribut payé par tous à la commodité d'un petit nombre »[1239]. A contrario l'établissement de lois justes prévient le plus grand nombre que ceux qui seront contrevenants seront punis avec exactitude sans l'ombre d'un doute. Ainsi l'évidence de la sanction ne se déduit pas de la correspondance entre délits et peines mais bien en fonction de la proportionnalité des peines, l'analyse de Diderot ne porte pas sur une quantification mais sur la nécessité d'une relation. Or le juste, pour Beccaria, réside dans une appréciation a priori ; les trois critères que sont l'universalité, l'impersonnalité et l'impartialité des peines forment une garantie véritable pour les citoyens comme pour les justiciables[1240]. Les critères connus, assimilés, font l'objet d'une transmission éducative ; la proportionnalité des peines est juste aussi bien d'un point de vue arithmétique que politique. Le plus grand nombre sait sur quelles règles compter en tous lieux et en toutes circonstances. Et c'est bien parce que les citoyens se saisissent de ces règles douces édictées par un législateur précis que le juge peut les appliquer avec efficacité.

3.1.2.3 La nécessité d'assurer l'ordre social

Beccaria suit ainsi les préceptes préventifs de Montesquieu pour assurer l'ordre au sein de la société ; il importe que les hommes sachent à quoi s'en tenir pour agir. Les lois sont faites pour l'avenir et doivent orienter l'action des hommes plutôt que sanctionner ou réduire à néant toute

1239 *Des délits et des peines*, § XLI, p. 285
1240 *Ibid.*, note 300, p. 396

forme de contestation de l'ordre social. Par ailleurs la justice n'est réelle que si elle est rétributive. Et c'est justement parce que les hommes sont convaincus que la sanction sera proportionnée et appliquée que leur comportement sera contraint par les lois. La rigueur concerne davantage l'application que les termes de la loi.

La loi est juste, pour Beccaria, si elle fixe des règles générales dont on comprend aisément le sens et dont on reconnaît l'extension. La clarté de l'énoncé fait toute sa compréhension tandis que la fin de la loi s'exprime tant par sa formulation que par son application. La loi s'entend comme la détermination générale des actions des hommes selon l'ordre qu'elle vise et celui qu'elle opère. Elle ne devient infaillible et crainte de tous les hommes que lorsqu'ils en mesurent avec toute l'évidence possible le sens et l'extension. La norme inspire la crainte et trouve par la même son efficacité quand les hommes savent tous qu'ils ne peuvent s'y soustraire[1241]. Les bonnes lois sont préventives car elles font confiance à la raison humaine, la justice naît de la programmation non seulement des peines mais du comportement attendu des hommes en société. Ainsi se dessine un repère politique et social de nature à rassurer le plus grand nombre et à assurer à chaque individu la certitude que son bon comportement sera récompensé par un bien-être incontestable. La loi est juste lorsqu'elle assure à tous les hommes qu'ils pourront jouir sans entrave à partir du moment où ils respectent les règles communes. Ainsi Beccaria estime que les lois pénales sont avant tout des instruments politiques et transforment heureusement la société à partir du moment où les règles sont destinées à s'appliquer généralement. L'unité de la société provient de la généralisation effective des règles politiques et non d'une fausse universalité[1242]. Tous les hommes d'une société donnée se reconnaissent par leur compréhension des lois et affirment leur citoyenneté en se soumettant aux dites lois. C'est pourquoi les lois forment initialement un ordre général juridique mais définissent plus certainement l'ordre politique et social des citoyens qui prétendent disposer de droits.

Les lois pénales ouvrent un espace tant physique (territorialité de la loi) que moral et politique en déterminant préventivement les actions licites et celles qui ne le sont pas. Le bien-être politique est la garantie d'une jouissance limitée et publique. En effet, les lois s'adressent à des individus mais avec des termes suffisamment clairs pour que tous les hommes puissent collectivement en saisir la portée. Beccaria conçoit une société où chacun comprend aisément ses droits et devoirs ; les bornes sont fixées par la raison et les limites identifiées par les individus ne peuvent que légitimement les conduire à leur bien-être. En aucun cas les lois ne

1241 *Des délits et des peines*, § III, p. 151
1242 *Ibid.*, § XXIX, p. 245

sont des entraves au bonheur, elles en représentent au contraire l'instrument nécessaire. Si le bonheur existe dans une société il ne peut advenir que par des lois justes et tous les hommes peuvent y prendre part.

Les lois pénales sont, autrement dit, des moyens juridiques et coercitifs pour dissuader le plus grand nombre d'agir déraisonnablement. Mais elles ouvrent également un champ pour que se déploie légitimement l'accès aux plaisirs. Avant les considérations économiques, les lois autorisent seules la diffusion et la généralisation de ce qui est bon pour le plus grand nombre. La propriété et la jouissance des biens doivent être garanties mais ces règles n'interdisent absolument pas d'étendre le profit. Pour Beccaria « la sûreté et la liberté limitée par les seules lois, voilà ce qui forme la base principale de ce bonheur : avec elles les plaisirs du luxe favorisent la population, et sans elles ils deviennent l'instrument de la tyrannie ». L'extension du bien-être comporte en elle-même sa propre garantie à condition que les valeurs soient effectives. La généralisation du bonheur doit entraîner sa défense par le plus grand nombre et si elle passe par la généralisation du luxe de commodité alors la loi aura montré toute sa fécondité[1243]. Les lois sont justes parce qu'elles protègent l'intégrité de ceux qui possèdent et autorisent l'accession à la propriété à ceux qui en sont aujourd'hui dépourvus. Ainsi comment ces lois ne pourraient-elles faire l'objet d'amour et de soin de la part de tous les citoyens ?

Il n'est pas question pour cela de faire une révolution mais de concrétiser les conditions de la sûreté des citoyens. Il importe au premier chef de s'assurer que tous les citoyens vivent donc selon les mêmes règles selon leur lieu de vie. Cette approche ressemble fort à une définition de la police[1244]. Pour assurer l'ordre public social et économique, « la police générale cherche à établir et à promouvoir l'ordre, la prospérité et oblige chaque sujet à remplir les devoirs de son état »[1245]. Avant de comprendre comment les citoyens entendent les lois il convient de mettre en évidence la difficulté que les administrateurs de l'État éprouvent à séparer justice de police[1246]. La complexité des tâches de police est telle qu'elle recoupe les opérations coercitives comme la politique de santé publique autrement plus préventive en matière d'ordre

1243 *Des délits et des peines*, §XXXII, p. 261

1244 « le droit pour lequel il est permis de faire office, par le seul intérêt du bien public et sans postulation de personnes, des règlements qui engagent et qui lient tous les citoyens d'une ville », Loyseau, *Traité des Seigneuries*, IX, cité dans P. Legendre, *op. cit.*, p. 249

1245 Delamare, Traité de police, cité dans P. Sueur, *Histoire du droit public*, p. 63

1246 Retenons la formule du commissaire Lemaire pour qui la police est la science de « gouverner les hommes et de leur faire du bien », *La police de Paris en 1770, Mémoire inédit composé par ordre de G. de Sartine, sur la demande de Marie-Thérèse*, notes et introduction par A. Gazier, Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris, Tome V, 1879, cité dans V. Milliot, La police « amélioratrice » selon Lenoir, *Revue XVIIIe siècle*, n° 37, 2005, p. 117

public. Le Traité de police de Delamare détaille ce que l'on entend par police au XVIIIe siècle et l'on comprend ainsi que la notion d'ordre public est large. Sont ainsi pris en compte tant la circulation des marchandises, en fait l'héritage des pouvoirs de surveillance des foires et marchés du Moyen Âge, que l'intervention en matière de mendicité ou la prise en charge médicale d'une partie de la population par la réforme des hôpitaux parisiens. L'arbitrage de cette prise en charge est par ailleurs un élément de doctrine qui met en évidence le rôle que pourrait tenir l'État et la conception du bien public, toutefois c'est bien la police qui illustre le contrôle de la population par les différents pouvoirs en place. Si l'État n'a pas acquis un pouvoir de contrôle général, la police, elle, est aussi spécialisée que variée, et aussi limitée que proche des préoccupations quotidiennes des hommes[1247].

Montesquieu acceptait l'idée que l'État intervienne dans certains échanges afin que toutes les parties de la population puissent vivre décemment car « quelques aumônes que l'on fait à un homme nu dans les rues, ne remplacent point les obligations de l'État, qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé »[1248]. Cependant, l'intervention doit être mesurée car il s'agit de ne pas rendre une partie de la population dépendante de l'autre. Ainsi l'État n'a pas vocation à entretenir des hôpitaux pour y recevoir constamment ceux qui doivent se prémunir par eux-mêmes des accidents de la vie[1249]. Les accidents sont par nature particuliers et aléatoires, selon Montesquieu, l'État n'a pas à institutionnaliser l'aide qu'il peut apporter aux citoyens. L'ordre public réside dans le contrôle régulier des institutions et des comportements alors que l'économie doit bénéficier d'une véritable liberté des échanges. Le discernement politique serait, selon Turgot, la capacité d'agir précisément et momentanément sur les comportements des hommes en vue d'assurer leur sûreté et les laisser faire quand ils sont en mesure d'exercer leur liberté. Les rapports qu'entretiennent assistance, subsistance, travail et ordre public sont emblématiques des contradictions qui traversent une société en mutation[1250]. Le contrôle de la mendicité, l'organisation des ateliers de production sont menés de pair afin de ne pas générer un trouble de l'ordre public. La police est efficace parce qu'elle s'appuie sur l'organisation sociale héritée du Moyen Âge aussi bien qu'elle fasse l'objet de traités, elle est perçue comme une évidence. Ce sont les échanges économiques qui bouleversent l'ordre social et les catégories traditionnelles

1247 M. Cicchini, *La police de la République. L'ordre public à Genève au XVIIIe siècle*, IV, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 153-159

1248 *EL*, XXIX, p. 712

1249 *Ibid*, p. 713

1250 *Mémoire sur les moyens de procurer par une augmentation de travail des ressources au peuple de Paris, dans le cas d'une augmentation dans le prix des denrées, 1er mai, 1775*, cité dans V. Milliot, *op. cit*., p. 124-125

sont exhibées par les policiers pour justifier leur rôle. Il importe avant tout de maintenir l'ordre c'est-à-dire d'agir pour conforter le corps social, éviter qu'il ne se délite par un excès d'inégalités sans toutefois les résoudre. La police doit rendre manifeste à tous que le désordre n'est en aucune manière profitable, les inégalités sont des données sociales ; les lois préviennent, les forces de l'ordre confirment[1251].

La police au XVIIIe siècle agit en matière de prévention au niveau économique (organisation des métiers, économie de subsistance), social (mendicité, santé publique) et même politique puisque sa visée n'est rien moins que celle de l'unité du corps de la nation. A cet égard, la sûreté est assurée par les seigneurs ou le roi afin de garantir certains échanges commerciaux et donc permettre à chacun de subvenir à ses besoins. A la différence de Beccaria, les administrateurs de la police s'accommodent parfaitement de lois qui ne s'imposent pas à tous. Selon cet ordre social et politique, la propriété privée, de la minorité, doit être protégée et le plus grand nombre doit pouvoir subsister. La police de l'Ancien Régime a pour vocation première d'assurer la sûreté de tous, ce qui passe par la conservation des privilèges et la subsistance du peuple. Pour cela il n'est pas utile d'instituer une égalité de traitement devant la loi, des interventions précises, temporaires et opportunes suffisent. Les moyens dont dispose l'institution policière, à cette époque, ne peuvent de toute manière pas lui permettre de modifier les rapports sociaux en profondeur[1252]. L'administration cherche dès le XVIIIe siècle à montrer aux citoyens que l'État peut contraindre par divers moyens les citoyens mais aussi manifeste sa puissance grâce à l'aide qu'il est en mesure de leur apporter.

Cependant, bien que l'État n'ait pas encore pris une place considérable dans la vie des citoyens son action était encore préférable à celle d'autres institutions devenues difficilement supportables. La propriété privée est défendue par les philosophes dans leur grande majorité comme par la police. Cette dernière est « l'ordre public de chaque ville »[1253], et surtout elle veille continuellement à sa conservation [l'homme], à lui procurer tous les biens dont il peut être capable, soit de l'âme, soit du corps, soit de la fortune, par rapport aux dispositions présentes où il se rencontre »[1254]. Aussi les différents domaines de la police sont l'exposé de ce que l'État doit conserver pour demeurer tel, c'est-à-dire un ensemble cohérent de lois et règlements qui assurent la sûreté des personnes et des biens. Montesquieu prescrit à l'ordre public que « la propriété et la

1251 M. Cicchini, *op. cit.*, II, p.73-105
1252 V. Milliot, *op. cit*., p. 129-130
1253 Delamare, *Traité de la Police*, I, I, p. 2
1254 *Ibid.*, Préface, p. III

vie des citoyens y soient assurées et fixes comme la constitution même de l'État »[1255]. La diversité des champs dans lequel intervient l'État témoigne aussi bien de la séparation des domaines sociaux que des hiérarchies sociales et des comportements de chaque classe d'hommes. la différence de rang est traduite par « des distinctions dans la nature des biens ». Les actes de chaque individu correspondent à ce que nous nommons aujourd'hui un code social précis, il n'est pas question seulement de manières mais bien d'actes qui sont sanctionnés par la loi. L'État assure sa crédibilité en forgeant un corpus de règles qui assurent sa propre sûreté (lèse-majesté) ou celle des individus (déloyauté des hommes, mauvaises fréquentations des femmes, vol, mendicité, etc...). Si l'ordonnance de 1670 ne classe pas les crimes, il n'en demeure pas moins que les citoyens demandent qu'ils soient punis et que leur sûreté soit garantie. Cependant, l'opinion publique ne classe pas nécessairement les priorités de la sanction au même niveau que l'État, ainsi le vol est une atteinte à l'intégrité bien plus insupportable que l'insulte faite au roi. On pense bien évidemment aux privilégiés mais comprenons ici que ceux qui possèdent peu sont encore plus soucieux de perdre leurs biens que ne le sont les grands propriétaires ou les nobles, voire la famille royale. D'un côté le vol entraîne un appauvrissement qui peut être fatal et le déshonneur une déchéance définitive, de l'autre le déshonneur peut être corrigé par une exécution. L'opinion publique reflète les structures de la société et n'exige que des moyens de compensation du gain manqué ou de la perte effective d'un bien, d'une prérogative. La justice de l'État doit être rétributive pour être comprise par les citoyens. Elle rassure davantage par ce qu'elle tient que par ce qu'elle annonce (justice préventive). La multiplicité des juridictions rend le terme de justice difficilement compréhensible par le citoyen, Montesquieu convient : « à mesure que les jugements des tribunaux se multiplient dans les monarchies, la jurisprudence se charge de décisions qui quelquefois se contredisent...C'est un mal nécessaire, que le législateur corrige de temps en temps, comme contraire même à l'esprit des gouvernements modérés. Car, quand on est obligé de recourir aux tribunaux, il faut que cela vienne de la nature de la constitution, et non pas des contradictions et de l'incertitude des lois »[1256]. Montesquieu distingue l'ordre légal au sein duquel le législateur agence toutes les règles les plus générales et les plus conformes à la nation, des règles qui définissent les domaines pour lesquels l'intervention du juge est nécessaire.

D'une manière générale, les individus demandent surtout à l'État de leur garantir un minimum de biens et de droits qui ressemble au programme que fixe Montesquieu en matière d'assistance. Si le philosophe insiste davantage sur la liberté que représente cette sûreté, Beccaria va au delà en

1255 *EL*, VI, 1, p. 307
1256 *Ibid.*, p. 308

affirmant le primat de la liberté politique et en proposant un système juridique plus protecteur des droits et devoirs des citoyens. Par ailleurs, si Montesquieu valorise la sûreté comme un équilibre économique et social, Beccaria met en avant l'égalité devant la loi comme un principe dynamique qui doit transformer l'état de la société. Les lois ne sont plus seulement un instrument de correction ou de compensation des grands déséquilibres politiques et socio-économiques mais un levier pour que tous les hommes accèdent à la pleine jouissance des droits civiques.

Pour Montesquieu, les lois, la police et ses règlements visent la conservation de l'ordre social tant la liberté politique dépend de la confiance qu'ont les individus dans la stabilité des différents ordres qui structurent la société. « Dans l'exercice de la police, c'est plutôt le magistrat qui punit, que la loi : dans les jugements de crimes, c'est plutôt la loi qui punit, que le magistrat », ainsi l'ordre social est d'abord garanti par l'ordre que respecte chaque institution à travers ses actes[1257].

Beccaria s'inscrit contre une séparation factice des lois et de la police en insistant sur le rôle primordial des lois et de leur respect, autant de la part du juge, de l'administrateur que du citoyen. De cet ordre politique naîtra un nouvel ordre social et économique ; l'association de la liberté politique et de l'égalité devant la loi est première et d'elle découle les nouvelles structures de la société. La vision de Beccaria est profondément réformatrice en ce qu'elle organise les rapports entre les individus selon un principe dynamique. Les lois préviennent les individus de ce qu'ils ont à faire pour être considérés comme des citoyens et appellent par cela les individus à prendre en charge leurs droits en assumant leurs devoirs.

Beccaria estime que les hommes sont des citoyens en puissance parce qu'ils peuvent être éduqués par les lois. Surtout ils peuvent l'être tous à condition que les lois soient clairement énoncées et suivies par tous ceux qui sont chargés de les appliquer. Les lois éduquent parce qu'elles sont explicites et font confiance aux citoyens, elles punissent pour réorienter leurs actes. En somme les lois suivent et préviennent les progrès des hommes. La confiance juridique de Beccaria repose sur sa foi en la perfectibilité humaine. Le commandement est moins efficace que la démonstration de ce qui est juste pour le plus grand nombre. Les lois sont utiles parce que les hommes peuvent s'en servir en devenant ce qu'ils sont : de véritables citoyens libres[1258]. Le devenir est une donnée fondamentale de la politique, la citoyenneté et le bien du plus grand nombre s'apprécient à travers les progrès possibles de l'association des hommes et de leurs comportements individuels.

1257 *EL*, XXVI, 24, p. 775
1258 *Des délits et des peines*, § XLV, p. 293

3.1.3 L'éducation et l'adoucissement des mœurs

3.1.3.1 Conditions de la perfectibilité

La capacité des hommes à changer est une question politique et morale ancienne mais elle a été renouvelée par Rousseau avec le concept de perfectibilité. Or la démarche de Rousseau est loin d'être réductible à la seule adaptation d'un antique concept moral. Il est en effet d'abord question d'une analyse anthropologique, soit une nouvelle manière d'envisager le rapport de l'homme avec la nature et surtout la spécificité du comportement des hommes au regard de celui des autres espèces naturelles. Pour entendre ce que signifie le concept, il est nécessaire de passer outre l'état civil pour reconsidérer ce qu' a pu être l'être naturel devenu homme socialisé.

L'homme se caractérise par une faculté qui le distingue des autres espèces, « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, et qu'elle était la première année de ces mille ans »[1259]. La perfectibilité est l'autre manière de penser l'homme dans son rapport à la nature ; il est cet être qui se distingue parce qu'il n'est pas complètement soumis à la nécessité. Si « les progrès de l'esprit se sont précisément proportionnés aux besoins, que les peules avaient reçus de la nature, ou auxquels les circonstances les avaient assujettis, et par conséquent aux passions, qui les porteraient à pourvoir à ces besoins, Rousseau souligne ce qui relie les hommes à leur environnement tout en annonçant que les hommes n'entretiennent pas la même relation avec la nécessité que les animaux. « Ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité »[1260], de là il revient à l'homme d'agir pour assurer les meilleures conditions de vie[1261]. L'homme s'est, selon Rousseau, extrait d'une nature qui assigne à tout être vivant son devenir[1262] et il se définit même comme un être non grégaire. Dans l'état de nature l'homme est celui qui vit par ses propres moyens car il se satisfait des premiers fruits de la terre. L'autonomie de ce premier homme et ce qui en constitue un modèle moral est bien la satisfaction qu'il tire d'une exploitation minimale de ce qui est à sa disposition, le véritable nécessaire. Les besoins de ce frugivore sont bien moindres que ceux des carnivores et autorisent à ne pas associer besoins naturels et organisation politique primitive. Un tel homme sait vivre par lui-même puisqu'il sait ce dont il a besoin, il n'éprouve donc pas le manque de l'association.

1259 *DOI,* p. 142
1260 *Ibid.*, p. 143
1261 *Émile*, IV, p. 586
1262 *DOI*, p. 144

Pour Rousseau, les hommes se sont regroupés parce qu'« ainsi le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entraider mutuellement »[1263] ; les hommes ont pris des décisions successives contraintes par les circonstances qui les ont conduits à l'organisation politique actuelle. L'action des hommes n'est pas guidée par le meilleur mais par la possibilité de transformer leur situation en une autre, de trouver un avantage à travers chaque acte, du plus insignifiant au plus important.

Il appert que la perfectibilité est une faculté qui exacerbe ce qui dans l'homme le différencie du processus grégaire et répétitif, ordonnateur de l'espèce. L'humanité se caractérise par ce qui n'est pas commun à toutes les autres espèces, en d'autres termes par ce qui forme une unité au sein de laquelle tous les possibles se font jour.

La perfectibilité est le processus même d'individuation par lequel ce qui n'était qu'un élément parmi d'autres devient un exemple qui initie de nouveaux comportements. Soulignons que cette individualisation ne se forge pas pour elle-même mais par rapport aux comportements dominants. Les hommes se sont définis comme ayant des caractéristiques propres parce qu'ils n'ont pas pu ou pas voulu suivre des comportements existants et parce que les modalités de leur environnement ont actualisé ces possibilités. Au sein de ce champ des possibles, les hommes se sont illustrés par leur opportunisme plutôt que par une raison déterminante et déterministe[1264]. L'individuation est porteuse de particularismes et cette faculté a rendu possible la décision de contracter, c'est-à-dire de se décider pour adopter certaines formes politiques plutôt que d'autres. La raison s'est avérée être un outil efficace et de plus en plus couramment utilisé bien qu'il ne soit pas à l'œuvre dans toutes les actions humaines. Le goût du meilleur ou du mieux conçu explique aussi bien pourquoi les hommes sont les seuls êtres à avoir élaboré des sociétés politiques que le dépit des philosophes ou de certains peuples devant les lacunes ou l'illégitimité des gouvernements. Si les hommes ont provoqué à plusieurs reprises ce qui est devenu leur histoire ils n'ont pas interrompu l'ordre par le désordre mais davantage modifié ce qui était en ce qui devient.

1263 *CS*, I, VI, p. 363

1264 « L'espèce n'est rien d'autre que l'ensemble des relations inter-individuelles à travers lesquelles s'expriment des comportements dont l'origine est à rechercher dans une activité individuelle qui toutefois ne peut se déployer que dans un espace collectif », J.-L. Labussière, « J.J Rousseau et la perfectibilité », *L'Homme perfectible*, dir. B. Binoche, Seyssel, Champs Vallon, coll. « Milieux », 2004, p. 103

L'ordre des hommes s'est superposé à celui de la nature et il porte le nom d'histoire. Son cours nécessaire se développe selon une logique opportune du meilleur, qu'il s'agisse de ce qui est rationnellement conçu ou de ce qui est projeté. Les différents stades qui ont constitué l'histoire ont mis en évidence qu'une émancipation sans projet de la nature reconduit à un processus tout aussi contraignant : l'histoire[1265].

Le continuum historique est une production des hommes réunis en société, davantage une représentation unitaire qui flatte les attentes de la raison qu'une série de faits maîtrisés par les hommes. L'histoire ne trouve son unité que rétrospectivement, une fois les circonstances plus ou moins bien utilisées par les hommes pour organiser leurs désirs et concrétiser certaines de leurs attentes[1266]. Pour Rousseau, la société constitue une modification de l'état de nature, plus exactement les images reflétées par un miroir déformant. Si l'homme sauvage répète ce qui lui permet de vivre, il demeure pareil à lui-même, c'est pourquoi il n'a pas besoin du regard des autres pour s'estimer. Son rapport à la nature lui suffit, la subsistance est sa tâche comme son horizon. « L'homme isolé demeure toujours le même, il ne fait de progrès qu'en société »[1267]. L'identité des hommes en société n'est par contre plus aussi facile à décrire tant les hommes se comportent de façon différente au sein d'une même société, ou pis si l'on en vient à comparer toutes celles qui peuplent la terre. De fait les progrès réalisés en société montrent des hommes qui offrent une image contrastée et imprévisible de l'humanité.

La civilisation est pour Rousseau le processus qui repose sur la faculté fondamentale de l'homme, à savoir sa perfectibilité. L'histoire marque une rupture entre le modèle d'un homme frustre, vivant en harmonie avec la nature et la multiplicité des sociétés dont le rythme de développement ne saurait préjuger d'une fin certaine. La multiplicité elle-même ne cesse de complexifier l'analyse que l'on pourrait mener sur l'identité de l'homme tant l'individu devient la source d'un progrès par les choix qu'il opère et les découvertes qu'il met au jour. L'imitation avec toutes les approximations qu'elle entraîne modifie les rapports sociaux. L'individu se perfectionne en se particularisant et la société change de forme en prenant acte des circonstances ainsi prises en charge par les hommes. La distinction que chaque individu recherche passe par la saisie opportune des événements et l'imitation forme la réponse que les autres membres de la société lui adressent en guise d'acquiescement. La société se reconnaît aux manières, aux idées qu'adoptent les hommes communément mais sans l'avoir prévu.

1265 J.-L. Labussière, *op. cit.*, p. 110

1266 « il [l'homme] n'est pas le produit de la sociabilité, mais l'homme devenu capable d'inventer une société vraiment humaine, et par l'art de la politique, d'en éterniser la durée », Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, II, 3, Paris, Albin Michel, 1995, p. 343

1267 *Fragments politiques*, X, 1, p. 533

Il n'est pas de plan préétabli qui assigne un progrès uniforme de l'humanité, mais bien plutôt un processus de développement des facultés des individus composant leur société. La civilisation est l'histoire des hommes en ce qu'ils interviennent, plus ou moins efficacement, au sein de leur organisation sociale et politique. Ceci est tellement vrai pour Rousseau que rien n'indique que les choix ne seront pas catastrophiques pour l'humanité, rien n'indique non plus le contraire. « J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait que ce que la nature de son gouvernement le ferait être ; ainsi cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci : Quelle est la nature du gouvernement propre à former le peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens ? »[1268]. Il faut toute l'ingéniosité de l'homme, et surtout du bon politique, pour inventer une forme d'union qui puisse dépasser les conflits inhérents à la comparaison systématique que les individus ne cessent de mettre en scène. L'éclatement des facultés correspond aux multiples images que se renvoient les individus et il faut un art de plus en plus élaboré pour recomposer un ordre politique qui soit en mesure de réduire toutes les tensions engendrées par le développement de l'amour propre. La société moderne ne peut s'envisager comme le strict prolongement de l'état de nature mais comme sa perversion, soit un changement de rapport entre l'homme et la nature mais également entre les hommes eux-mêmes. Le changement est tellement radical que la fin de l'humanité est rendue incertaine et que la représentation du bonheur fait l'objet d'une concurrence sans répit, d'une lutte de pouvoir entre individus, entre membres d'une même société ou entre sociétés différentes.

Le Contrat social est le moyen que Rousseau propose pour contrarier ce qui est déjà un cycle politique, celui de l'affrontement des hommes[1269]. Pour cela il faut rejouer les rapports d'inégalité qu'entretiennent les individus du monde politique et y substituer un ordre dans lequel l'égalité prédomine. Cette démarche paraît coûteuse voire impossible à mettre en œuvre pour d'autres philosophes. Comme Montesquieu pouvait inviter le législateur à dépasser le despotisme qui s'était durablement installé au Japon en allant chercher les ressources réformistes dans « l'esprit qui doit régner dans le gouvernement domestique »[1270], Rousseau propose un modèle de la bonne société. En effet, Clarens représente une formule domestique dans laquelle un processus politique peut prendre sa source. Si rejouer la politique revient à instaurer un ordre juste, alors Clarens illustre ce que la morale peut produire en politique. Les maîtres de Clarens

1268 *Confessions*, Seconde partie, IX, OC I, p. 404
1269 *CS*, III, XI, p. 424
1270 *EL*, VI, 13, p. 323

conservent leurs biens et assument leur position dominante vis-à-vis de leurs serviteurs. Il n'est pas question ici de perversion mais d'institution morale car Wolmar et Julie entraînent par leur comportement l'adhésion des serviteurs aux valeurs dont ils font la promotion. « Tout se fait par l'attachement : l'on dirait que ces âmes vénales se purifient en entrant dans ce séjour de sagesse et d'union. L'on dirait qu'une partie des lumières du maître et des sentiments de la maîtresse ont passé dans chacun de leurs gens ; tant on les trouve judicieux, bienfaisants, honnêtes et supérieurs leur état »[1271]. La condition des uns dépend de celle des autres mais Rousseau signale que la relation n'est pas essentiellement corruptrice. Au contraire le processus « d'attachement » peut servir paradoxalement de filtre moral en laissant passer les bonnes valeurs des maîtres et en constituant peu à peu un dépôt moral chez les serviteurs. Ceux-ci retiennent que la qualité de leur condition dépend des valeurs auxquelles les maîtres se réfèrent. Ils retiennent que la bonté et la vertu morale sont des principes hautement profitables et qu'il est dans leur intérêt de suivre les mêmes préceptes que Wolmar et Julie. Pour Rousseau, la relation nouée entre des hommes de conditions différentes n'interdit pas une forme nouvelle d'égalité devant les mêmes valeurs. Et l'on retrouve déjà dans la formule domestique la raison de la liberté des hommes dans le monde politique à savoir que ce sont les principes normatifs auxquels on obéit qui libèrent bien davantage que toute autre forme de velléités de changement de son état.

On pourrait bien sûr se demander si Rousseau ne travestit pas les tendances profondes des hommes, autrement dit s'il ne va pas un peu vite lorsqu'il observe une transformation du comportement des serviteurs. Cette dernière est-elle bien réelle ? Car tout de même « l'état » initial ne semble pas induire un tel changement tant on s'attend plus régulièrement à la bêtise, la malveillance, la malhonnêteté de cette partie de la société. Or Rousseau identifie chez les maîtres, et cela justifie leur condition sociale, l'origine exclusive du changement moral. C'est en effet dans l'art de faire comprendre sensiblement aux serviteurs qu'il est dans leur intérêt d'effectuer les tâches distribuées par leur maîtres que se révèle le talent des privilégiés. Cette conduite par les intérêts mène durablement et sûrement les serviteurs à aimer leur condition tant ils en éprouvent le profit, qu'il s'agisse des conditions matérielles ou de la considération morale et du plaisir qu'ils retirent de l'opinion publique. Quant aux maîtres, ils prouvent la légitimité de leurs prérogatives sociales grâce à leurs talents d'instructeurs et sont confortés dans leur douce maîtrise des rapports sociaux par la paix qui règne dans l'enceinte domestique. Pour Rousseau,

1271 *Nouvelle Héloïse*, IV, p. 470

tout « l'art du maître est de cacher cette gêne sous le voile du plaisir et de l'intérêt, en sorte qu'ils pensent vouloir tout ce qu'on les oblige à faire »[1272]. Cette formule domestique peut devenir un bréviaire politique tout aussi efficace.

Si la domination n'est pas écrasante dans un univers domestique, cela ne signifie pas qu'elle est juste en soi. Au contraire, toute relation n'a de sens qu'au regard des effets qu'elle produit. La communauté de Clarens offre un exemple de domination acceptable car tous les protagonistes bénéficient de la concorde et chacun trouve son intérêt à agir conformément à ce qui est attendu de lui. L'inégalité sociale n'est pas remise en cause, cependant la vertu des maîtres passe effectivement dans le comportement des serviteurs et les serviteurs sont intimement persuadés de bénéficier des meilleures conditions possibles pour eux. Et cela s'impose au fil du temps puisque les maîtres eux-mêmes suivent toujours les mêmes règles. Les serviteurs ne peuvent imaginer d'ordre plus avantageux pour eux ou les autres membres de la communauté ; chacun s'imagine à sa place et n'ambitionne pas celle des autres. L'ordre domestique est accepté car, aussi loin que l'on se projette, les hommes pensent pouvoir conserver ce qui est bon pour eux.

L'exemple d'une transmission heureuse de la vertu au sein d'une communauté nous intéresse car cette fiction témoigne d'une possible transformation des comportements sans imposer initialement la règle politique stricte de l'égalité. Cet exemple moral offre une variation à la constitution d'un ordre politique basé sur l'égalité des membres du contrat social.

3.1.3.2 La dénaturation en acte

Là encore, il s'agit d'éprouver un modèle plutôt que faire une trouvaille ou d'assurer un changement politique immédiat. Transformer la société ne peut reposer sur une passion mais bien sur un choix éclairé et celui-ci n'a de valeur que s'il repose sur une représentation juste de l'ordre du monde. L'analyse est pour Rousseau supérieure à l'action car elle est une condition de l'efficacité en politique.

Le but est, nous l'avons vu, la conservation de l'unité du corps politique comme l'assurance de la liberté des individus qui le composent. Pour ce faire, l'instruction vient du corps politique lui-même mais sous la forme d'une institution dans laquelle les individus ne s'entendent plus avec leur particularisme mais avec leurs caractères communs. Le législateur a pour rôle de conduire, par les lois, les comportements des hommes qui forment le corps social. Sa fonction première est l'instruction ; et la mesure de sa réussite, la conformité des actes individuels avec l'ordre social. Il revient au législateur d'innerver le corps social pour le faire mouvoir dans le bon sens, lui

1272 *NH*, p. 453

transmettre des forces nouvelles pour qu'il puisse continuer à assurer sa propre unité. Le corps social se maintiendra s'il peut faire perdurer la vitalité qui l'a animé une première fois ou qui l'anime régulièrement.

Le législateur instruit par ces lois et anime parce qu'il représente la volonté générale. La loi ou le verbe, la volonté générale ou la force artificielle sont un seul et même processus vital qui permet au législateur d'animer légitimement et donc durablement le corps social. La puissance à l'œuvre est la seule qui puisse régénérer les individus afin qu'ils puissent servir la société et sentir qu'ils sont libres à tout moment. « Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite »[1273]. Le contrat s'appuie sur ce que la nature laisse en l'état, aussi c'est le cycle naturel, croissance et déclin notamment, qui est délaissé tel un principe inactif pour que l'ordre politique prenne sa place autant que faire ce peut puisque cet ordre contient en lui la cause de son déclin : la pente des gouvernements à dégénérer. Il s'agit, dans une société politique plus élaborée, d'augmenter encore les forces artificielles car dans toute société « l'intérêt public et les lois n'ont aucune force naturelle, et sont sans cesse attaqués par l'intérêt personnel et les passions du chef et des membres »[1274]. Que dire alors du modèle illustré par la communauté de Clarens dans un espace qui impose un ordre non domestique ? Rousseau déclare que « quoique les fonctions du père de famille et du premier magistrat doivent tendre au même but, c'est par des voies si différentes ; leur devoir et leurs droits sont tellement distingués, qu'on ne peut les confondre sans se former de fausses idées des lois fondamentales de la société »[1275]. La communauté de Clarens sert avant tout d'illustration à ce que peut être une communauté heureuse dans laquelle chaque individu continue à rechercher son avantage ; d'un point de vue strictement politique, elle n'est que la représentation d'une perfection particulière ou régionale. Son ordre parfait ne tient qu'à quelques individus familiers les uns aux autres. Le ressort est pourtant le même dans cette communauté ou dans le contrat social car la composante essentielle est cet individu dont « l'existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite » ou non[1276]. Chez Rousseau le modèle domestique existe et il a son efficacité. Son économie entendue au sens ancien du terme n'est pas immédiatement mobilisable en politique bien qu'on trouve des régimes politiques qui s'accommodent d'une économie de la domination. A quoi tient la pertinence du modèle ?

1273 *CS*, II, VII, p. 382
1274 *DEP*, p. 243
1275 *Ibid.*,
1276 *CS*, I, VII, p. 363

« Toute la différence est que dans la famille l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'État le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples »[1277]. Clarens est un modèle car il figure un monde parfait qui a trouvé son autonomie et dans lequel la vertu mène les individus à éprouver un sentiment de paix partagée. Dans le monde proprement politique, il convient surtout de « forcer les hommes à être libres »[1278]. Il faut, pour leur bien, les amener par l'obligation légale à considérer non seulement « l'État comme un être de raison » mais aussi comme le moyen de se rendre libre. Décidément, le législateur redonne une vie politique aux hommes artificiellement en les forçant ou les renforçant par l'entremise de lois, d'obligations. Il n'est pas nécessaire que le politique guide les hommes vers un amour réciproque puisque lui-même n'est pas animé de ce sentiment. A la manière de Clarens, il est inutile de commander aux hommes de s'aimer, le sentiment suit sa propre loi, toutefois l'exercice de très fortes contraintes sur les hommes doit leur permettre de ressentir un amour de soi vivant que la liberté civile vient pleinement confirmer. D'après Rousseau, il n'y a pas de passage évident entre l'état de nature plus ou moins élaboré et l'État politique mais une décision qui entérine une succession d'accidents qui ont mis les individus en position de se déterminer. Le moment du politique signifie que les individus peuvent se laisser faire ou accepter la juste contrainte. Il s'agit donc de conduire les hommes selon leur libre choix et cela signifie pour Rousseau de leur faire admettre que la contrainte peut être juste.

Il y a encore loin pour savoir comment les conduire et comment réagissent les individus civilisés. La force artificielle qui unit les hommes en société et les rend capables d'abandonner des exigences immédiates pour acquérir la vertu politique transforme durablement les individus. Cette force, qui n'a pas son équivalent dans la nature, oblige les individus à faire corps ensemble et cela pour leur bien. C'est cette formule, forte pour les tenants du droit naturel au XVIIIe siècle comme pour ceux qui font l'apologie des droits individuels depuis, qui rend la formule de l'aliénation totale insupportable. Or il faut entendre chez Rousseau que le cercle vertueux s'impose à un cycle naturel si les hommes acceptent d'entendre que leur force naturelle est augmentée par l'entraide mutuelle.

Rousseau clôture l'aire du politique autour d'une union totale de « chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté »[1279]. Les individus entrent dans un espace politique annoncé d'emblée avec toutes ses caractéristiques, liberté civile et propriété. Les termes du contrat ne sont

1277 *CS*, I, II, p. 352
1278 *Ibid.*, I, VII, p. 364
1279 *CS*, I, IV, p. 360

pas dissimulés et les individus comprennent les enjeux de la totalisation des droits. C'est pourquoi Rousseau met en scène une véritable renaissance de l'individu, la civilité est l'abandon conscient d'une condition initiale. Mais entendons-nous bien, chaque individu ne choisit pas ce qu'il veut c'est l'ensemble des individus qui décide de renoncer à sa condition initiale parce que tous les hommes ont senti collectivement que le politique leur apportait infiniment plus que la satisfaction immédiate de leurs désirs personnels.

Une partie de la critique anglo-saxonne se focalise depuis déjà longtemps sur l'abandon des droits ou plus récemment sur la rationalité du choix de l'individu. Qu'il s'agisse de l'inacceptable dépossession des droits de l'individu ou du dilemme du prisonnier, il semble que Rousseau impose aux hommes une barrière de civilisation inadmissible. Le champ du politique serait ouvert à l'individu en raison exacte de la perte de ses droits sur la multitude de ses congénères. L'aliénation totale serait le préambule de la domination politique. Ainsi loin de différencier le domestique du politique, la nature de la culture, Rousseau aurait préparé les bases d'une politique impraticable pour des hommes libres. Or si telle n'était pas l'intention de Rousseau, il faut aussi entendre que la lettre elle-même ne va pas dans ce sens. Dans ses textes, Rousseau insiste sur la totalisation pour montrer à quel point le législateur doit forcer tous les individus à abandonner une partie qui ne leur est pas essentielle, au profit, pour chacun d'entre eux, de ce qu'ils peuvent retirer du pacte social. De plus, il ne s'agit pas d'une décision qui s'offre à chaque individu au moment où il souhaite s'interroger sur son devenir mais de l'œuvre du législateur et de ceux qui appliquent les lois.

Les individus sont conduits depuis leur enfance à sentir ce qui est bon pour eux et reconnaissent leur dette vis-à-vis de l'ordre qui les a libérés de leurs vains désirs. Rousseau propose à cet égard une convention à ses détracteurs : « si l'on n'apprend point aux hommes à n'aimer rien, il n'est pas impossible de leur apprendre à aimer un objet plutôt qu'un autre, et ce qui est véritablement beau, plutôt que ce qui est difforme. Si par exemple, on les exerce assez tôt à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l'État, et à n'apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout »[1280]. Le législateur impose équitablement à tous les membres du corps social le même parcours éducatif pour que chacun ressente ce qu'il doit aux autres. On ne peut donc juger le rôle du législateur à l'aune de celui d'un juge qui demanderait à chaque individu s'il préfère mourir seul ou vivre incarcéré avec les autres ! Le législateur conduit tous les individus, et c'est bien cela que signifie la formule de Rousseau, à penser avec les autres

1280 *DEP*, p. 259

pour le bien de la société. Dans la mesure où chacun d'eux perçoit depuis toujours que la contrainte s'exerce uniformément sur tous les membres du corps politique, Rousseau estime que les individus ne peuvent que souhaiter que ce mouvement perdure. La vitalité de la société se confond avec l'exercice d'une pression politique constante sur tous les membres de ladite société. En cela, le législateur opère la construction permanente d'un ordre politique au profit de tous et édifie une institution durable et fiable. Néanmoins, il est remarquable que l'image de Clarens pour la communauté familiale ou la métaphore physiologique pour la politique ne rendent pas tout à fait compte de ce qu'est le propre du politique chez Rousseau c'est-à-dire un contre-cycle naturel où la constance de l'institution en matière éducative sert durablement la liberté des individus et la vitalité de la société.
Pourtant on peut encore se demander sur quelle sensibilité s'appuie cette conversion politique et ce qu'il reste de la condition initiale des individus ? A quel point les hommes de la société ont abandonné ce qui en faisait des hommes adaptés à la vie naturelle ?

Les individus qui vivent dans une société politique obéissent à la loi et partagent une raison commune, toutefois ils participent également d'une « sensibilité collective », même si celle-ci se manifeste souvent par le seul sentiment de la crainte. Autrement dit, les individus composent volontairement une société, ils auraient pu ne pas la vouloir si les conditions de vie avaient été plus propices à leur tranquillité. L'acceptation est sans doute la juste appréhension de l'avantage que chacun tire de l'adhésion mais repose tout autant sur la base d'une passivité commune, la sensibilité. On peut ainsi comprendre le schème rousseauiste comme l'exercice d'une pression légale nécessaire du législateur sur des individus qui partagent un même souci de bien vivre-ensemble. Si l'on préfère, il n'est pas utile de rechercher un droit naturel pour expliquer rationnellement la recherche de sécurité ou la prévention contre la précarité de l'existence, il vaut mieux reconnaître que tous les hommes ressentent la nécessité de se protéger. Ils optent pour un espace politique juste afin de se protéger efficacement c'est-à-dire durablement contre les dissensions et la guerre. Le motif de la société civile réside dans la volonté « d'assurer les biens, la vie, et la liberté de chaque membre par la protection de tous »[1281]. Le législateur ordonne par la loi les éléments à connaître pour assurer la sécurité des membres, il faut que la langue du droit soit également l'idiome des individus se socialisant. Comprenons par là que la loi doit expliciter autant que diriger. Et Rousseau a suffisamment dit que l'art politique passe autant par la persuasion que par la contrainte ou s'il on préfère qu'il faut que les cœurs

1281 *DEP*, p. 248

soient séduits par le discours juste. « Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauraient être entendus »[1282]. La socialisation et le droit politique s'instituent réciproquement car la langue véhicule les règles de vie en société et le législateur reprend les termes acceptés du plus grand nombre pour mieux conduire les hommes à devenir citoyens. Nous retrouvons au cours de cette approche juridique le souci anthropologique de la perfectibilité humaine. Les lois doivent susciter, comme le feraient nécessairement les circonstances, la faculté d'adaptation des hommes et donc les entraîner à former la société la plus juste car la plus souhaitable pour leur nature propre. Le contrat social est pour Rousseau la proposition la plus juste pour l'être politique, autrement dit la formule la plus aboutie de l'ordre social qui conviendra à l'être le plus capable d'organisation et le plus à même de choisir les modalités de la vie en société. Il s'agit par le moyen de la loi de redire à tous les individus que leur intérêt commun passe par l'obéissance aux règles communes, à charge pour le gouvernement de rappeler que chaque individu à un intérêt personnel à y souscrire. Le gouvernement prévient toute dissension en rappelant que ce qui est perdu, la liberté naturelle, est un moindre mal. Le législateur dit ce qui doit être, le gouvernement prévient de ce qui pourrait advenir si les individus dérogeaient à leur engagement.

Les lois et les règlements émis par le gouvernement concourent à réaliser la liberté civile, c'est-à-dire effectivement la jouissance de ses biens et l'égalité de traitement devant la loi comme la liberté morale, « qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »[1283]. En tout, l'homme doit « consulter sa raison avant d'écouter ses penchants »[1284]. En effet le législateur et le gouvernement guident de concert les hommes pour qu'ils suivent les lois qui leur permettront de se perfectionner encore en société. Et si les effets escomptés sont obtenus, alors les individus eux-mêmes prendront conscience de la puissance de leur vertu[1285]. Mais si jamais se manifeste un hiatus entre l'action du gouvernement et ce qui est dit par la loi, alors l'instruction et la prévention s'altéreront et la dissension grandira. Une symétrie parfaite est un gage probable d'instruction morale et politique alors que l'écart rend l'efficacité politique incertaine. C'est alors que l'on peut craindre que la faiblesse de l'instructeur gâte les sujets politiques. Les écarts de

1282 *CS*, II, VII, p. 383
1283 *Ibid*., I, VIII, p. 365
1284 *Ibid.*, p. 364
1285 *Émile*, IV, p. 600

discours ou les actions contradictoires, ce qui revient ici au même, plongent les sujets au mieux dans la perplexité sinon dans l'incompréhension. Or l'instruction ne peut être partielle car elle deviendra, ce n'est qu'une question de temps, partiale et alors perdra toute légitimité.

« L'action de la volonté générale sur la force publique est l'abîme de la politique dans la constitution de l'État »[1286]. C'est ainsi que l'on peut entendre l'avertissement de Rousseau lorsqu'il craint que le moindre écart entre la prescription et son explicitation, ou son application, rende insondable le sens de la loi. Ainsi les hommes peuvent encore se perfectionner au sein de l'espace politique, cependant réservons les termes d'éducation et d'instruction aux moyens que les lois sont en mesure d'employer sur les proto citoyens.

3.1.3.3 L'apprentissage de la sociabilité

Les lois doivent être appliquées et leur extension doit être maximale sous peine de ne pas prévenir toutes les passions humaines. Que les lois soient les instruments du bonheur public est un lieu commun des Lumières, Helvétius insiste notamment sur la nécessité d'étendre la portée de la loi au sein de la société afin de maximiser le cycle vertueux de la politique. Les sociétés connaissent des stades de développement différents selon des caractéristiques propres ; or une société qui n'édicte plus de lois ou ne les respecte plus est appelée à décliner et tomber dans le despotisme. A la différence de Rousseau, Helvétius théorise entre un état de nature et un état civil un développement de l'esprit au cours duquel l'autorité de la loi se détache progressivement de la domination des passions. Ce processus ne suit pas une courbe unique ni même certaine car les circonstances d'un côté et l'histoire d'un peuple de l'autre modifient la forme de la société. Ce qui est remarquable, c'est que toute société qui cesse de réunir intérêt particulier et intérêt général finit par se dissocier de sa fin. En d'autres termes, les sociétés civilisées européennes atteignent leur période lorsqu'elles cessent de réunir tous les citoyens autour de valeurs suffisamment communes. L'exemple que donne Helvétius est bien celui de l'inégalité économique.

Il faut tout l'art du législateur pour trouver un équilibre entre toutes les parties d'une mécanique complexe[1287]. La société connaît un développement cyclique inévitable avec accumulation de biens, augmentation des inégalités, dissensions politiques, et tout l'art du politique réside justement dans la recherche du point d'équilibre entre ces forces qui ne cessent de se contrer ; le législateur doit ajuster les éléments sous tension constitutifs de l'État pour maintenir à son faîte, c'est-à-dire à son maximum la réalisation des intérêts de chacun (circulation des biens et de

1286 *Manuscrit de Genève*, p. 296
1287 *De l'Esprit*, I, III, note h, p. 39

l'argent) et le nécessaire intérêt de tous[1288]. La tension est telle que seules les lois justes peuvent durablement dominer les intérêts des puissants par l'adhésion du plus grand nombre. Si cette adhésion faiblit un tant soit peu, l'intérêt des possédants prend naturellement l'ascendant sur toute autre requête et rejette toute forme d'équilibre. Mais bien que les lois soient justes, il faut encore que le peuple les aime pour qu'elles puissent agir en retour sur l'organisation de la société. La société des hommes reste naturelle car les meilleurs gouvernants ne peuvent éviter les cycles naturels, une fois la période de la grandeur dépassée, le déclin est inévitable. Seule la vertu morale représente un instrument efficace pour faire durer ou, comme il dit, éterniser ce moment inouï de l'histoire d'une société.

Les hommes qui aiment leurs lois sont en mesure d'aider le législateur dans leur application et diffèrent par leur action commune la corruption du régime politique qui les gouverne. Le législateur doit quant à lui susciter cet amour et doit pour convaincre les individus « forcer les hommes par le sentiment de l'amour d'eux-mêmes », puis les persuader « d'être toujours justes les uns envers les autres »[1289].

La politique est la recherche du maximum de puissance sociale et de la pérennité de l'état naturel afin que les tendances morales des hommes puissent dominer heureusement leurs passions contradictoires. Le perfectionnement législatif et l'éducation des citoyens représentent l'état le plus parfait de la science des hommes, entendons la plus haute maîtrise dont sache faire preuve l'humanité sur le cours de son histoire. Aussi l'intérêt général est cet amour du perfectionnement des lois, leur multiplicité et leur conformité avec les passions vertueuses des citoyens. Ces derniers sont des hommes qui ont compris leur intérêt véritable ; les lois servent les hommes tandis que leurs passions permettent à la société de rester un corps vivant équilibré.

Ces formules très édifiantes de Helvétius reposent sur la thèse d'une uniformité des hommes qui rend possible une instruction par la loi, la même loi. Nous entendons par uniformité une identité naturelle des individus et une différenciation qui n'est opérée que par l'éducation[1290]. Or Helvétius a une conception très large de l'instruction. Elle comprend non seulement un savoir dispensé par un précepteur mais surtout une organisation qui tient tant au régime politique qu'aux hasards de l'histoire des sociétés. Les individus sont des êtres communément organisés et ce sont les causes morales qui les transforment. Bien entendu, les changements, les caractérisations s'effectuent peu à peu au cours de l'histoire et concernent d'abord les peuples

1288 *De l'Homme*, VI, XVII, p. 581-582
1289 *De l'Esprit*, II, XXIV, p. 217
1290 *Ibid.*, III, I, p. 230

eux-mêmes puis les individus. Là encore les génies ne sont pas complètement tributaires de la société dans laquelle ils vivent mais ils témoignent de la fertilité des circonstances sur le développement de l'esprit. Les individus sont d'un point de vue physique des êtres qui appartiennent au même genre et sont modifiés quant à leurs capacités intellectuelles et morales par tous les incidents qui forment l'histoire de leur société[1291].

Néanmoins, cela ne suffit pas car le génie comme n'importe quel individu se perfectionne à mesure qu'il dispose d'instruments pour le faire. Et ces derniers sont aussi bien des lois que des conditions matérielles qui leur permettront de porter au plus haut leur disposition naturelle. En d'autres termes, les conditions sociales et politiques sont déterminantes pour ceux qui ont envie d'exploiter ce qui est communément mis à disposition par la nature ou encore les individus sont conduits plus ou moins à se distinguer en fonction des valeurs de la société.

Le plus grand nombre se laisse faire par les lois ; et les bonnes lois, celles qui exigent une participation active du peuple, font le peuple. Le petit nombre, lui, est déjà animé par les passions et s'applique à réaliser ce qui le distingue du plus grand nombre. La différence ne tient donc pas à des spécificités physiologiques ou à un quelconque don de la nature mais à la tournure que prennent les passions et la législation dans l'esprit de ces êtres qui sortent de l'ordinaire. Les passions animent, les lois autorisent ou suscitent la volonté d'agir chez certains individus, provoquant ainsi un comportement remarquable[1292].

La combinaison des lois, des passions et des hasards de l'histoire explique la formation d'esprits d'exception dans une société. Il appert que tous les hommes peuvent s'extraire en droit de leur condition si les facteurs politiques se mettent en place et il ne tient qu'à leur ténacité et leurs goûts pour devenir des êtres remarquables. Les passions ne doivent pas être conçues comme négligeables mais comme des raisons de fait pour expliquer le surgissement d'un génie, elles sont au demeurant insuffisantes pour justifier l'état de développement d'un peuple.

Davantage encore, les lois peuvent toucher le plus grand nombre et entraîner un progrès du plus grand nombre des esprits. L'éducation signifie pour Helvétius le droit pour le plus grand nombre de développer ses capacités intellectuelles et surtout morales comme le devoir pour une société de susciter une émulation parmi les citoyens afin qu'ils aiment les lois.

1291 *De l'Esprit*, III, XXX, p. 414
1292 *Ibid*., p. 415

Diderot ne conçoit pas une telle unité parmi les hommes, pas plus qu'il ne considère que ceux-ci se détachent du cycle naturel. Certes, ce n'est pas ce sur quoi insiste le plus Helvétius mais c'est bien ce que Diderot entend affirmer, et notamment contre Rousseau. En effet, Diderot pense les hommes comme des créatures de la nature et leurs œuvres comme des produits dérivés de la nature. Toutes les valeurs sont des modalités naturelles d'une espèce animale, elles sont plus ou moins estimables en fonction de leur utilité sociale. Si un des premiers textes qui fait état de cette approche est de Shaftesbury, la traduction, comme les notes de Diderot, montre toute l'adhésion du philosophe français. Il subvertit même ce qui, pour l'auteur anglais, relève des affects en principe naturels d'union politique. Les individus ne sortent pas de leur condition naturelle puisque c'est celle-ci qui les dispose à agir pour et avec leurs semblables. Leurs capacités intellectuelles ne sont qu'une complexification de fonctions déjà existantes chez les autres êtres vivants. Ainsi la sociabilité existe déjà chez les animaux mais celle des hommes est davantage organisée et variée. Il n'y a pas de rupture dans l'histoire de la nature mais une complexification croissante[1293]. La notion même de perfectibilité n'est pas liée au talent des hommes mais à l'efficacité des gestes ou des dispositifs mis en œuvre par les êtres vivants dans le milieu qu'ils occupent. Ainsi les castors comme les hommes font preuve d'ingéniosité pour vivre au mieux dans leur monde[1294]. Si Diderot s'oppose radicalement à Rousseau sur le rapport nature-culture, c'est notamment en insistant sur les déterminations naturelles de l'homme, sur sa faible capacité et l'inutilité de changer les rapports qu'il entretient avec la société. Les comportements des hommes sont naturellement induits par leur constitution propre et ils ne peuvent aller contre cette loi d'airain. Les hommes ne font pas la société, ils adviennent à un ordre qui les précède et qui se meut avec eux sans qu'ils puissent assurer un quelconque contrôle sur ce milieu. Le refus des causes morales, ou de la perfectibilité, repris en partie par Helvétius, est tout aussi marqué puisque Diderot note que l'organisation ne cesse son mouvement propre tant elle est diversification continue. Autrement dit, l'organisation ou la variété dans les constitutions individuelles répète celles qui différencient les espèces[1295]. Il n'est donc pas utile d'attendre un progrès de l'humanité puisque tous les hommes ne sont pas disposés identiquement par la nature. Les comportements si décriés par les moralistes ne sont jamais qu'un dysfonctionnement de l'organisation interne de l'individu. Cet état étant lui-même à apprécier au regard d'une organisation moyenne, d'un état de la société. Ainsi chaque société ne présente pas les mêmes exigences à l'encontre de ses membres. Diderot suit la démarche de Helvétius lorsque

1293 *Réfutation d'Helvétius*, Section IX, OC I, p. 912-913
1294 *Histoire des deux Indes*, VIII, 15, Genève, 1780, p. 95
1295 *Réfutation d'Helvétius*, p. 902-903

ce dernier affirme la toute-puissance des causes physiques et de l'intérêt comme moteur des actions humaines, mais s'en écarte dès lors que Helvétius renoue avec les causes morales une fois que l'esprit semble avoir acquis son autonomie sur la nature. Pour Diderot, la société des hommes suit un rythme de développement naturel, de la naissance vers le dépérissement et si quelques éléments différencient les sociétés entre elles, cela est bien moins important que les différences qui opposent les individus entre eux.

Néanmoins, tous ces individus ne peuvent vivre isolément car leurs différences n'annihilent nullement leur instinct grégaire, ils demeurent des êtres naturels et vont les uns vers les autres. Chez Diderot, l'instinct humain réside dans la raison politique, dans la capacité à obéir aux règles de la société. Ce processus long a montré sa nécessité car les hommes ont perçu tous les bienfaits de la réunion politique. Le processus est une longue contiguïté entre l'intérêt particulier de chaque être vivant et l'intérêt général de l'espèce, soit la conservation de l'individu et la propagation de l'espèce. Si l'ordre dessiné par Diderot permet de réserver une place éminente aux individus tout en relativisant leur pouvoir, il reste encore à examiner comment la morale peut s'imposer partout uniformément alors que l'organisation sociale semble si différente, qu'il s'agisse de l'histoire passée ou des récits rapportés des quatre coins du globe.

3.2 L'ordre intérieur

3.2.1 L'éducation civique

3.2.1.1 L'inégalité naturelle et l'égalité civile

Diderot a pu, comme bien d'autres, comparer les hommes civilisés et les hommes vivant selon les simples lois de la nature. La simplicité même de ce rapport explique pourquoi le bien général n'est pas détaché de l'utilité particulière. En effet, si le bien réside dans la pérennité de l'espèce, toutes les différences ne peuvent que se résoudre à un ordre qui les conduit nécessairement. Les multiples oppositions qui peuvent naître entre les individus ne sont guère que des éléments négligeables pour l'espèce, voire des éléments constitutifs de sa vitalité. Le monde naturel est le plus juste car il travaille tout type de société de l'intérieur, ce sont les mouvements conflictuels qui manifestent la réalité d'une espèce et la société ne peut que s'en accommoder. Les lois de la nature demeurent pour Diderot le fondement de toute société humaine car elles meuvent les hommes comme elles dirigent les autres êtres vivants. Les sociétés humaines sont principalement inégalitaires et conflictuelles, les hommes cherchent individuellement à avoir le dessus sur leurs congénères. « Dans une même société, il n'y a aucune condition qui ne dévore et qui ne soit dévorée, quelles qu'aient été ou que soient les formes de gouvernement ou d'égalité artificielle qu'on ait opposées à l'inégalité primitive ou naturelle »[1296].

Diderot justifie sa comparaison entre société civilisée et primitive par l'origine commune des lois qui les gouvernent. Le conflit et les inégalités sont consubstantiels aux réunions d'êtres naturels et l'artifice politique ne peut faire disparaître complètement cette tendance qui explique le comportement des hommes. Diderot a varié sur le primat à accorder à la société primitive ou à la société civilisée[1297]. Néanmoins, la société primitive n'est jamais déclassée car elle est tire sa légitimité de son rapport privilégié avec la nature. Ainsi l'inégalité comme l'*animosité* des hommes sont incontournables. « L'empire de la nature ne peut être détruit ; on aura beau le contrarier par des obstacles, il durera »[1298]. La société civilisée comporte ces éléments et ne peut les désavouer sous peine de soutenir les ferments de la dissociation politique. Dès lors, il importe moins de classer les sociétés ou de trouver le modèle de la bonne société que d'accorder

1296 *Histoire des Indes*, VIII, p. 275
1297 *Contributions à l'Histoire des deux Indes*, OC III, note de L. Versini, p. 586 et Duchet, *op. cité*, p. 457
1298 *Supplément au Voyage de Bougainville*, OC II, p. 574

le code naturel avec le code civil pour que le bonheur des hommes soit tout de même au rendez-vous[1299]. Et si l'on veut retrouver une harmonie entre société et nature, alors il faut bien laisser aller les passions humaines là où elles se dirigent naturellement. Les hommes doivent être en mesure de poursuivre leurs besoins factices et de rivaliser de talents pour jouir avec l'assentiment du plus grand nombre. La société moderne doit elle-même être libre et permissive, donc inégalitaire. Le luxe du commerce et les lois civiles suivent l'expansion naturelle du désir et s'accroissent sans cesse pour que l'identité du bien général et de l'intérêt particulier se réalise. Le point de jonction est le bonheur public ou politique. Et il devient définitivement public lorsque les lois civiles, religieuses et naturelles s'expriment dans les mêmes termes[1300]. Ce que Diderot entend par là serait difficile à étudier en détail car il ne fait pas référence à un texte précis ou un corpus juridique mais à une morale universelle où le juste et l'injuste déterminent pour tous les hommes le bonheur ou son impossibilité ; les lois sont bonnes lorsqu'elles guident les hommes à trouver leur bonheur grâce à des règles sociales. Nous sommes ici aussi éloignés qu'il est possible de l'être de la volonté de fonder la société politique par le droit tel que peuvent l'entendre Rousseau ou Montesquieu.

La morale universelle permet de saisir l'appartenance des hommes répartis sur la totalité du globe à une seule et même espèce et d'observer qu'ils ne font pas correspondre les mêmes principes aux mêmes actions[1301]. Ce qui fait défaut est un outil de mesure universel qui traduit et convertit les intentions en bonheur pratique. Ainsi l'outil fait défaut tant aux hommes d'une société pour établir par eux-mêmes les lois, ils s'en remettent plus souvent à une minorité qui les dessert, qu'aux observateurs d'une culture différente. Ces derniers se contentent de comparer strictement des règles sans essayer de prendre en compte le système que forme la société. Les codes naturel et artificiel doivent finalement s'accorder ; les mots du côté des lois humaines et les faits du côté des lois de la nature. Ainsi l'intempérance punie par la maladie est pour Diderot l'exemple extrême d'un système normatif qui trouve son accomplissement par la sanction *physique*[1302]. La nature dispose des actes des hommes car elle règle en dernier lieu tout ce qui n'est pas conforme à ses fins. Ainsi les lois humaines diffèrent selon les lieux et les cultures alors que les lois de la nature fixent des repères intangibles. S'il faut juger de la pertinence des lois alors le véritable repère est celui de la convenance avec les lois de la nature, ce qui ne permet guère de fonder a priori une société juste.

1299 *Réfutation d'Helvétius*, p. 891-894
1300 Lettre à Falconnet de septembre 1768, *Correspondance*, T VIII, p. 117
1301 *Histoire des deux Indes*, IX, livre XIX, 14, p. 296
1302 *Mélanges pour Catherine II*, XLVII, p. 346

Diderot a bien raillé Helvétius au sujet de l'égalité des passions mais il a pourtant retenu certaines remarques concernant l'égalité politique des hommes[1303]. Or, pour Helvétius, il y a une correspondance entre la maîtrise rigoureuse des passions et l'ordre politique et c'est la nature qui est la première ordonnatrice de cette correspondance ; c'est elle qui favorise l'émergence « du bien inestimable de la liberté ». Aussi Helvétius est-il conséquent quand il demande que la société fasse droit à tous les hommes d'être citoyens puisqu'ils forment ainsi un ensemble harmonieux à partir duquel une nouvelle enfance de la société redevient possible. L'égalité politique est le renouveau de l'humanité pré-conflictuelle[1304]. Contrairement à Diderot, l'ancien fermier général pense que la politique n'est pas un décalque de la nature mais un accord généralisé pour dompter les forces de la nature et en redistribuer les bienfaits au plus grand nombre. Loin de laisser agir la nature, la société doit contrôler son processus vital pour irriguer avec les principes de la morale toutes les strates qui la composent. La médiocrité des situations signifie pour Helvétius, bien que l'expression soit de Diderot, que chaque individu mérite que la société lui accorde une même attention. Bien entendu, les hommes ne présentent pas tous les mêmes dispositions pour apprendre, découvrir ou commander mais ils méritent d'être en situation pour exprimer leurs talents. « L'intérêt particulier lié à l'intérêt public change les hommes en citoyens », aussi méritent-ils d'être tous citoyens[1305]. Cette égalité de traitement est l'œuvre transformatrice du législateur et suscite en retour l'envie d'apprendre comme de se distinguer par sa moralité[1306]. Les Lumières sont un effet heureux de la nature chez quelques-uns et un projet politique dès qu'elles sont généralisées à une société. L'artefact n'est pas douteux il est simplement institutionnel c'est-à-dire acte politique. Il s'agit même du modèle de volonté en politique, pour ce faire il faut vouloir et pouvoir tout en sachant comment orienter le comportement du plus grand nombre. Les individus ne demandent qu'à être instruits pour mieux aimer leur gouvernement. Celui qui sait les guider vers l'intérêt général se fait obéir et aimer. Pour Helvétius, « les lumières des citoyens, la force de leurs passions, la forme de leurs gouvernements, et par conséquent l'intérêt qu'ils ont de s'éclairer » forment les conditions du bonheur[1307]. Ainsi le législateur ou le monarque éclairé peut conserver son autorité tout en menant les individus à une plus grande maîtrise de leur existence, tant certains éléments physiques, moraux et politiques sont indissolublement liés.

1303 « Helvétius a placé le bonheur de l'homme social dans la médiocrité, et je crois qu'il y a pareillement un terme dans la civilisation...bien moins éloigné de la condition sauvage qu'on ne l'imagine », *Réfutation d'Helvétius*, p 903

1304 *De l'Homme*, Section V, IV, p. 465-466

1305 *De l'Esprit*, III, XXI, p. 363

1306 *Ibid.*, II, XXIV, p. 216-217

1307 *De l'Homme*, X, I, note b, p. 883

Helvétius considère que l'éducation des individus lorsqu'elle est dispensée légalement, c'est-à-dire pour le plus grand nombre ou, si l'on préfère, garantie à tous les citoyens, est l'équivalent politique du processus vital de la nature. Il revient au gouvernement ou au législateur, dans ce domaine la séparation est indifférente, de diffuser les sciences pour que les citoyens aient suffisamment de lumières afin d'aimer l'État et de le soutenir vis-à-vis des dangers qui le menacent, de l'intérieur comme de l'extérieur. La connaissance et la vitalité vont de pair comme l'ignorance va avec la mollesse, ce dernier couple mène à la disparition de la société et à l'avilissement des individus. « L'ignorance plonge non seulement les peuples dans la mollesse mais éteint en eux jusqu'au sentiment d'humanité. »[1308]. La bonne société se développe donc autour de la diffusion égalitaire des savoirs, encouragée par l'autorité politique afin que le corps politique bénéficie d'un mouvement unificateur et fécond. Il importe peu d'établir des critères de réussite initiaux puisque c'est la société dans son ensemble qui dépend pour sa survie ou sa perfection de l'adhésion du plus grand nombre aux exigences de l'éducation. Pour que la société perdure, il faut, d'après Helvétius, que tous ses membres soient convaincus que le changement est dans leur intérêt.

Le premier instituteur, et c'est la raison pour laquelle il concerne le plus grand nombre, est le législateur[1309]. Et par sa nature il a la capacité de créer les véritables conditions de l'instruction ; le législateur établit une double extension du domaine conjoint de l'accession au savoir et de sa transmission. En effet, la bonne loi doit permettre à plusieurs générations d'acquérir des connaissances qui rendra les hommes aptes à comprendre leur monde et le transformer pour le bien de la société. La succession des individus passés par l'école publique doit générer une population consciente de ses devoirs envers la collectivité. La généralisation de cette éducation fait penser que tous les hommes sont concernés et qu'il faut bien cela pour que la société prospère. Si « les princes sont des hommes et ne peuvent en cette qualité porter d'autres fruits que ceux de leur instruction », Helvétius demande à celui qui commande en dernier ressort d'être à l'initiative de ce mouvement d'extension du savoir et pour cela exige qu'il soit lui-même éduqué selon les meilleurs principes[1310]. Une fois l'impulsion donnée, le mouvement naturel est celui de la propagation car tous les individus souhaiteront imiter celui qui incarne la puissance et voudront être remarqués selon les mêmes modalités. Le prince pose les termes de l'imitation et suscite la vertu politique par l'acquisition durable des connaissances. Pour Helvétius, l'éducation

1308 *De l'Homme*, VI, I, p. 532
1309 *De l'Esprit*, II, V, note a, p. 77
1310 *De l'Homme*, X, II, p. 886

est un processus d'accumulation et de propagation vertueux car il élève les individus au-dessus de leurs préoccupations immédiates, de leurs intérêts particuliers. « Trop servilement attaché à l'intérêt du moment, l'on y sacrifie presque toujours l'intérêt à venir », aussi l'éducation ouvre les individus sur ce qui les attend et non exclusivement sur ce qui les occupe[1311]. Ainsi le prince initie les individus qui peuplent la nation à la citoyenneté et à la conservation de leur société, il dessine grâce à ses propres connaissances les contours du futurs royaume. L'État se bâtit au-delà des perceptions immédiates en usant de connaissances qui transcendent ce qui a lieu pour définir ce qui sera. Le législateur renforce par les lois la volonté du prince et assure la pérennité du mouvement qui anime la vie politique. En cela l'éducation devient une institution, une pratique durable mais ici généralisée.

On objectera que tous les hommes ne peuvent par leurs qualités naturelles ou sociales prétendre participer à ce noble mouvement. Helvétius estime au contraire que cette inégalité des esprits, la seule qui compte pour un tel projet social, est bien moins réelle que projetée. Il distingue ce qui relève du hasard et ce qui est le fait de la société ; mais Helvétius surprend davantage quand il remarque que les hommes peuvent modifier par leurs lois sociales le hasard lui-même. L'opposition entre la nature et l'œuvre des hommes trouve une nouvelle formule avec l'institutionnalisation du savoir. La volonté politique est en mesure de modifier ce qu'elle a elle-même façonné. L'ignorance n'est pas une tare mais une marque d'indifférence du pouvoir politique envers ses sujets et « on ne doit pas s'attendre, à quelque degré de perfection qu'on porte la science de l'éducation, qu'elle forme jamais des gens de génie de tous les habitants d'un empire. Ce qu'elle peut, c'est les y multiplier ; c'est faire du plus grand nombre des citoyens des hommes de sens et d'esprit. Voilà jusqu'où s'étend son pouvoir »[1312]. Il s'agit de promouvoir l'élévation généralisée des hommes au-dessus de leur condition, de les inciter à ne plus seulement considérer leur intérêt immédiat. Que signifie donc le « sens » pour Helvétius ?

Le sens a valeur politique puisqu'il est la disposition naturelle que tous les hommes peuvent développer à l'attention des autres membres de la société. Le sens est la compréhension que forme l'individu de son rapport avec les autres membres de la société. C'est pourquoi Helvétius associe le sens et l'esprit ; le détachement vis-à-vis de la besogne ou des difficiles conditions de vie est constitutif de cette domination de l'homme sur sa nature immédiate[1313]. Or cette capacité n'est pas l'apanage de quelques-uns mais bien une qualité du plus grand nombre. Le prince et le

1311 *De l'Homme*, IX, XVIII, p. 819
1312 *Ibid.*, III, III, p. 316
1313 *De l'Homme*, VIII, II, p. 662

législateur sont maîtres de leurs moyens quand ils assoient leur puissance sur la multiplication du nombre des hommes sensés. Le véritable pouvoir politique réside pour Helvétius dans l'art de diffuser la science et de généraliser l'esprit sous la forme de la citoyenneté.
Néanmoins, est-il suffisant de multiplier les citoyens si la science n'est que superficielle ? Ne recompose-t-on pas une nouvelle inégalité entre ceux qui savent qu'ils demeurent des citoyens d'exception et ceux qui sont honorés de participer à la gloire de la nation ?

3.2.1.2 La transmission du savoir en droit

Helvétius a conçu l'éducation comme un processus vital pour la société, aussi doit-il suivre son cours. Et ce qui doit faire le succès de l'éducation ne saurait être assimilé à une collection de savoirs parcellaires ou secrets, pas plus que la science n'est la propriété de sociétés particulières. Pour Helvétius, l'éducation est la diffusion du vrai, véritable flux innervant la société jusqu'à ses ultimes ramifications. Ainsi « la vérité sans la force s'établit sans doute lentement, mais elle s'établit sans troubles », son cours est inéluctable. Il n'est guère pertinent de contraindre le mouvement pour contenir les modifications qui pourraient survenir dans la société, l'intérêt particulier resurgit avec toute l'évidence de l'absurdité[1314].
La vérité est d'un point de vue théorique ce qui s'oppose à l'erreur mais parce que l'éducation est avant tout une question politique elle se découvre par son mouvement de déploiement. C'est pourquoi Helvétius fait de l'éducation un processus de découverte partagée. La science fédère les hommes entre eux parce qu'elle annihile toutes les séparations organisées par des factions de la société. Le rôle du prince est justement de se situer sur le point le plus haut de la scène politique afin de dominer l'ensemble des relations des hommes et de les conduire vers un horizon heureux et « pour établir cette vérité il suffit que le puissant ne s'oppose point à sa promulgation, et c'est en ceci que la vérité diffère de l'erreur »[1315]. Toute la puissance exécutive se révèle à travers l'art de la publicité de ce qui est. Le bon souverain se reconnaît à sa manière de laisse filer l'information jusqu'à sa destination finale, le plus grand nombre ; le dissimulateur est un tyran. On comprend bien que le flux vital est une image mais Helvétius insiste particulièrement sur l'opposition des termes entre la puissance et l'absence de domination comme sur l'expertise et la plus grande diffusion possible du savoir. Le mouvement est aussi précieux en politique qu'en biologie car un corps qui n'est plus animé est voué à la dislocation puis à la disparition. Pourtant,

1314 *De l'Homme*, IX, VIII, p. 783
1315 *Ibid.*, p. 783

on pourrait imaginer un prince dominateur et protecteur qui laisserait circuler le flux vital des personnes et des marchandises, tout en assurant à chacun la place qui lui revient ; n'est-ce pas le modèle des physiocrates ?

Ce n'est pas ce modèle qui sert de référence à Helvétius, le prince est libéral mais du point de vue politique. Il laisse circuler et même s'affronter tout ce qui peut constituer un enchaînement vertueux pour la société. « L'indifférence pour la gloire et la vérité produit la stagnation dans les âmes et les esprits », aussi le prince doit-il laisser les hommes se mesurer et montrer de quoi ils sont capables pour leur nation[1316]. Il incite ces mêmes membres du corps social à rivaliser d'ingéniosité pour s'illustrer et renforcer les valeurs de la société.

Il s'agit bien pour le prince, mais également pour le législateur, de flatter le goût du plaisir chez les hommes afin qu'ils recherchent la gloire tout en exhibant les valeurs communes. La politique est pour Helvétius un tout et c'est pourquoi tous les membres de la société doivent bénéficier des mêmes règles et des mêmes libertés. Le privilège est sans objet car il n'est pas de réserve du savoir pas plus qu'il n'existe de folles possessions vénales. On ne peut conserver ce qui relève de la science tant elle figure le partage et la transmission de la connaissance. Il importe que tous les hommes participent à la vie de la société en montrant leurs qualités. La mesure de l'homme par l'homme est à cet égard une maxime politique, « l'émulation qui produit les génies, et c'est le désir de s'illustrer qui crée les talents...la science de l'éducation n'est peut être que la science des moyens d'exciter l'émulation »[1317]. Le prince favorisera ainsi ce qui ne peut qu'advenir, l'émergence des meilleurs. Ainsi il n'est pas utile de chercher à distinguer immédiatement les meilleurs car ils ne sauraient faire défaut dans une société où tous les hommes ne désirent que s'illustrer. La politique la plus libre et la plus égalitaire ne peut produire que le plus grand nombre d'hommes d'exception. Il pourrait bien s'agir là pour Helvétius de la définition de la république.

L'émulation, la libéralité du prince et les découvertes déjà effectuées, laissent penser que tous les hommes peuvent s'instruire et contribuer à l'ordre social. Or celui-ci prend bien évidemment des tournures différentes selon ce que l'on y projette. On peut entendre la contribution en deux sens, de plus en plus d'hommes seront amenés à s'instruire et donc seront en mesure de savoir ce qui auparavant n'était que l'apanage d'une secte. Mais il est un second sens à la diffusion du savoir et son partage des connaissances, car ce qui est appelé à disparaître, c'est la prédominance d'une seule science. Le savoir devient au XVIIIe siècle un champ multiple

1316 *De l'Homme*, IX, XIII, p. 801
1317 *Ibid.*, I, VI, p. 68

de savoirs régionaux dont les contributions diverses enrichissent le contenu et ce de manière croissante[1318]. En d'autres termes, le partage du savoir est inéluctable tant le nombre de « savants » et d'objets croît sans qu'il soit possible de fixer un terme à ce processus. Chaque région du savoir offre la même perspective de croissance a priori, ce qui autorise le plus grand nombre des hommes à s'impliquer dans un domaine qui convient à leurs dispositions.

Néanmoins, que le champ du savoir soit ouvert en droit ne produit pas l'assurance d'une accession universelle des hommes aux mêmes connaissances. Le désir est certes ce qui leur permet de s'ouvrir aux savoirs constitués[1319] mais n'alimente pas nécessairement avec régularité la production de science nouvelle. Il faut plus que le désir pour apprendre et encore davantage pour découvrir. Diderot comme Helvétius dénient au dirigeant, ainsi qu'aux sociétés particulières, le droit de conserver des connaissances pour en faire des instruments de pouvoir et d'humiliation. L'instruction doit être à la portée institutionnelle du plus grand nombre et s'ouvrir à la demande des individus et du peuple tout entier. En revanche, là où Helvétius laisse la science suivre son cours et n'entrevoit pas sa fin, Diderot insiste sur l'éminence du génie.

La nature a distingué plus que ne le fera la société entre les hommes et l'inégalité ne pourra que se reformer aussi bien en amont qu'en aval du cours de la science ou des sciences. Ceux qui sont le mieux disposés sont conduits par la nature à identifier, diffuser ou accélérer la diffusion de ce qui est[1320]. Ils sont également ceux qui se révéleront par leurs capacités en mesure d'extraire de la masse des informations tout ce qui peut être utile au plus grand nombre comme pour de nouvelles recherches. Le génie voit, saisit des lois ou des événements scientifiques là où ceux qui sont guidés peinent à reconnaître la valeur de ce qui s'offre à eux[1321]; une intuition vient rendre évident chez certains ce qui fait l'objet d'un travail long et harassant chez tous les autres. Il ne s'agit pas de diminuer l'intérêt pour tous de connaître mais de rendre au génie le statut qui lui revient, celui auquel la nature l'a destiné. L'exceptionnelle maîtrise des individus concernés n'est jamais que le produit de la nature, elle s'exprime elle-même à travers les actes ou les discours des génies. Si tous les hommes peuvent être instruits, seuls quelques éléments particuliers peuvent redire les lois de la nature et en démontrer toute la fécondité. « Les vérités encore inconnues errent dans les régions des découvertes, attendant que le génie les y saisisse et les transporte au séjour terrestre. Une fois descendues sur la terre et déjà aperçues des esprits, elles deviennent un bien commun »[1322]. Helvétius a également loué la fonction du sage en

1318 Diderot, *Histoire des deux Indes*, VII, p. 753
1319 *Encyclopédie*, V, p. 637 a-b
1320 *Encyclopédie*, V, p. 638 A a
1321 *Histoire des deux Indes*, OC III, p. 754
1322 *De l'Homme*, II, XXVIII, p. 272

réaffirmant sur un mode allégorique les lumières des génies et en soulignant leur devoir quasi platonicien de distribution des bienfaits de la connaissance. Il est indéniable que l'inégalité naturelle des esprits ne doit pas être une raison pour le pouvoir politique ou ecclésiastique de conforter sa propre autorité sur le plus grand nombre. Si les génies sont les premiers à découvrir le sens des lois de la nature quelles que soient les méthodes employées, ils doivent également utiliser la même variété de moyens pour toucher les individus qui ne bénéficient pas naturellement du même point de vue[1323]. L'instruction est une affaire politique, ceux qui en sont exclus peuvent l'ignorer mais ceux qui savent ne peuvent méconnaître la portée de cette différence. Il faut encore insister sur le caractère crucial de l'initiative éducative pour mesurer tout son caractère politique et donc comprendre les polémiques des Lumières.

L'instruction n'est certainement pas une découverte du XVIIIe siècle mais elle acquiert un sens nouveau avec la question conjointe de sa généralisation. Qui peut instruire le plus grand nombre ? Et que signifie ce grand nombre ? Comment se manifeste-t-il ou qui lui donne vie ?
Ces questions conduisent rapidement à établir des distinctions marquées entre publics et ainsi mieux percevoir ce qui est politique en ce domaine. « Laissons à ceux qui sont chargés de veiller sur les mœurs, le soin de faire entendre les vérités dures ; leur voix ne s'adresse qu'à la multitude ; mais on ne corrige les particuliers qu'en leur prouvant de l'intérêt pour eux, et en ménageant leur amour propre », Duclos montre l'exemple en séparant l'indistinct du public désigné par les Lumières[1324]. D'un côté la multitude est réputée inapte à l'explicitation des lois de la nature et doit se conformer aux règles imposées par les puissants. Diderot ne dit pas autre chose lorsqu'il enjoint les savants : « Méfiez-vous du jugement de la multitude ; dans les matières de raisonnement et de philosophie, sa voix […] est celle de la méchanceté, de la sottise, de l'inhumanité, de la déraison et du préjugé »[1325]. Il en va autant d'une caractérisation du vrai public, soit un public choisi, que de la reconnaissance des limites des Lumières. D'une manière paradoxale, la multitude n'est pas le public des Lumières, ce qui explique, le renvoi à la question de la police. L'instruction est une affaire longue et difficile, aussi faudrait-il autant de temps que de moyens humains pour rendre la multitude aussi disposée à l'apprentissage que peut l'être une partie du peuple. Pour cette multitude, les Lumières renvoient à l'ordre public, le pouvoir politique vient légitimer sa fonction en dominant cette partie du corps par les moyens les plus coercitifs (police, armée, impôts) mais aussi par les plus subtils. C'est bien parce que l'opinion

1323 *Encyclopédie*, V, 640 A b
1324 *Considérations*, III, p. 116
1325 *Encyclopédie*, X, p. 860 a

publique est indistincte que l'on hésite à la renseigner. S'il s'agit de cette majorité de femmes et d'hommes qui n'est tournée que vers la satisfaction des besoins élémentaires, alors la base de l'opinion n'est pas en mesure de supporter l'exigeante discipline de la science ; aussi les règles particulières de la police lui conviennent mais si elle est certes partie du peuple qui n'est pas suffisamment instruite, alors les Lumières peuvent prouver leur efficacité.

Cependant, laisser de côté la multitude peut empêcher les Lumières de se propager. Ainsi parmi les moyens subtils dont dispose le pouvoir exécutif pour empêcher la diffusion d'informations, le contrôle de l'opinion publique est un élément non négligeable. Il a été finement relevé que l'opinion publique est la représentation de la place publique et que le maintien de l'ordre peut passer non seulement par la répression mais également par le contrôle des conditions d'expression du peuple, qui présente l'avantage de ne pas laisser paraître un pouvoir coercitif[1326]. En d'autres termes, le pouvoir politique ne reconnaît pas l'existence réelle de cette opinion publique mais exerce l'art subtil du gouvernement des masses en déterminant autrement les conditions de l'obéissance. D'un attroupement coûteux à réprimer, la police en vient à fixer des règles nouvelles de censure de l'opinion. L'espace public est ainsi progressivement normalisé, il semble que philosophes et juristes accompagnent ce mouvement plus qu'ils ne le contestent. La multitude est confinée à l'obéissance la plus stricte, c'est là sa place naturelle, et puisque les mœurs se raffinent à travers l'histoire, il faut préparer un nouvel espace dans lequel l'expression du plus grand nombre soit contrôlée. L'opinion publique devient au XVIIIe siècle le lieu commun de l'expression policée du plus grand nombre. Et si le pouvoir n'a guère de considération pour cette représentation de l'état d'esprit du peuple, certains philosophes ne sont guère plus indulgents[1327]. Mais cette collusion ne peut pour autant être entendue comme une identité de vue car les stratégies divergent profondément[1328].

Duclos illustre d'autre part la définition de ce qui constitue le véritable public des Lumières : les individus. Et forment le public digne d'instruction aussi bien les hommes d'esprit, ceux qui ont déjà été partiellement éduqués et bien sûr ceux qui doivent bénéficier de l'aide des maîtres. Ainsi Diderot laisse entendre que ce public là serait numériquement important puisque l'éditeur de l'*Encyclopédie* doit considérer « le monde comme son école, et le genre humain comme son pupille ; et il dictera des leçons qui ne fassent pas perdre aux bons esprits un temps précieux, et

1326 D. Reynié, *Le triomphe de l'opinion publique. L'espace public français XVIe-XVIIIe siècle*, I, Paris, O. Jacob, 1998, p. 37

1327 P. Lepape, « Journalistes et hommes de lettres, les positions de l'*Encyclopédie* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°18-19, 1995, p. 105-113

1328 N. Veysman, « Mise en scène de l'opinion publique dans la littérature des Lumières », *Revue du XVIIIe siècle*, Paris, 2005, n°37, p. 445-465

qui ne rebutent point la foule des esprits ordinaires. Il y a deux classes d'hommes, à peu près également étroites, qu'il faut également négliger. Ce sont les génies transcendants, et les imbéciles, qui n'ont besoin de maîtres ni les uns ni les autres »[1329]. L'instruction est laissée par les pouvoirs publics entre les mains de quelques ordres religieux, celle-ci ne concerne dans les faits qu'une infime partie de la population[1330], mais les philosophes posent en droit les termes nouveaux de l'instruction du plus grand nombre, du moins d'un public plus large.

3.2.1.3 L'éducation proprement dite

La critique contre l'enseignement dispensé en France au XVIIIe siècle porte tout autant sur le statut des maîtres, les jésuites, que sur les lacunes de la transmission du savoir. Si Diderot a été plus mesuré contre la Compagnie de Jésus que d'Holbach ou Helvétius[1331], il a pointé la même faiblesse de la base de l'enseignement. Il a surtout insisté sur la nécessité d'éduquer tous les hommes et de les conduire le plus loin possible dans les études[1332]. Favoriser artificiellement ceux qui n'ont pas reçu de la nature tous les dons qu'espéraient leurs parents mais également les attirer par le prestige des meilleures places, puis enfin les sélectionner en fonction de leur mérite, tels sont les objectifs nobles des Lumières[1333]. Or cet artifice doit être l'œuvre de l'État et non d'une société particulière car les hommes éduqués ne peuvent l'être qu'au profit de toute la société. La base de l'enseignement, avant d'être un contenu, est un public et témoigne à cet égard de l'ambition politique d'un gouvernement en matière de diffusion du savoir.

L'enseignement prôné par les philosophes est celui des citoyens éclairés, ceux qui savent penser et agir par eux-mêmes. Il suffit déjà que l'éducation publique « n'étouffe pas » le génie et qu'une nation puisse instruire *indistinctement* le plus grand nombre, pour qu'elle puisse encore conserver ou développer les êtres exceptionnels[1334]. En d'autres termes, l'éducation publique est plus qu'un pari, elle est en soi un projet pour une grande nation, elle en matérialise la puissance puisqu'elle prépare le grand nombre à prendre en charge sa destinée. Il s'agit bien d'une œuvre civilisatrice car est organisée artificiellement la participation du plus grand nombre aux affaires publiques ce qui, du même coup, éloigne d'autant les hommes de la barbarie qui les guette toujours.

1329 Encyclopédie, V, p. 648 b
1330 Trénard, « Culture, alphabétisation et enseignement au 18e siècle », *Revue du XVIIIe siècle*, Paris, 1973, n°5, p. 139-150
1331 *De l'Homme*, VII, V, p. 619-621
1332 *Mélanges pour Catherine II*, XXV, p. 288-289
1333 *Ibid.*, XXVII, p. 304-305
1334 *Plan d'une université*, p. 418-419

Cette barbarie est polymorphe et les enseignants ne doivent pas préférer leur ordre à l'intérêt de la nation. Leur probité est une assurance de lucidité et l'État en les gageant renforce leur autorité. D'Holbach a systématisé l'ignorance comme le terreau de la barbarie et surtout a désigné l'Église et ses sectes comme ses plus dangereux prosélytes. Les maîtres peuvent, s'ils ne sont pas les bons, corrompre bien plus durablement leurs élèves que si ces derniers avaient été laissés libres d'apprendre par eux-mêmes. « Pour former des hommes, pour avoir des citoyens vertueux, il faut les instruire, leur montrer la vérité, leur parler raison, leur faire sentir leurs intérêts, leur apprendre à se respecter eux-mêmes...»[1335]. Il n'est pas question pour d'Holbach de mésestimer le rôle de l'accompagnement des maîtres mais de s'assurer que le choix de ces éléments correspond aux attentes de la société tout entière. Au delà de la charge excessive du baron, nous retenons le lien consubstantiel qu'il établit entre l'instruction, la citoyenneté et le bonheur. L'éducation concerne tous les hommes car il est impératif d'éduquer ceux qui composent la nouvelle société. Tous les hommes *font* la société, tous peuvent devenir citoyens et donc tous doivent être éduqués. L'éducation est pour les philosophes du XVIIIe siècle l'artifice suprême de transformation de l'homme en citoyen. Bien entendu, l'opération peut échouer mais cela n'infirme pas qu'elle demeure la plus efficace opération civilisatrice et le mode le plus aisé pour transformer des êtres serviles en citoyens actifs. Si l'Église ou les souverains peuvent constituer une ligue contre le peuple, l'éducation des rois peut retourner l'action politique au profit du plus grand nombre et accélérer l'unité d'une nation[1336]. L'éducation du premier magistrat peut le convaincre de généraliser l'instruction et d'adopter un plan de diffusion de la science. Serait alors conçue une société où les moins doués jusqu'aux plus brillants suivraient des études et contribueraient selon leurs moyens à l'éclat et au dynamisme de la nation. Seraient concernés les hommes du temps présent et surtout leurs enfants, les nouveaux citoyens. Cependant, si la vérité ne peut se dissimuler éternellement, peut-on croire à un progrès inéluctable, une capitulation définitive contre l'erreur ? Les institutions comme les capacités des hommes ne les conduisent-elles pas à renouveler les mauvais choix ?

Il est une grande difficulté à accorder une éducation à tous les individus si l'on reconnaît par ailleurs une inégalité naturelle, qui plus est confirmée par le mérite. « Il y a entre deux individus une inégalité naturelle. Il y a des inégalités conventionnelles ou dépendantes du rang que l'individu occupe dans la société. Si le mérite a décidé du rang, cette inégalité rentre dans la

1335 *Système de la nature*, 2ème partie, 12, p. 346
1336 *Observations sur le Nakaz*, 106, p. 559

classe des inégalités naturelles »[1337]. Diderot indique par là que tous les individus pouvaient bénéficier d'une instruction afin de participer à l'unité du corps politique. Mais il n'en demeure pas moins que l'inégalité naturelle se redouble en politique non au regard des lois puisque l'instruction est générale ou l'éducation publique mais parce que la contribution ne peut être égale. La différence qu'établit la nature entre les êtres ne peut être effacée par la décision politique. Diderot réaffirme que les lois doivent respecter l'ordre naturel et tendre à contraindre les individus pour qu'ils ne s'écartent pas de leur finalité : le bonheur de l'espèce. L'instruction ne peut permettre à tous les hommes d'accéder au rang de génie mais doit enfin imposer l'utilité exceptionnellement féconde de ce dernier à ses concitoyens[1338]. La généralisation de l'instruction signifie que les génies seront remarqués politiquement et élevés aux plus hautes dignités sans que l'on puisse nier que les individus les moins bien dotés par la nature continueront encore et longtemps à se tromper.

L'erreur ou l'imperfection n'est pas pour Diderot une marque de la condition de l'homme au sens de la chute chrétienne mais une détermination naturelle qui ne produit pas de droit. Ceux qui ne peuvent s'élever par leurs propres moyens doivent être aidés par la société tout entière afin de leur permettre de comprendre les lois qui gouvernent au mieux le corps politique. L'instruction n'a de sens qu'en termes d'utilité. Il n'est plus question de loisirs offerts aux nantis quelles que soient leurs qualités mais de donner à chaque étape de l'apprentissage d'un individu les moyens pour valoriser ses acquis, pour être reconnu comme membre à part entière de la société.

Pour Diderot, la formation universitaire répond à l'efficacité de l'apprentissage de l'artisan, tout doit être utile, pour l'homme comme pour l'institution[1339]. Il en va de l'intérêt de l'un, de la crédibilité de l'autre. L'éducation réunit les hommes les plus différents sous le signe du mérite et avant même de les récompenser, car il n'est guère imaginable de tous les distinguer, elle les attire par ce qui compte pour tout un chacun : son intérêt propre. Bien que dans ce domaine comme en bien d'autres, il représente une limite, il est également un moteur ; la reconnaissance de la moindre récompense porte l'individu à l'effort. Il n'est nul besoin de mentir sur les difficultés de l'apprentissage, les hommes attendent le témoignage de leurs maîtres ou l'approbation citoyenne que confèrent les études bien menées.

1337 *Observations sur le Nakaz*, 20, p. 522
1338 *Ibid.*, p. 522-523
1339 *Plan d'une université*, p. 426

Diderot mesure l'éducation à l'aune de son utilité sociale mais il ne lui accorde qu'une efficacité limitée pour modifier les déterminations naturelles. Suivant que l'instruction est plus ou moins générale et bien menée, les individus serviront plus ou moins bien les valeurs de la société et la régénéreront. Pour Diderot, les individus ne peuvent toutefois que donner ce qu'ils ont en raison de leurs dispositions naturelles particulières, néanmoins ils enrichissent par cette somme de caractéristiques l'organisation de la société. En somme, les individus offrent un potentiel très contrasté de qualités naturelles qui ne permet pas de prédire quelle sera la meilleure organisation politique possible tout en permettant d'espérer que les hommes conserveront collectivement la possibilité de changer l'ordre social.

La diversité est pour Helvétius plus apparente que réelle car tous les individus sont conduits par leur intérêt particulier, l'éducation exerce une contrainte durable qui les amène à mieux percevoir ce qui leur convient. L'organisation sociale est la véritable raison d'un développement anarchique des qualités humaines car « si l'homme naît ignorant : il ne naît point sot et ce n'est pas sans peine qu'il le devient »[1340]. Il ne s'agit pas de dire que les hommes ont rigoureusement les mêmes aptitudes, il importe surtout de remarquer qu'ils sont nés avec de véritables dispositions cognitives. Rappelons que la détection et la culture systématiques des qualités du plus grand nombre priment la découverte des génies, ces derniers constituent avant tout des modèles. Pour autant, on peut multiplier les modèles sans pour autant réunir les membres d'une nation. Et encore l'autorité des plus brillants esprits ne peut être assurée que si le plus grand nombre a été familiarisé à ce genre d'excellence.

A l'instar de Rousseau, il convient de laisser s'exprimer toute la sensibilité des jeunes enfants et de suivre avec attention leurs premiers jeux[1341]. Très tôt pourtant, il leur faudra des maîtres et les meilleurs pour discipliner les jeunes gens, les pères ne peuvent plus apporter l'expertise nécessaire à une éducation complète et généralisée[1342]. Là encore, les méthodes et l'ordre pédagogique seront mieux respectés si l'autorité institutionnelle remplace l'autorité et les sentiments du père par le prestige et la disponibilité de maîtres. Ainsi pour Helvétius, tous les individus doivent faire l'objet depuis leur plus jeune âge de la plus grande attention de la part de la société. L'éducation est politique car elle conduit les hommes à aimer vivre selon les mêmes règles et donc à se ressembler. Et plus les hommes se ressemblent plus ils se mesurent pour apprécier leur propre valeur dans le regard des autres. A l'instar de Rousseau, cette émulation est vertueuse car la société a déjà fixé des valeurs communes d'unité politique et la rivalité est

1340 *De l'Homme*, I, III, p. 49
1341 *Ibid.*, I, VII, p. 70
1342 *De l'Homme*, X, III, p. 890

superficielle car ne rompt en rien l'unité du corps politique. L'éducation publique constitue les citoyens et d'un ensemble d'individus potentiellement différents, elle façonne les membres éclairés d'une même nation. Faire un peuple d'hommes éclairés peut-il être l'œuvre d'un roi ? Quelle serait la forme du gouvernement d'une société d'hommes ainsi policée ? Helvétius, en accordant un pouvoir aussi déterminant à l'éducation pour modifier le comportement des individus et en insistant continuellement sur leur égalité politique, ne peut que viser un seul et même système politique : une république. L'éducation publique est le viatique pour une bonne république. Si Helvétius et Rousseau diffèrent, c'est que l'un estime qu'il faut bien commencer par ce qui existe, un roi éclairé peut initier une nouvelle politique et transformer à terme la société grâce notamment à son autorité personnelle, alors que Rousseau estime que la société dans son ensemble est déjà corrompue, seule la loi partagée peut instituer une nouvelle organisation sociale. D'un côté le charisme doit paradoxalement subjuguer le public pour son bien, de l'autre la fondation de la société la plus juste ne peut souffrir un leurre. Il faut au commencement dire les nouvelles règles et forcer ouvertement les individus à devenir des citoyens.

Pour autant la question de la force en politique n'est-elle pas exemplaire de la manière dont on entrevoit la réforme de la société ? Une république peut-elle s'instituer par la force et alors comment la distinguer d'un régime despotique ?

3.2.2 Le goût de l'intérêt général

3.2.2.1 La question du despotisme

Si l'on veut libérer les individus, il faut les séduire d'abord pour qu'ils ne se perdent pas dans d'inutiles calculs. Il faut se servir de leur goût pour les conduire vers leur bien. S'ils aiment la force, il est bon de profiter de ce penchant pour les conduire collectivement. D'après Helvetius, « l'amour de la force et du pouvoir est commun à tous. Tous le désirent...l'espèce de pouvoir qu'en général on souhaite est celui qu'on peut facilement acquérir »[1343]. La séduction exercée par le prince est alors le meilleur moyen de décider les individus à agir comme le plus puissant d'entre eux et ce n'est que par un long exercice de la contrainte que le plus grand nombre assimilera l'intérêt commun. Apprendre à obéir aux mêmes lois équitables, tel est le programme dirigiste qu'envisage Helvétius. Le mimétisme moral est pour lui le moyen approprié pour atteindre l'égalité politique des hommes. Obéir aux mêmes lois représente un beau programme pour un prince qui voudrait bien diriger son peuple et nous savons qu'il doit être aussi éduqué que déterminé[1344]. Néanmoins Rousseau n'est pas le seul à souligner qu'il suffirait que le prince change d'orientation pour que son influence sur le plus grand nombre soit moins heureuse[1345]. Or ce que relève Diderot, à savoir la stabilité du *Code,* est déterminant pour la compréhension de l'efficacité du modèle utilitariste de Helvétius. La confiance accordée au prince peut être considérée aussi bien comme un levier ou l'élément déclencheur de la réforme de la société que comme sa limite ou son impossible aboutissement. Il ne suffit pas que le prince soit dirigé par son caprice pour douter de son incapacité à rendre heureux son peuple, il faut également entendre que le code politique varie sans pour autant suivre le code de la nature[1346]. Les intérêts de l'État peuvent suivre leur propre cours et se délier des intérêts du plus grand nombre. Remarquons que le peuple lui-même ne suit pas nécessairement les ordres qui lui sont donnés s'ils s'écartent trop ou trop vite des habitudes qui ont été longuement contractées.

Le despotisme se nourrit tant de la personnalité du prince que de l'inculture du peuple ; il importe de prendre en compte toute la fragilité du code politique. La confiance en la personnalité du prince a été souvent ébranlée par les lois bien particulières de la culture de gouvernement et bien des peuples pourraient ne pas s'élever au dessus de leurs conditions de vie. Ainsi les arts de la politique viennent se superposer sur le cycle vital des sociétés et la personnalité du prince n'est

1343 *De l'Homme*, IV, V, p. 339
1344 Diderot, *Histoire des deux Indes*, p. 649
1345 *Observations sur le Nakaz*, n° 145, p. 578
1346 *Réfutation d'Helvétius*, Section IV, 2, p. 861-862

pas complètement déterminante. Bien entendu, chez Diderot et Helvétius, Catherine II et Frédéric de Prusse représentent le prince accompli et forment le paradigme de la volonté du prince éclairé. Cependant, la fascination est inévitablement suivie de la déception[1347]. Diderot ne fait pas mieux que les autres philosophes et c'est à partir de son œuvre que l'on mesure davantage l'écart entre ce que l'on peut attendre du prince éclairé et ce que les arts du gouvernement produisent finalement. « Le principe secret de tous les désordres, c'est que, sans s'en douter, le souverain égoïste se sépare toujours de sa nation »[1348]. Ceux qui gouvernent ne peuvent contrarier le cycle de la politique du plus grand nombre, ils ne visent que le maintien au pouvoir du prince et de sa cour ; le désordre s'insinue doucement, secrètement et inévitablement à travers la défense de la prééminence du prince. Ce qui est vrai pour la Russie l'est tout autant en France où les meilleurs sont soit empêchés d'accéder au faîte du pouvoir, soit précipités vers l'échec. Le despote bien intentionné doit chez Diderot suivre un ordre strict puisqu'il contrarie son propre programme qui est la conservation du pouvoir. Bien qu'éclairé il lui faut disposer d'une détermination sans faille pour imposer de nouvelles mœurs à son peuple comme dicter ses vues à ses conseillers. Préférer l'éducation du peuple revient à préparer l'avenir alors que la cour ne soutient que le présent ; le peuple ne peut obtenir que davantage alors que le pouvoir court à sa perte. Le plus petit nombre qui sert ses intérêts ne peut, d'après Diderot et contre Montesquieu, que corrompre la liberté du plus grand nombre puis contrarier la volonté d'un prince animé par les idées les plus novatrices[1349]. Entendons que la cour, les conseillers et les pouvoirs intermédiaires ne peuvent suivre que leur pente naturelle qui est de se conserver eux-mêmes alors que le peuple attend depuis toujours son heure[1350]. La monarchie porte en elle l'incertitude de la liberté du plus grand nombre et ce régime requiert un être d'exception pour atteindre ce qui ne cesse de s'éloigner de lui.

Il est bien remarquable de penser un équilibre entre des forces contraires[1351] alors que le cours de la monarchie semble connu d'avance. Le pouvoir d'un seul conduit à l'absolutisme et de là le despotisme semble aller de soi. La décadence est le nom du mouvement qui traduit la concentration du pouvoir politique entre quelques mains[1352]. Or ce que dénonçait Montesquieu devient insuffisant pour Diderot, et pourtant le baron est sans doute le philosophe qui a le mieux

1347 *Réfutation d'Helvétius*, n° 2, p. 508
1348 *Observations sur le Nakaz*, n°44, p. 530
1349 *Ibid.*, n°10, p. 516
1350 *Ibid.*, n°12, p. 517
1351 *EL*, XI, 4, p. 395
1352 *EL*, VIII, 10, p. 357

essayé de définir ce que peut vouloir signifier despotisme[1353]. Finalement, ce n'est plus le despotisme qui doit être éradiqué, c'est la question du gouvernement illégitime d'un seul qui devient contraire à la liberté d'apprendre du plus grand nombre[1354]. Jusqu'où la monarchie peut-elle mettre en œuvre la réforme de l'éducation ? Le roi est-il en mesure d'instruire le plus grand nombre ? Car il en va de la politique comme de l'éducation, de l'institution comme de l'instruction. Ce sont les décisions politiques qui autorisent les hommes à s'élever collectivement au-dessus de leur condition et qui les contraigne à se détourner de leur premier désir. L'intérêt particulier ou le moindre effort est encore patent lorsque le roi incite les hommes à s'enrichir et si son autorité en bénéficie, le corps politique n'y trouve pas la cohérence et la solidité attendues. L'enrichissement n'est pas une éducation mais une poursuite individualiste d'un profit nécessairement immédiat.

Nous avons vu comment Rousseau envisage la constitution du corps politique. La constitution d'un peuple passe par une éducation plus que par une instruction. La transformation de l'homme en citoyen s'effectue à travers la généralisation de l'éducation, ce qui signifie l'abandon régulier des repères singuliers de chaque individu ; la dénaturation n'est autre que l'institutionnalisation de repères communs, qu'il s'agisse de la transmission des mêmes savoirs, des mêmes propédeutiques et des mêmes maîtres[1355]. Et ainsi « montrons lui toute la misère de l'état qu'il croyait heureux, faisons lui voir dans une constitution de choses mieux entendues le prix des bonnes actions...et qu'il apprenne à sentir le plaisir de multiplier son être en l'unissant à ses semblables, enfin qu'il devienne pour son propre intérêt mieux entendu, juste... »[1356]. Les hommes sont éduqués à vivre en société, en obéissant aux mêmes lois, ils sont entraînés à ressentir une union avec les autres membres du corps politique. De l'évidence de la proximité avec la nature, l'homme devient un citoyen habitué à rechercher la compagnie de ses semblables. Cette démarche n'est pas innée mais forcée par une institution politique qui ne vise que l'unité du corps, se soucie de son efficacité jusqu'à susciter l'amour non pour soi mais pour le tout lui-même.

Le programme de l'éducation est aussi moral que politique chez Rousseau car il ambitionne la dénaturation de l'homme pour mieux réussir la cohésion sociale, notons au passage que l'institution éducative réside dans un art perfectionné qui permet « la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature ». A travers ce processus institutionnalisé, Rousseau considère que

1353 B. Binoche, *op. cit.*, p. 199-242
1354 *Encyclopédie*, art. « Autorité politique », OC III, p. 24-25
1355 *Émile*, I, p. 249
1356 *Fragments politiques*, II, 11-12, p. 479-480

le citoyen est véritablement encore un homme ; l'homme éduqué n'est pas un simple agent de synthèse des savoirs qu'ils fussent poétiques ou juridiques, mais une volonté d'aimer, d'appartenir à un tout qui lui garantisse avec plus d'assurance son intégrité. Le sentiment s'éduque tout autant que l'esprit se corrige, aussi les hommes doivent-ils recevoir une instruction qui leur permette de ressentir un véritable attachement à tous ceux qui partagent un goût commun pour la loi. La vertu du peuple est le fruit d'une longue fréquentation des règles politiques depuis la jeune enfance jusqu'à l'adolescence, la communauté éducative ou partage des mêmes règles génère les sentiments respectifs que ne peuvent qu'entretenir les citoyens accomplis. Là encore, la réciprocité des liens est induite par une reconnaissance des mêmes lois. Et c'est bien une autorité commune qui fonde des sentiments réciproques de respect et d'amour entre les citoyens. Puisqu'ils éprouvent tous la même révérence à l'égard de la loi, ils sont projetés à des places égales au sein de la société et pour cette dernière raison peuvent s'estimer sans défiance. L'instruction générale est pour Rousseau l'institution du cercle vertueux en politique. Elle forme l'origine de la société bonne et libre, elle assure l'entretien de l'esprit national dans tous les cœurs. Il est bien clair pour l'auteur que la monarchie n'est pas compatible avec l'égalité des citoyens instituée par la loi. Si le roi se soumet comme les autres citoyens à la loi, est-il encore titulaire d'un pouvoir supérieur ? « Le Roi mort, tout devrait aller comme s'il vivait encore ; on devrait s'apercevoir à peine qu'il manque une pièce à la machine, tant cette pièce était peu essentielle à sa solidité »[1357] aussi on peut penser que Rousseau n'exclut pas la monarchie d'emblée de sa recherche de l'institution de la meilleure société, c'est la constitution du corps politique grâce à la généralisation de l'instruction qui dévalue le pouvoir d'un seul jusqu'à le rendre inutile.

La bonne éducation est d'abord utile aux hommes et devient ensuite une question politique. Le XVIIIe siècle a vu naître de nouvelles formes de pédagogie et l'éducation est devenue importante pour la nation parce qu'elle remettait en cause une certaine idée de l'homme. Voué au bonheur, proche de la nature l'individu doit être conduit selon ses dispositions afin qu'il s'épanouisse parmi ces congénères. Morelly incarne à cet égard un exemple de la nouvelle pédagogie pour laquelle il n'est pas utile de dresser trop tôt un enfant avec des principes moraux car ses « vices » peuvent être modifiés à l'aide d'exemples. Les gestes observés comme l'ordre en général de la nature forment des guides plus efficaces pour la plupart des êtres en devenir que les longs discours[1358]. En d'autres termes, une éducation naturelle est un encadrement plus souple

1357 *Considération sur le gouvernement de Pologne*, p. 1036
1358 *Essai sur le cœur humain*, Seconde partie, II, Paris, Coda, 2004, p. 130-131

mais également plus fin des apprentissages de l'enfant ; il ne sert à rien de forcer un enfant à adopter des idées complexes et de fausses mœurs lorsqu'on peut suivre pas à pas les découvertes d'un être qui se découvre en même temps qu'il assimile de nouveaux savoirs. En suivant ce doux rythme naturel on perçoit tout ce que les hommes partagent, une même familiarité avec la découverte du monde. C'est en cela qu'ils sont égaux[1359] et c'est pour cette raison qu'il faut les laisser apprendre selon leur capacité tout en leur imposant un même modèle. Cette conception de l'éducation accompagne l'affirmation politique de l'égalité des hommes. Chez Morelly, c'est le code de la nature qui institue le droit d'égalité parmi les hommes bien que l'ordre social le contrarie par ses multiples distinctions. Et il suffirait d'éduquer collectivement les enfants, d'abandonner les vieilles méthodes qui ne font que reconduire les pratiques sociales superficielles, erronées et injustes, pour que le vice soit extirpé non seulement de l'enfant mais de toute la société[1360]. Là encore, l'éducation joue un rôle politique puisque elle prépare tous les individus à se départir de leur souci de propriété. Ce sont les représentants du peuple qui doivent veiller à ce que tous les enfants, indifféremment soumis aux mêmes instituteurs, soient conduits à nier ce qui ne représente qu'une extension individuelle. La société autoritaire de Morelly est la recherche de l'unité politique par l'abolition du vice moral. L'éducation est la seule politique qui permette heureusement de retrouver l'égalité naturelle des hommes en les conduisant à abandonner la vaine propriété. Le vice est unique ; il s'appelait avarice et nous avons vu qu'il s'agit là d'une ancienne critique. Avec Morelly, il a été traduit en terme politique ; « l'esprit de propriété » est devenu l'ennemi de toute une nation[1361]. Il n'est pas question chez ce dernier d'une dénaturation mais d'une déculturation ou de l'éradication de vieux principes sociaux qui étouffent ce que la nature a harmonieusement distribué. Comme de nombreux philosophes, il attribue à la nature un rôle de modèle moral et en suivant les règles de vie qu'elle « édicte » les hommes réunis en société doivent retrouver une harmonie que les puissants ont déréglée[1362].

Or il est patent que Morelly professe un nouvel ordre moral strict car l'efficacité de l'éducation n'est perceptible que si la société dans son ensemble suit les mêmes règles. L'éradication du vice est un programme si ambitieux qu'il ne peut être mis en place que par une autorité forte et ne peut que contraindre fortement le plus grand nombre. Ainsi l'égalité des hommes annoncée par la réforme morale drastique est conduite avec un autoritarisme implacable. Si la méthode pédagogique semble respecter le rythme de l'individu, la mise en œuvre du programme éducatif

1359 *Essai sur le cœur humain*, Quatrième partie, II, p. 195
1360 *Code de la nature*, Première partie, p. 291-292
1361 *Ibid*., Quatrième partie, p. 367
1362 *Code de la nature*, Troisième partie, p. 338

implique une unification autoritaire de la société. La critique du despotisme inégalitaire n'est pas loin de se transformer dans le dernier ouvrage du pédagogue en une déclaration d'autoritarisme égalitaire. Rousseau a-t-il adopté une position comparable concernant l'éducation comme l'ordre politique ?

3.2.2.2 L'harmonie bourgeoise

On a pu critiquer avec véhémence ce qui représente, ne serait-ce qu'à titre de programme, un danger pour la liberté réelle des individus[1363]. Cependant, l'éducation généralisée a peut être été perçue comme une démarche trop dirigiste par Rousseau lui-même, qui a retenu le rythme naturel de l'apprentissage sans exiger qu'un gouvernement impose un ordre social aussi dominateur. L'élément le plus révélateur est le pessimisme de Rousseau quant à la possibilité d'ordonnancer de nouveau la société tant sa corruption est avancée. La dénaturation n'est pas déculturation et changer la société peut demander dans le meilleur des cas un temps indéfini, dans le pire des cas présente un risque paradoxal de fragilisation du tissu social et politique. Ainsi l'égalité est bel et bien visée mais la population tout entière ne peut être éduquée et les puissants n'abandonneront pas leurs privilèges pas plus qu'ils n'en montreront l'étendue à tous les individus d'une nation.

Au travers de l'éducation se joue la difficile définition des places de chacun. L'éducation est l'outil légal par excellence car elle s'emploie dans la durée à former les individus pour la société et modifie par cette profonde intervention le corps politique. Encore une fois, pour Helvétius, « ces mêmes vertus et ces mêmes talents étaient l'effet de l'éducation, sur laquelle les lois et la forme du gouvernement peuvent tout »[1364]. Il n'est pas faux, même si la formule est un peu rapide et anachronique, de dire que « l'ordre social harmonieux d'Helvétius, de Morelly et de d'Holbach repose sur la connaissance. Cet ordre existe, il s'agit de le percevoir et de le promouvoir. Pour Rousseau et Mably, c'est un impératif catégorique, une question de volonté »[1365].

Néanmoins, ce qui est devenu un leitmotiv d'une certaine critique anglo-saxonne, l'impossible coexistence entre l'ordre naturel et la liberté de l'individu[1366], ne recoupe pas exactement le discours des matérialistes et des idéalistes qu'il dénonce. Certes, l'ordre naturel existe et nous avons vu que les positions des uns et des autres diffèrent grandement quand il s'agit de définir la conduite à faire tenir aux hommes, l'unité politique recherchée est néanmoins loin d'être une forme d'incarcération des individus.

1363 Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Chapitre premier, Paris, Calmann-Lévy, 1966, p. 29-30
1364 *De l'Homme*, X, XI, p. 928
1365 Talmon, *op. cit.*, p. 37
1366 *Ibid*., p. 53-54

L'éducation est justement le processus directeur de formation d'une nouvelle société dans laquelle les individus assument ce qui les lie les uns aux autres. La politique est une éducation générale lorsqu'elle fait reconnaître que les sentiments qui animent certains hommes ne sont pas tournés contre les autres et que l'amour du tout n'est pas la négation complète de soi. L'individu ne se dissout pas dans le meilleur régime politique il trouve un complément, une raison d'être pour ne pas disparaître dans sa solitude. L'éducation politique est une nouvelle manière d'apprendre à se voir dans le regard des autres. A l'image d'*Émile*, il faut un certain temps pour se figurer ce que l'on est à travers une leçon de choses pour peu à peu se découvrir autrement dans l'opinion que les autres hommes se forgent de vous. Se voir autrement et être regardé différemment sont un seul et même mouvement mis en œuvre par une politique qui se soucie d'unité sociale et qui ne néglige pas pour autant la liberté des individus. Si Rousseau insiste tant sur le sentiment d'amour, c'est bien dans l'idée de respecter la sensibilité de l'homme pour permettre l'accomplissement du citoyen. « Il n'y aura jamais de bonne et solide constitution que celle où la loi régnera sur les cœurs des citoyens...Mais comment arriver aux cœurs ?...par des jeux d'enfants...qui forment des habitudes chéries et des attachements invincibles »[1367]. Le terme d'éducation est quasiment galvaudé s'il n'est pas entendu comme un nouvel apprentissage de soi. Les formules critiques de l'époque récente accentuent outrageusement le sens de contrainte sans tenir compte du sens attribué à l'éducation par les philosophes du XVIIIe siècle. Arguer de la falsification du discours par des régimes dictatoriaux ou totalitaires ne suffit pas pour défendre des positions si différentes, il faut ajouter que l'étude historique et philosophique met en évidence l'approximation de la critique libérale de l'unité sociale et l'insuffisance de l'analyse logique du dilemme du prisonnier. « C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité »[1368]. L'éducation au sens du XVIIIe siècle est une œuvre politique car elle restitue à l'individu sa place dans la collectivité et ne veut surtout pas le dissoudre dans un grand tout indistinct. Après avoir dégagé la radicalité de l'individu et de ses droits, les philosophes ont cherché à asseoir ses devoirs. Et c'est bien la société qui est comptable de ceux-ci.

Les individus sont redevables vis-à-vis de l'ordre qui les entoure et y participent par leurs comportements. Or la loi ne fait pas tout et l'éducation des hommes ne se résume pas aux actions immédiatement visibles et punissables. « Il y a a cette différence entre les lois et les mœurs, que

1367 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 955
1368 *Ibid.*, p. 966

les lois règlent plus les actions du citoyen, et que les mœurs règlent plus les actions de l'homme ».[1369] Montesquieu pouvait opposer tacitement les régimes qui forcent de la même manière les hommes et les citoyens. En d'autres termes, les régimes autoritaires ont tendance à contraindre excessivement les mœurs et les lois alors que les régimes libéraux laissent les deux ordres coexister. Montesquieu après avoir loué les censeurs romains[1370] admet l'efficacité des règles de civilité chinoise. On peut ainsi admettre que le goût de la liberté n'est pas incompatible avec une forte contrainte exercée par le pouvoir politique ou que la civilité s'accommode de régimes politiques opposés.

Or ce schéma n'est pas reçu par Rousseau puisque le citoyen et l'homme sont un seul et même sujet ou partie du corps politique. Et ce qui importe est de s'adresser adéquatement à l'individu pour lui faire aimer sa nation plutôt que d'essayer péniblement de le soumettre à une société faussement vertueuse. La censure tient un rôle déterminant dans l'éducation de l'homme chez Rousseau, n'oublions pas que la sensibilité est le ressort le plus puissant pour agir sur l'homme comme elle représente une dimension incontournable de ce qui le caractérise en propre[1371]. « De même que la déclaration de la volonté générale se fait par la loi, la déclaration du jugement public se fait par la censure » ; les modalités d'appréciation des meilleures actions sont définies par l'opinion publique et font l'objet du jugement de tous[1372]. Ainsi que cela a été relevé, Rousseau privilégie un gouvernement des mœurs plutôt qu'un ordre coercitif et prend en compte le temps long des habitudes. Il s'agit de laisser le peuple juger les bons comportements, ceux qui le renforcent[1373]. Les individus se reconnaissent et suivent la loi, le peuple se conforme aux comportements acceptés et valorisés. Une généralisation des comportements équivaut dans cette approche à une normalisation immanente. Le peuple s'éduque lui-même sans pour autant rester enfermé dans un solipsisme car si tous les citoyens se sentent collectivement regardés par les autres membres de la société, les individus sont susceptibles de continuer à apprendre voire d'être forcés[1374].

Les considérations sur les mœurs sont d'autant plus importantes que les individus ne sont pas seulement sensibles à la loi mais également au regard des autres. Il est nécessaire de faire obéir les hommes à la loi, il est impératif qu'ils soient conduits à l'aimer et il est pragmatique de tenir compte des mœurs du peuple pour former durablement un corps politique.

1369 *EL*, XIX, 16, p. 566-567
1370 *Considérations*, p. 114
1371 *Lettres écrites de la Montagne*, Première lettre, p. 705
1372 *CS*, IV, VII, p. 458
1373 M. Senellart, « Censure et estime publique chez Rousseau », *op. cit.,* p. 89
1374 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 1019

On peut admettre que le gouvernement républicain est aussi indirect dans sa méthode que transparent et certain quant à ses buts[1375]. Les magistrats usent de tous les artifices politiques c'est-à-dire les lois et les mœurs, les commandements et les conseils, les injonctions et les fortes recommandations, pour définir l'aire politique de la nation. Doit-on confondre alors la conviction que l'on cherche à obtenir des citoyens avec la soumission à la volonté de quelques-uns ? Ce n'est pas l'approche de Rousseau, qui préconise l'éducation des citoyens par le gouvernement : « il faut leur apprendre à l'être »[1376], les lois sont également faites pour éduquer et soutenir le peuple dans ses pratiques citoyennes. L'éducation politique diffère de l'éducation familiale[1377], même si elle s'en inspire souvent, parce qu'elle vise le plus grand nombre, non le corps physique mais le corps politique. Et la formule remarquable de la détermination du gouvernement républicain s'opposant à la manipulation des individus dit très bien que les interprétations récentes de Rousseau confondent sa conception de l'éducation privée avec ce qu'il attend de l'instruction publique[1378]. Le reproche qui pèse sur sa pensée contradictoire mais totalitaire tient à la surinterprétation de sa conception de l'éducation privée et familiale. Il n'étend pas cette dernière au-delà du cercle intime, ce que font en revanche certains interprètes quand il s'agit de comprendre comment fonctionne le libre consentement des citoyens à la loi. Entendons enfin que Rousseau parle de l'obligation des sujets envers le souverain « à cause des deux différents rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé »[1379]. La contradiction ne touche pas de la même manière un être simple qu'un être pris avec toutes ses dimensions d'homme et de citoyen.
Une formule du type « la bonne éducation du peuple doit être confiée aux meilleurs maîtres » est insuffisante car le risque de « manipulation » demeure, les citoyens sont en mesure d'apprécier quand il s'agit de leur bien-être le jugement le plus adapté ou si l'on préfère celui qui respecte l'ordre le plus supportable pour le plus grand nombre. Le jugement du peuple ou la convergence des regards qui sont portés sur les actions de tous fondent l'estime publique qui elle-même fait durer les bonnes mœurs. La stabilité tant recherchée de l'union entre les hommes peut donc être favorisée par l'amour des lois comme le respect des mœurs. Ce qui a pu être nommé avec bonheur « autogouvernement » signifie que les hommes obéissent plus facilement à ce qui leur apparaît comme évident et bénéfique, ce qui explique pourquoi ils suivent spontanément les mœurs de leur temps. Le peuple considéré collectivement s'approprie des règles qui le confortent dans son existence et tend à faire perdurer cet ordre essentiellement politique.

1375 M. Senellart, « Censure et estime publique chez Rousseau », *op. cit.*, p. 92-94
1376 *DEP*, p. 254
1377 *Émile*, II, p. 362
1378 M. Senellart, *op. cit.*, p. 98
1379 *CS*, I, VII, p. 362

On comprend mieux alors que la discipline des individus passe par la perception du jugement dans le regard des autres. Le jugement du peuple est formateur de la personnalité de l'individu et contraignante en termes comportementaux. Le discours répétitif sur l'institution des mœurs n'a de sens qu'en fonction d'une dénaturation longue et profonde des habitudes de vie et de pensée. Il s'agit bien de rejouer la société politique tout en respectant les modalités les plus concrètes de l'obligation. Les mœurs incarnent les règles de vie en société qui dirigent le plus sûrement, entendons consciemment, les individus libres.

Il existe deux types de gouvernement par les mœurs, l'un effrayant, l'autre engageant. Ainsi le commandement par les mœurs enjoint les individus à suivre un comportement qui leur évitera l'opprobre et surtout sa conséquence sensible et morale, le remords. La torture intérieure est pour certains philosophes le meilleur moyen de sanctionner les hommes qui n'ont su se refréner et qui n'ont pu écouter les interdits sociaux. Si « la politique et la morale se tiennent par la main »[1380], la solidarité implique que les manquements aux règles sociales se paient au niveau intime et que les lois comme les mœurs contraignent les comportements dans le même sens. L'irrespect des lois et des mœurs ne peut que condamner l'individu responsable de ses actes. Il n'est pas d'individu qui ne puisse regretter le mal qu'il a produit et qui ne craigne de ressentir ce malaise profond et durable[1381]. Pour Diderot, le remords est un principe limitatif de la mauvaise action. On retrouve le même fatalisme chez d'Holbach car les hommes sont ainsi faits que leurs actions sont nécessairement punies. Le remords représente la conséquence d'un acte commis contre l'ordre social. Dans le cas de Diderot, il va aussi contre le code de la nature. Les sociétés s'enseignent elles-mêmes à ne pas transiger avec certains actes qui transgressent les limites qui fondent leur ordre et leur unité. Aussi la menace de ne pas supporter l'opprobre et le remords qui sont l'exercice extérieur et intérieur de la contrainte morale sur chaque individu, est constitutive d'une leçon suffisamment convaincante pour contenir presque tous les membres d'une société.

Le remords suffit-il à éduquer ou simplement empêcher le méchant d'agir ? Et s'il s'agit d'une véritable nécessité, peut-on croire que l'avertissement d'une réprobation soit efficace ? Les actions ont leur logique et on ne peut les contrarier que par un mouvement de même nature.

1380 Diderot, *Correspondance TIII*, p. 98, cité par Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, IX, p. 339

1381 « J'avouais bien que la crainte du ressentiment était bien la plus forte digue de la méchanceté, mais je voulais qu'à ce motif on en joignit un autre qui naissait de l'essence même de la vertu, si la vertu n'était pas un mot. Je voulais que le caractère ne s'en effaçât jamais entièrement dans les âmes mêmes les plus dégradées. Je voulais que, puisqu'un homme qui préférait son intérêt propre au bien public sentit plus ou moins qu'on ne pouvait faire mieux et qu'il s'estimât moins de n'avoir pas la force de se sacrifier ; je voulais que puisqu'on ne pouvait pas se rendre fou à discrétion, on ne réussissait jamais à l'ignorer comme si de rien n'était : que, quelque mépris qu'on fit de la postérité, il n'y avait personne qui ne souffrit un peu, si on l'assurait que ceux qu'il n'entendra pas disaient de lui qu'il était un scélérat », *Correspondance générale d'Helvétius*, tome II, « Lettre de Diderot à Louise-Henriette Volland », 1er octobre 1760, Toronto, University of Toronto Press and the Voltaire Foundation, 1988

Ainsi pour Helvétius, il est peu probable que les méchants soient freinés par le jugement moral quel qu'il soit. Pour interrompre le cours de ces dérèglements, il faut une représentation forte, ultime de la sanction encourue. Le remords ne dissuade que certaines âmes soit bien nées soit frileuses alors que la crainte doit être définitive pour s'imposer aux êtres les plus éloignés des sentiments nobles.

« Les remords doivent donc leur existence à la crainte du supplice ou de la honte toujours réductible, […], à une peine physique »[1382]. Il faut pour agir avec force inspirer la crainte chez ceux qui semblent tout braver et les impressionner par la seule représentation qui les arrête : la souffrance physique. Dans une approche matérialiste, ou si l'on préfère dans un monde dépourvu d'au-delà, l'ordre politique et moral exige la détermination des bornes des actions comme la justification de leurs qualités ; le bien et le mal doivent impérativement trouver leur sanction ici-bas et illustrer ce qu'est le bien public. La radicalité de la sanction permet-elle d'espérer que le plus grand nombre agisse selon de bons principes ou rassure-t-elle, et encore difficilement, sur les moyens dont dispose la société pour se protéger contre quelques monstres ?

Morelly estime précisément que c'est mépriser les hommes que d'essayer de les conduire par la peur, il est bien plus avantageux pour la société de privilégier la probité naturelle de chacun[1383]. Ce ne sont pas les interdits qui fondent la vie sociale mais le sentiment partagé que les règles sont bonnes pour tous les êtres. Il importe bien davantage de susciter l'amour parmi les hommes pour établir une société plus juste. Ce sont les sentiments de bienveillance et de respect qui sont les plus efficaces en politique, même si la crainte et la peur sont les plus spectaculaires. Éduquer les hommes est un acte de foi en leur véritable appétit de partage, et pour Morelly, rien ne peut se substituer à la confiance initiale qu'il faut accorder au plus grand nombre.

3.2.2.3 Le nouveau catéchisme et la fête du peuple

La politique est une affaire commune et se vit comme une démarche engageante. Il ne suffit pas de dire ce qu'il faut faire, il est nécessaire d'accompagner les hommes vers leur but en leur montrant que le bonheur passe par une certaine discipline de vie. Rousseau remarque que « nul ne peut donc décider avec certitude qu'un autre est heureux ni par conséquent établir les signes certains du bonheur des individus »[1384]. S'il est bien difficile de déterminer ces signes pour les individus car ils tiennent à des sentiments intimes, il n'en est pas de même pour ce qui est dans une société politique un sentiment public. Aussi il importe d'annoncer comment le plus

1382 *De l'Homme*, II, VII, p. 174-175
1383 *Code de la nature*, p. 337
1384 *Fragments politiques*, VI, 3, p. 510

grand nombre trouvera le bien-être ici-bas. On peut estimer que la population croissante est un signe de saine prospérité[1385] mais ce seul critère ne permet pas de convaincre les individus eux-mêmes de former un tout, de délaisser les facilités ou les difficultés de l'existence quotidienne. Pour participer à la même nation, le peuple doit être, nous l'avons vu, entraîné par les lois, des fêtes mais plus immédiatement par les discours. C'est ainsi qu'il faut comprendre les références régulières aux grands législateurs romains ou autres qui reviennent sous la plume des philosophes du XVIIIe siècle, de Montesquieu à Mably. Dans cet esprit, le législateur et l'orateur incarnent la science politique ou encore la science du politique, celle qui permet de conduire le plus grand nombre vers son bonheur.

Au-delà du caractère édifiant du discours politique il est remarquable de constater que ce qui importe est d'emmener la conviction du plus grand nombre. En d'autres termes, la fabrication d'un discours engageant vise à instruire pour mieux diriger le peuple. A l'image de l'opinion, le public n'est pas disponible, il s'agit de le constituer. Non qu'il n'existe aucun rassemblement qui ait une unité mais l'homogénéité est encore à rechercher ; la science du politique s'invente dans sa capacité à susciter une nouvelle forme d'obéissance. Le peuple se réunit sous l'empire d'un discours et se constitue sans se soumettre à travers les directions tracées par le politique.

Entre le charisme et la vertu, l'espace du discours efficace est relativement tenu et c'est pourquoi accorder sa confiance à un chef peut rapidement revenir à reconnaître l'autorité d'un maître. Sur cette question, Rousseau se distingue très nettement de Diderot, d'Holbach ou Helvétius qui ont identifié la maîtrise de la science politique dans l'œuvre de tel ou tel prince. Si ces derniers pensent que les Lumières passent par le pouvoir en place ou par celui qui est le plus probable, Rousseau récuse d'emblée l'unicité du discours qui ne serait pas fondé sur la volonté générale. L'efficacité du discours traditionnel de domination ne peut tenir lieu d'incitation à la vertu politique. Au discours prononcé d'une instance extérieure et qui ne peut que se manifester dans une posture surplombante, Rousseau substitue l'expression immanente de tous les citoyens[1386]. « Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société »[1387]. Bien entendu, l'expression du peuple ne peut s'apparenter aux talents du législateur. Pourtant la légitimité de la volonté générale supplée à une « multitude aveugle » et permet de faire durer le sens de l'association là où la parole ne peut que séduire momentanément. La volonté générale trouve son dépôt dans les lois, exprime à ce moment-là ce que le peuple peut vouloir puis doit en suivre les commandements. Le discours nécessairement

1385 *CS*, III, IX, p. 420
1386 Y-.C. Zarka, « Le tournant rousseauiste ou la révolution de la souveraineté du peuple », *op. cit.*, p. 294-295
1387 *CS*, II, VI, p. 380

rassembleur du législateur doit rappeler au peuple comment celui-ci doit obéir. Les points de vue de chacun en droit incorruptibles disposent de leur propre pouvoir de dire ce qui leur revient et puisque tous agissent de concert, les citoyens peuvent définir par leurs moyens ce que le corps veut tout entier. Le discours du peuple chez Rousseau n'est pas une technique oratoire plus ou moins bien intentionnée, mais l'expression multiple du corps politique. Celui-ci ne se commande pas de l'extérieur mais s'organise avec toute sa complexité et il est mû par sa volonté de demeurer dans le temps. La souveraineté s'exprime en un lieu précis mais ne se résume pas à un art extérieur ; elle s'opère au sein d'un processus unificateur et trouve dans la loi une traduction de la multiplicité des attentes des citoyens. La loi est simple et claire pour parler à tous mais elle n'est qu'une formule commode pour rassembler des points de vue nécessairement différents. Le discours politique chez Rousseau ne séduit pas et n'est la propriété ou la capacité de personne, il s'autorise d'une autorité que le peuple est seul à lui conférer.

Le discours acquiert toute sa force convaincante quand les individus rassemblés forment un peuple. Ce qui pourrait apparaître comme un cercle logique est résolu par Rousseau grâce à une formule extra-rationnelle. La loi se donne aux hommes à la manière d'un geste mythique ou divin, « une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre »[1388]. La loi doit être comprise comme un discours révélé au plus grand nombre ; bien entendu, une éducation à la politique est nécessaire pour instaurer durablement une société juste mais il faut bien la fonder d'une manière ou l'autre. Pour conduire les hommes unanimement dans leur diversité, il faut une force qui dépasse celle qui ordinairement et le plus souvent confusément régit les individus. La référence à un langage supérieur signifie pour Rousseau que la société la plus juste trouve ses racines dans un au-delà de la société dont il critique l'inégalité structurelle. Et c'est bien parce que la justice n'est pas de ce monde qu'il faut avoir recours à un autre univers pour assurer un jour l'égalité à tout un peuple[1389]. Et il faut redire que le langage, toujours pour Rousseau, ne s'impose dans l'esprit d'une manière générale que parce qu'il est aussi clair qu'évident. Le vrai discours politique trouve son efficacité dans sa communication. Il ne s'agit pas là d'un truisme supplémentaire mais de la nature profonde du discours politique ; il n'est pas d'essence rationnelle et convainc les hommes car il les saisit dans leur sensibilité. La

1388 *CS*, II, VII, p. 383

1389 « vouloir faire un à partir du multiple suppose que l'on pense en métaphysicien : le mode de penser politique raisonnable est assujetti au mode de penser métaphysique ; la religion apparaît comme la langue où parle le métapolitique et c'est un discours qui s'accompagne d'un bornage du politique et impose des limites à la fois au prince et au souverain », Paule-Monique Vernes, « La dimension métapolitique du Législateur », dans *Rousseau anticipateur-retardataire*, p. 98

clarté de la loi n'est pas tout à fait celle du discours lui-même car l'une est reçue par le plus grand nombre dans sa chair alors que le gouvernement, affaire du plus petit nombre, développe artificiellement les modalités les plus propres à diffuser les décisions de la volonté générale. En d'autres termes, l'origine du discours politique a l'évidence et la force de conviction que la puissance métaphysique est seule à garantir. Son économie est sa force même, ainsi l'imagine Rousseau pour qui un signe maîtrisé du politique est plus efficace qu'une harangue[1390].

La loi est une émanation de cette puissance originelle et conserve, grâce à cette force d'évidence, un discours convaincant parce que juste. Le gouvernement ne manipule pas la rhétorique pour dissimuler sa volonté particulière, il use des mêmes voies de simplicité et de clarté pour transmettre et diffuser sans délai les intentions de la volonté générale. Le discours politique suit une circularité efficace justement en s'affranchissant d'une fondation strictement rationnelle. Les individus reçoivent la révélation de leur appartenance à un peuple qui s'exprime unanimement et clairement au sein d'un forum public. C'est ainsi que la volonté générale se forme et qu'elle parle à travers la loi un langage transparent ; le gouvernement est juste lorsqu'il explicite au plus grand nombre la signification de la loi ou trouve encore les moyens pour amener les individus à entendre la finalité du commandement général. Et Rousseau d'affirmer : « je dis que toute langue avec laquelle on ne peut pas se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile ; il est impossible qu'un peuple demeure libre et qu'il parle cette langue-là »[1391].

Le forum est le lieu qui manifeste le partage d'un langage commun. Il s'oppose ainsi au for intérieur qui est le propre de l'individu sensible, ce qui ne regarde pas nécessairement les autres individus, si l'on préfère, ce qui est communément accepté comme l'intimité. Cette intériorité n'a pas vocation à être connue de tous, même si elle peut faire l'objet d'un échange entre individus. L'espace public s'oppose nécessairement aux arts ténébreux d'un certain type de gouvernement. Nous avons déjà évoqué la culture du secret qui caractérise le politique à la recherche de la satisfaction de ses intérêts particuliers et il suffit donc de comprendre que Rousseau pense le forum comme son antithèse. On a depuis bien longtemps établi une forte parenté entre l'expression républicaine des cantons suisses et la description du forum le plus juste mais ce qui nous intéresse ici est avant tout le principe d'expression publique. Les individus cherchent dans leur for intérieur ce qui importe pour eux et convertissent par le vote ce qui, à travers la loi, devient leur nouvel intérêt partagé. Aucun individu ne parle sans savoir ce qu'il veut mais il l'exprime dans un langage commun et c'est grâce au vote que la traduction de l'intérêt particulier en intérêt général s'opère.

1390 F. Markovitz, *op. cit.*, p. 62
1391 *Essai sur l'origine des langues*, XX, OC V, p. 429

La censure constitue un premier filtre car elle intervient dans le domaine des opinions qui sont à l'origine des jugements erronés, « c'est donc ce jugement qu'il s'agit de régler »[1392]. Dans une société politique juste, le peuple s'exprime par le vote, débarrassé de ces jugements qui pourraient l'empêcher d'agir. Pour Rousseau, « ce n'est que de l'ordre social établi parmi nous que nous tirons les idées de celui que nous imaginons...nous ne commençons à devenir hommes qu'après avoir été citoyens »[1393]. L'expression publique est donc la première occasion, au sens malebranchiste, d'orienter et de « forcer » les hommes à penser et agir autrement. Le vote exprime tout ce que les individus peuvent exprimer publiquement, le vote silencieux présente certaines caractéristiques du langage articulé comme l'évidence et l'intention su sujet. Ainsi c'est à l'acte politique que revient la fonction de révéler au citoyen la manière dont l'homme peut s'exprimer dans l'espace politique.

Chez Rousseau, l'individu devient lui-même lorsqu'il constitue un élément vital pour le corps social et qu'il apporte sa contribution au dynamisme d'une société exemplaire et égalitaire. Cet engouement pour la société passe aussi bien par le respect de la loi, dont le langage est clair et juste, que par l'intervention généralisée aux rassemblements légitimés par la république. La société génère ses citoyens, « s'ils sont imbus des lois de l'État et des maximes de la volonté générales...ne doutons pas qu'ils n'apprennent ainsi à se chérir mutuellement comme des frères...à substituer des actions d'hommes et de citoyens au stérile et vain babil sophistes, et à devenir un jour les défenseurs et les pères de la patrie dont ils auront été si longtemps les enfants »[1394]. Les lois prennent corps à la condition que les hommes se sentent attachés les uns aux autres. Le discours politique est une invitation au partage des valeurs et doit inciter fortement les citoyens à s'unir selon des modalités régulières et formelles pour créer une véritable institution. Les cérémonies religieuses contemporaines ou antiques forment ainsi le modèle de liaison sensible ou l'institution d'un nœud social[1395]. La cérémonie ou la fête représente alors la quintessence de la réunion politique puisque les individus sont amenés à partager sensiblement le plaisir d'être ensemble. La loi fixe l'objectif d'union, la fête rassemble légitimement sous son commandement. La patrie et les jeux publics destinés aux enfants sont tout aussi intimement liés tant les jeunes enfants ainsi aimés seront bons citoyens. « Qu'elle

1392 *CS*, VI, VII, p. 458
1393 *Manuscrit de Genève*, II, p. 287
1394 *DEP*, p. 261
1395 *Manuscrit de Genève*, II, p. 316

s'occupe d'eux souvent afin qu'ils s'occupent toujours d'elle », et de telle sorte que la citoyenneté se développe à travers des pratiques innocentes[1396]. L'amour si pratique de la nation naît de ce partage régulier et sensible des mêmes valeurs.

Les rassemblements scandent la vie politique et rappellent aux individus les raisons qu'ils ont d'aimer ensemble la loi. Or ce rappel n'est pas une référence immédiate à la loi car ce qui importe est que les citoyens forment par eux-mêmes l'ordre politique ; la fête n'est pas pour Rousseau orgiaque ou destructrice d'un ordre, ou alors de l'ordre politique inique, mais le moteur sensible de l'identification des individus à un tout. La cérémonie ou la fête fait la nation car tous les individus se retrouvent dans ce partage où il n'est question que de plaisir.

Le peuple réuni développe par lui-même son autonomie comme l'enfant éprouve les lois de la nature sans supporter la volonté de l'instituteur. Il n'est pas question pour Rousseau de réduire le peuple à l'enfant mais de signaler que la bonne instruction des hommes passe par l'institution d'une société juste et que cette dernière se régénère sans cesse grâce au plaisir et donc l'avantage que les hommes éprouvent continûment à vivre ensemble. La fête n'est en aucune manière une rupture de l'ordre politique, elle constitue un principe vivifiant de l'union des hommes. C'est pourquoi Rousseau envisage que ces moments privilégiés de retrouvailles soient la manière la plus douce et la plus durable pour conduire les hommes vers leur véritable fin : l'amour de la patrie. Les « plaisirs purs et innocents » devraient rassembler sûrement ceux qui pourraient être ignorés si une minorité d'hommes de science, de l'art ou du pouvoir, s'obstinaient à mettre en scène des histoires trompeuses ou s'il advenait que l'on se méprit sur la nature de la fête. Il convient une dernière fois d'entendre que la fête n'est pas une commande brutale du politique, une hystérie collective[1397] mais le signal de la prise en charge par le peuple de sa propre fin.

1396 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, III, p. 962

1397 S. Wahnich, « Une religion civile des droits de l'homme et du citoyen en 1792 », *Républicanismes et droit naturel, des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, dir. Collectif l'Esprit des Lumières et de la Révolution, Paris, Kimé, 2009, p. 79-82

3.2.3 La mise en lumière progressive des intérêts collectifs

3.2.3.1 Les limites du projet en fait

Or la question est-elle bien posée ? Le peuple est-il en mesure de se prendre en charge et de quel peuple parle-t-on ? Ne s'agit-il pas tout simplement de la grande question du XVIIIe siècle ? La volonté de connaître ne peut être confondue avec la possibilité d'apprendre. Ainsi Diderot distingue quantitativement et qualitativement ceux qui contribuent directement à l'élaboration du savoir : les génies, ceux qui favorisent sa diffusion, les hommes déjà éclairés ou instruits, et enfin les autres[1398]. Les Lumières ne forment pas le projet de répandre la connaissance jusque dans les plus obscures couches sociales mais de rendre possible l'étude hors des institutions anciennes et par trop sectaires. Les génies n'ont besoin de personne pour cela, au mieux on ne peut qu'accélérer le processus de création, alors que le projet d'une encyclopédie est de nature à permettre à ceux qui ont déjà bénéficié d'une éducation de progresser encore, ou selon les compétences d'apporter des éléments de connaissance[1399].

Diderot pense la société comme un tout animé dans lequel chacun doit jouer son rôle en fonction de ses déterminations naturelles. Ainsi la contribution à la science est équitable car on doit servir autant que l'on peut mais elle inégale car chacun ne peut donner que ce dont il est lui-même propriétaire.

Il y a bien un projet des Lumières, celui de la diffusion de la connaissance et on ne peut taire sa fin politique puisque Diderot lui-même cherche à susciter le mouvement au sein du peuple[1400]. Diderot, comme d'autres, préconise un mouvement permanent qui maintient le peuple en état d'éveil et lui permet de s'affirmer comme un corps politique. L'*Encyclopédie* est le projet politique qui doit limiter le despotisme et sans cesse régénérer l'unité du peuple grâce à la veille assurée par les savants. Bien entendu, tous les individus ne participent pas de la même manière mais tous servent selon leur moyen. Le fait de lire devient un acte politique car il représente l'affirmation du citoyen de vouloir en finir avec la soumission à l'idée reçue. La lecture d'articles de l'*Encyclopédie* est une contestation formelle mais réelle de l'autorité, qu'il s'agisse de l'Église ou du pouvoir royal. La participation à l'œuvre encyclopédique est foncièrement politique car elle va à l'encontre de l'institution traditionnelle de la science et de sa transmission. Désormais tout le peuple peut accéder à la science à défaut de l'enrichir. La participation du plus grand

1398 *Encyclopédie*, V, 269 b

1399 « Il y aura toujours à désirer et à s'instruire dans une Encyclopédie », *Encyclopédie*, V, 637 a-b

1400 « [il faut] mettre en fermentation tout un peuple, abréger les siècles de l'ignorance, et porter les connaissances à un point de perfection et avec une rapidité qui surprendront également », *ibid.*, 635 Aa

nombre est la première activité politique qui manifeste au pouvoir que le savoir n'est plus une propriété privée et que les règles du pouvoir elles-mêmes tombent sous les yeux de tous. Cette œuvre collective est démocratique car chacun doit s'y retrouver, elle ne supporte pas l'ordre d'un seul[1401]et ne se concrétise que par la multiplicité des contributions et des réceptions. Le mouvement lui-même, caractérisé par sa rapidité, signale à quel point Diderot imagine sa pertinence et l'appétit sous-jacent qui anime le plus grand nombre. Le savoir acquiert par sa diffusion massive son autonomie et le peuple en retour perçoit son existence en tant que corps qui se détache du principe d'autorité. Les individus les moins concernés seront suffisamment avertis pour reconnaître ce qui leur est utile et ce qui ne mérite pas leur attention prolongée[1402]. La science ainsi partagée devient bien un outil d'acribie politique, un moyen d'opérer soi-même sur la discrimination sans en être l'objet.

L'autonomisation du savoir par le biais de *l'Encyclopédie* crée donc pour Diderot les conditions d'émancipation politique du peuple. Et c'est bien pour cette raison qu'il insiste pour que le pouvoir se réforme, qu'il admette que les temps ont changé ou plus exactement qu'ils ne cessent de changer et qu'il est impératif de suivre le mouvement naturel de la société.

L'Encyclopédie est le type de projet universel qui s'inspire des lois de la nature et donne au plus grand nombre le goût d'observer et de comprendre son environnement afin de lui redonner le désir de reconsidérer sa place dans l'univers. Pour autant le peuple dans son ensemble est-il vraiment concerné par le projet ? A-t-il les moyens de suivre un mouvement si global ? De quel savoir est-il destinataire ? Lequel peut-il assimiler ou plutôt lequel est en mesure de susciter son intérêt ?

Diderot a bien dit contre Helvétius que les hommes ne disposaient pas tous des mêmes facultés et que l'on ne pouvait attendre les mêmes progrès de chacun d'eux[1403]. De même rien n'indique que la volonté des puissants soit sans limite. Au contraire « l'intérêt du puissant passe, l'empire de la vérité dure à jamais »[1404]; la connaissance suit son cours et perdure comme elle est promise à se répandre là où les hommes l'accueillent. Les lois universelles de la nature ont fait des êtres différents, tous singuliers, et cette diversité des dispositions forme la raison de la multitude des comportements comme elle limite les prétentions. Si l'on admet que tous les hommes peuvent apprendre, ils ne seront pas capables des mêmes progrès car ils ne mobiliseront

1401 *Encyclopédie*, 636 a
1402 *Ibid.*, 644A b
1403 *Réfutation d'Helvétius*, 8, p. 885
1404 *Ibid.*, I, 21, p. 915

pas les mêmes passions pour atteindre ce but. En définitive, ils ne seront pas tous intéressés par les mêmes progrès fussent-ils capables de tous les atteindre. La nature dispose aussi bien l'esprit que les sens des individus et chacun ne peut atteindre son meilleur qu'à partir des données qui le caractérisent en propre.

L'égalité des conditions est pour Diderot un leurre et importe peu car ce qui compte est la nécessaire soumission du plus grand nombre au précepte de la vertu[1405]. Que chacun travaille à son amélioration en fonction des moyens dont il dispose, que chacun soit l'artisan de sa propre perfection. Telles pourraient être les maximes de Diderot tant il privilégie la responsabilisation des individus, et dans le même temps, leur appartenance à une même espèce. Tous les individus peuvent agir sur leur propriété mais aucun ne peut le faire exactement comme les autres. En définitive, les hommes ne peuvent que se distinguer superficiellement tant leurs actes relèvent d'une seule et même espèce. Pour Diderot, le progrès de chaque individu dépend autant de ses qualités apparentes que de celles qui se révèlent grâce à l'éducation, ceci dit l'éducation ne révèle que rarement des caractéristiques exceptionnelles. En cela il n'y a pas de progrès indéfini, bien davantage une éducation proportionnée au plus grand nombre à instituer. Sur ce sujet les positions de Diderot sur l'éducation publique ont changé après la *Réfutation d'Helvétius*. Ce qui relevait de l'éducation domestique et pouvait être assimilé à une démarche plus profitable aux individus car cernant très exactement leurs besoins[1406] s'avère finalement insuffisant pour la collectivité[1407].

La première vertu à rendre publique est le travail car il faut pour se rendre à soi-même ou aux autres s'astreindre à des tâches ardues ou répétitives qui, à la longue, forment l'individu et le préparent à ses fonctions au sein de la société[1408]. La formation est ouverte à tous les hommes et programme un recensement systématique des sources de progrès de la société. Entendons ici que la société se perfectionne en préparant les meilleurs dès leur plus jeune âge et en généralisant aussi bien leur détection que leur spécialisation. Il est donc deux formes de progrès, d'une part celui qui est attaché aux individus et pour lequel il importe de distinguer très tôt mais aussi régulièrement les dispositions comme les centres d'intérêt. L'individualisation est le principe éducatif qui permet de suivre au plus près les ressources naturelles de chaque être et donc d'en exploiter tous les bienfaits. Cela signifie également que le principe de distinction ou de repérage favorise la moindre dépense d'énergie ; il n'est pas utile de demander à un individu ce qu'il ne

1405 *Réfutation d'Helvétius*, II, 1, p. 923
1406 *Ibid.*, p. 919
1407 *Plan d'une université*, p. 417
1408 *Pensées sur l'interprétation de la nature*, I, p. 583

pourra jamais produire pour lui comme pour les autres. D'autre part, la société doit identifier ceux qui pourront le mieux remplir les fonctions fondamentales et ainsi garantir sa pérennité. Les talents quels qu'ils soient n'ont pas besoin d'être hiérarchisés a priori ou enfermés dans des ateliers, contrôlés par des corporations et c'est en cela que *l'Encyclopédie* préfigure le modèle social d'une contribution généralisée du plus grand nombre[1409]. Pour Diderot, « il n'y a que les citoyens qui sont pauvres, qui n'ont presque aucune ressource, qui manquent de perspective, qui permettent à leurs enfants de prendre le crayon. Nos plus grands artistes sont sortis des plus basses conditions »[1410]. Les plus pauvres peuvent par leur absence de préjugés ou de connaissances erronées fournir le plus grand nombre de génies, de contributeurs artistiques. Ce qui importe est de ne rien perdre, de préparer la meilleure assise possible à l'institution d'un vrai savoir, disponible et profitable pour le plus grand nombre.

Et puisque tous les talents peuvent émerger de tous côtés, il est peu hasardeux d'estimer que l'université offrira la meilleure réserve de citoyens possible[1411]. Il ne sert à rien de prévoir un seul corpus pour quelques-uns pour découvrir ensuite que beaucoup d'étudiants sortent ignorants, ou que la société se désintéresse de leurs savoirs. Au contraire, Diderot préconise une adaptation des enseignements, à chacun selon ses capacités et au final des talents dans toutes les disciplines[1412]. Diderot insiste plus que d'autres sur la nécessité de former les meilleurs artisans, nous parlerions aujourd'hui d'ingénieurs ou de techniciens, afin que tous les talents s'expriment pour le bien de la société. La perfection du système éducatif ne tient pas à l'augmentation des connaissances ou à la seule distinction des génies mais à la proportionnalité des savoirs et à l'exploitation généralisée des compétences de tous les enfants de la société. Les bons citoyens sont ceux qui ont trouvé la place la plus adaptée à leurs talents, ainsi servent-ils au mieux leur pays. Sans nul doute la vertu pour Diderot est la meilleure place que puisse obtenir un citoyen dans la société et cela n'est véritablement un moment politique que si la société a organisé ses institutions pour rendre ce mouvement quasi naturel c'est-à-dire évident et universel. Il s'agit en fait d'établir un ordre nouveau à partir duquel les hommes seront tous instruits pour réaliser ce qui est le plus utile à la société (arts et métiers) mais qui, s'ils en ont les moyens, pourra les aider à poursuivre leurs études pour enrichir partiellement la science qui les intéresse ; la perfection du système ne tient donc pas à la longueur des études ou à leur parachèvement doctoral mais plus

1409 *Encyclopédie*, V, 647 a
1410 *Salons de 1767*, p. 520-521
1411 *Plan d'une université*, p. 418
1412 *Ibid.*, p. 423

sûrement à l'adéquation entre les dispositions des individus et les besoins de la société. Pour Diderot, l'université est avant tout un plan d'éducation pour toute la population et n'offre de pertinence que parce qu'elle pourrait être en mesure de déceler toutes les ressources disponibles à la société et de trier selon critères définis les éléments les plus adaptés à ses fins[1413]. En d'autres termes l'université selon Diderot est l'outil de discrimination et d'orientation des talents, son excellence réside dans l'optimisation des qualités des individus en fonction des places offertes par la société. Retenons aujourd'hui que cette conception de l'université s'écarte singulièrement du modèle antique de l'étude désintéressée. Diderot sépare les aptitudes individuelles des enseignements ; ainsi ceux qui pourront mobiliser et assimiler leurs connaissances seront de futurs maîtres ou bien de très bons citoyens, alors que ceux qui sauront appliquer les meilleures maximes ou auront été bons élèves seront de bons citoyens sans nécessairement être des génies.

Les bons maîtres devront quant à eux être choisis parmi les meilleurs mais prouver durablement que leur talent traverse les époques et que leurs élèves sont toujours aussi désireux de suivre leurs enseignements. Là encore, Diderot envisage le corps enseignant comme un extrait de la meilleure société, celle de l'excellence et s'il lui réserve un traitement de choix (rémunération, retraite) c'est pour mieux souligner l'exigence de la fonction (recrutement, pertinence de la transmission, vigilance quant au devenir des étudiants)[1414]. Tout le corps est légitimé parce qu'il s'inscrit dans une institution cohérente au service de la société, l'ensemble du cursus vise la préparation du plus grand nombre à l'ensemble des places offertes par la société. Le mérite ou encore le processus de distinction dirige le choix des élèves sans égards à leurs situations sociales initiales. La société exhibe en retour tous les lauréats de son système d'enseignement et les promus, qu'ils soient étudiants ou enseignants, jouissent de la considération de tous. La perfection de l'ensemble tient tout autant à la définition des places qu'à la pertinence du recrutement des meilleurs ; le plus grand nombre connaît sa chance et les meilleurs sont conviés à s'exprimer pour les autres.

Pour autant on peut s'interroger sur la pertinence de ce modèle social d'enseignement tant l'apprentissage connaît de nombreux obstacles et les institutions qui le dispensent semblent peu enclines à se réformer d'elle-même.

1413 *Plan d'une université*, p. 426-427
1414 *Ibid.*, p. 478-479

3.2.3.2 Le devoir de limiter l'expansion des lumières

Rousseau critique bien évidemment cette position, au premier chef parce qu'elle suppute que la connaissance est une condition de la vertu et ensuite parce que la diffusion du savoir ne se décrète pas. Du côté des savants comme des apprentis, il existe bien des réserves mais elles jouent davantage dans le sens de la rétention ou du déni plutôt que dans le sens du partage des connaissances. Depuis ses premières œuvres, Rousseau oppose la vertu et la science, un comportement juste à un savoir inutile. C'est bien le projet des Lumières qui lui paraît vain tant il va à l'encontre de l'unité de la société. La diffusion de la science ne risque en fait que d'exacerber l'amour-propre des hommes et de les dresser les uns contre les autres. L'histoire comme l'époque contemporaine illustrent l'incapacité des hommes à apprendre à vivre ensemble seulement en suivant des idées[1415]. On peut bien convoquer tous les individus devant la même institution, ils ne seront pas pour autant engagés à suivre des préceptes moraux et ils ne changeront pas de comportement en société. « Je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime et je fais le mal »[1416], toutes ces hésitations de l'homme sont celles du citoyen et il faut sans cesse les contrecarrer pour que l'indétermination des hommes ne devienne pas la source du malheur public. Les discours ne sont pas suffisants pour réformer les comportements et malgré leur *bonne volonté* les hommes ne peuvent qu'abandonner leurs belles résolutions, la leçon elle-même n'est pas nouvelle. « Je vois, j'approuve le meilleur, je poursuis le pire » se lamentait Médée, et Ovide signalait déjà cette posture tragique comme inévitable[1417]. C'est pourquoi il convient d'insister sur l'aspect pratique de la conduite des hommes si l'on souhaite réellement changer l'ordre politique. Les cérémonies ou tous les rassemblements qui tendent à faire converger un peuple vers un même respect des mœurs et des lois sont de bons moyens pour faire la bonne politique. Il faut solliciter chez chaque citoyen non son intellect mais son souci du bien-être, son attente profonde de partage. Les moments qui symbolisent l'union sont ceux-là mêmes qui guident les individus vers ce qu'ils ont en commun et qui les dissuadent de constituer un objet « individuel et déterminé ». Les rassemblements proprement populaires sont des œuvres collectives au cours desquelles l'ensemble des citoyens noue ou renoue une relation réciproque. Ces événements privilégiés sont ni plus ni moins le contrat social rejoué mais cette fois-ci sans que l'engagement se fasse sentir. Les individus se montrent prêts à fraterniser car on ne leur demande pas expressément de se promettre quoi que ce soit, mais ils

1415 *Discours sur les sciences et les arts*, 1ère partie, p. 15
1416 *Émile*, IV, p. 583
1417 « Video meliora proboque, deteriora seqor », Ovide, *Les Métamorphoses*, Livre VII, vers 20, trad. D. Robert, Arles, Actes Sud, 2001, p. 265

sont poussés à se réunir par la réalisation de leur bien-être. La symbolique des réunions ou des rituels politiques masque le jeu de l'engagement mutuel qui fait le contrat social mais la rectitude naturelle de ce dernier conduit les hommes à fraterniser pour leur bien[1418]. Nous avons vu toute la difficulté d'instituer une société juste et l'on peut se demander si les cérémonies ou les fêtes sont les conditions pratiques d'un contrat social ou si elles forment le rituel de la société républicaine ?

Quoiqu'il en soit, Rousseau montre ainsi que la politique est l'affaire de tous et que chacun doit suivre ses engagements pour vivre libre. Ce n'est pas le discours de libération tel qu'il est promu par les Lumières qui libère effectivement les individus, mais l'engagement réciproque et répété sous des formes immédiatement perceptibles par le plus grand nombre qui fonde la société juste et libre. Ceci ne signifie pas qu'il faille dénigrer le discours sur la liberté puisque Rousseau souhaite éduquer les individus afin qu'ils aiment ce qu'ils devront, le cas échéant, défendre s'ils veulent encore en jouir. Bien au contraire, il faut que les hommes apprennent à aimer leur bien pour qu'il règne véritablement parmi eux[1419]. Néanmoins ce ne sont pas les discours qui changent les comportements mais bien ces derniers qui permettent de créer un cercle politique vertueux. Les discours ne dépassent le champ de la séduction que lorsque les mœurs ont déjà frayé le chemin vers l'unité politique.

Dans l'hypothèse où les sciences puissent permettre aux hommes de s'améliorer, la chance que les comportements s'en ressentent est faible. Rousseau délie la relation de causalité entre la réforme des idées et celles des comportements. Il ne s'agit pas de répéter que les mœurs sont invariablement mauvaises ou corrompues, il faut souligner à quel point il est difficile de les modifier. Rousseau reprend même le point de vue de ses adversaires pour écarter l'idée que les sciences n'ont aucune qualité heuristique. Or Rousseau admet que les sciences sont perfectibles et que les progrès sont louables et remarquables[1420]. Pourtant les progrès seront toujours insuffisants pour corriger les actes. Pour justifier sa position, Rousseau présente deux arguments, le premier est que les sciences sont des outils qui cherchent leur propre finalité. L'exemple de « la ligne d'à-plomb et du puits » signifie outre l'infinité de la démarche cognitive une inéluctabilité des résultats. Ici seul le centre de la terre peut être atteint. Les sciences visent ce

1418 *CS*, II, IV, p. 373

1419 « L'auteur du contrat social adhère pleinement à l'idée qu'il est nécessaire d'argumenter en faveur de la liberté...il faut montrer qu'elle est désirable, et non pas seulement dire qu'elle est désirée.[...] Pour Rousseau une telle disposition est naturelle à l'homme, qui aime spontanément l'ordre et la justice et non le désordre et l'iniquité », J.-F. Spitz, *La liberté politique : essai de généalogie conceptuelle*, VIII, p. 312-313

1420 *Discours sur les sciences et les arts*, Dernière réponse, p. 78

qu'elles peuvent atteindre, comprenons le produit de leurs moyens et ce dernier n'a rien à voir avec une modification des comportements humains. Les sciences visent la connaissance et d'une certaine manière peu importe le temps et les moyens qui sont nécessaires à leurs découvertes puisqu'elles n'offriront au mieux qu'un degré supplémentaire de connaissances.

Le second argument tient aux mœurs et surtout à leur lente réforme. Plus exactement, Rousseau met en évidence que les sociétés antiques ont connu leur apogée pour ensuite péricliter. Or ce modèle de société fruste mais vertueuse n'a pu se conserver car ses lois sont devenues peu à peu impuissantes à maîtriser le désordre entre les classes sociales ou entre les familles. Les appétits et les plaisirs faciles ont créé les conditions de l'effondrement des dites sociétés et ce n'est pas le recours à l'intelligence de quelques-uns qui a pu ne serait-ce que freiner une décadence imparable. Et là encore, quel que soit le mérite de l'intelligence, elle ne peut aller contre des comportements ; la masse du peuple n'est pas contrôlable par les discours sensés mais par une longue habitude à obéir à des règles pratiques. Ainsi il est inutile d'opposer intelligence et corruption des mœurs car elles n'appartiennent pas à des catégories homogènes. Ce n'est pas une question de quantité, il ne suffit pas d'augmenter les lumières pour enfin soumettre le flot répété de comportements dangereux et espérer ainsi sauver la société de sa ruine.

La thèse de Rousseau n'est en fait pas tant celle d'une critique de la déréliction des mœurs que son impossible direction par l'augmentation générale des connaissances ou même par l'exercice de son monopole par quelques êtres exceptionnels. Il n'y a pas plus de lien entre l'intelligence et les mœurs qu'il n'y a de progrès dans les mœurs. Rousseau achève ainsi de redire qu'il reconnaît un véritable progrès de la connaissance, un champ qui peut s'accroître en droit et pourrait démontrer un jour de nouvelles lois de la nature. Il refuse tout de même que ce progrès soit global et contienne, dans tous les sens du terme, les mœurs du plus grand nombre. Rousseau s'adresse aux « philosophes » en affirmant que limiter le champ des Lumières ne revient pas à faire l'apologie de la barbarie ou de l'obscurantisme. Au contraire, l'intelligence doit montrer toute l'étendue de sa puissance en signalant ses limites et en désignant ce qui ne relève pas de son domaine. Si les sciences ont conquis le monde de la nature en exhibant ses lois et en permettant d'en répéter certaines opérations, elles ne sont pas en mesure de modifier l'organisation politique. Avec Rousseau la politique ne peut plus être confondue avec une science des hommes mais s'impose comme un art ou une perspective historique dont les règles propres requièrent une participation de tous pour que les comportements deviennent véritablement vertueux, c'est-à-dire compatibles avec l'unité de la société.

On ne force les hommes que difficilement dans ce sens, tant ils manifestent le plus régulièrement leur méchanceté. Mais si l'on se place du bon côté de la société, si l'on ajuste la bonne focale, alors on remarquera tous les talents de quelques-uns, de ceux qui émergent de la barbarie et l'on pourra ainsi mieux comprendre ce que l'on peut attendre de comportements réglés pour la société[1421]. Ces modèles d'êtres sociaux, pleinement faits pour la société, peuvent incarner ce qui est utile à la société tout entière. Rousseau identifie ici et maintenant des êtres numériquement exceptionnels mais qui correspondent à la norme que le plus grand nombre entend. En d'autres termes, la vertu politique n'est pas une forme héroïque de l'humanité et donc un projet politique vain ; la vertu prend sa source dans un partage de valeurs plus ou moins bien réalisé. Il faut donc insister non sur le progrès ou l'évidence d'une amélioration de la condition des hommes mais sur la possibilité de changer leurs mœurs grâce et uniquement grâce à l'exemplarité. Ce mouvement des mœurs ne s'entend que sur une longue durée et nous ne pouvons être sûrs qu'il soit mené à bien. Si un programme politique doit être constitué et si la loi institue certainement les mœurs grâce aux meilleurs hommes, il n'est pas nécessaire que la société se moralise.

Le plus grand nombre a appris à corriger ses comportements car ses dirigeants ont estimé qu'il était dans leur intérêt d'être instruit. « Dans les premiers temps du monde les hommes encore grossiers pensaient que pour avoir droit de commander à d'autres il fallait les surpasser en sagesse et se réglant sur cette idée, les princes n'étaient pas seulement les juges de l'équitable et du bon mais aussi du beau et du vrai »[1422]. Comprenons, nous dit Rousseau, que les uns ont suivi passivement et durablement ce que les autres ont un jour décidé. Les deux grands comportements sont bien devenus des lois anthropologiques et désormais il faudrait croire que les uns sont prêts à partager leur pouvoir avec les autres ? Ce serait effectivement une révolution. Or, ce n'est pas ce qu'entend Rousseau. Avant de faire croire à un émiettement du pouvoir, peu probable, il importe que les hommes suivent avec le plus de constance possible les exemples des meilleurs d'entre eux. Ce mimétisme long, pénible, souvent abandonné puis repris, est le seul moyen d'inscrire dans les comportements le souci de s'accomplir avec les autres membres de la société, de répondre aux mêmes valeurs communes. Le plus grand nombre a fort bien saisi qu'il fallait obéir pour vivre et désormais le projet politique le plus juste consiste à lui faire suivre identiquement, donc également, les mêmes lois pour bien vivre. La diffusion du savoir n'est pas une utopie pour Rousseau, elle est bonne en soi mais ne doit pas être prise pour un projet politique. Il est illusoire de penser que le prince souhaite partager son pouvoir et l'on peut sans

1421 *Fragments politiques*, V, 6, p. 504-505
1422 *Ibid.*, V, 7, p. 505

peine qualifier, de ce point de vue, la généralisation de l'instruction de chimère. C'est pourquoi Rousseau critique le projet des Lumières. L'éducation qui mène au bonheur est une démarche individuelle ; l'instruction collective s'en tient pour l'essentiel à une assimilation des commandements de la *Loi*. La vertu politique est le plus grand bien que puissent initier les meilleurs des hommes au sein d'une société qui tend toujours à se décomposer. Que le prince soit éclairé, tant mieux ! Mais alors qu'il laisse la loi s'appliquer à tous, qu'il laisse les hommes vertueux s'exprimer à travers les valeurs les plus remarquables comme le courage et l'honneur. L'instruction publique consiste bien à diffuser les valeurs qui ont été captées par une caste sociale alors que tous les hommes doivent régler leur comportement sur ce qu'ils reconnaissent comme un bien. Faire le bien commun signifie d'après Rousseau laisser la loi s'appliquer afin que le plus grand nombre suive les principes qu'il respecte déjà. Si l'instruction est parachevée, elle inscrira dans les mœurs le courage et l'honneur et les hommes auront à cœur de servir leur pays avant de se servir. La critique de la propriété ou de certains privilèges sociaux repose sur cette inversion des valeurs. Au plus grand nombre la noblesse des sentiments, au plus petit le devoir de montrer l'exemple, voilà un beau programme politique !

A la différence de Diderot qui imagine un progrès rapide des connaissances, Rousseau ne pense l'œuvre politique qu'à travers une longue institution des mœurs. L'un pense la révolution politique en termes de décision éclairée, l'autre en termes de soumission libre généralisée.

Peut-on penser encore le bien public comme un analogue du bonheur ?

3.2.3.3 Le bonheur est-il envisageable ?

L'on pourrait croire pourtant que l'imitation est une modalité de convergence politique superficielle et même la réduire à une simple séduction. Ainsi Helvétius ne se gène pas pour montrer que les mœurs peuvent être modelées et prendre des allures contraires aux attentes profondes des citoyens. Longtemps l'exhibition a exprimé avec simplicité le besoin physique, puis peu à peu la dissimulation a repris le même rôle dans un contexte nouveau[1423]. Le voile désormais venait masquer certains traits, voire différer le véritable rapport entre les protagonistes d'une rencontre. Mais le substitut est double car si l'histoire est porteuse d'un raffinement des mœurs, elle ne peut aller contre la nature du désir puisque cette dissimulation n'est que la mise en scène renouvelée de la nécessaire séduction. De plus, tous les critères sont renouvelés dans le même temps si bien que le mimétisme ou répétition des formes ne fait que redire ce qui fonde les rapports humains.

1423 *De l'Esprit*, II, XV, p. 148-150

Surtout il devient impératif, lorsqu'on vise l'éducation du plus grand nombre, de distinguer ce qui fait l'objet d'un dressage, et qui relève effectivement des mœurs, de ce qui est naturel et ne peut être contrarié. Helvétius est fort proche de Rousseau quand il identifie une scission importante entre nature et histoire mais laisse rapidement de côté celle-ci au profit de celle-là pour la raison suivante que l'une est hypothétiquement transformable alors que l'autre ne cesse de se transformer. L'éducation et la politique sont liées au sens où elles forment des citoyens, c'est-à-dire des êtres faits pour vivre en société. Elles libèrent ensemble le peuple attaché à de fausses représentations pour suivre ses penchants socialement acceptables. Le bonheur est un bien social car les mœurs expriment la nature profondément sociable des hommes. Mais il faut ajouter immédiatement que la nature ne s'exprime pas d'elle-même et les mœurs par leur variété indiquent à quel point la politique comme l'éducation façonnent et conditionnent la compréhension que les hommes ont de leur bonheur. C'est pourquoi Helvétius préconise que le peuple soit informé et conduit par des règles morales. Le commencement de la réforme des mœurs est le verbe ou si l'on préfère la maxime qui tient lieu de loi fondamentale car « si toute vérité morale n'est qu'un moyen d'accroître ou d'assurer le bonheur du plus grand nombre, et si l'objet de tout gouvernement est la félicité publique, point de vérité morale dont la publication ne soit désirable »[1424]. Si l'existence de comportements naturels ne peut être niée, il faut pour caractériser les mœurs les plus conformes à l'ordre attendu de la société, les réformer. Pour conduire ce changement, le mot d'ordre est une maxime morale. Elle est aisément compréhensible par le grand nombre et ce, durablement. Les mots sont révélateurs et incitateurs, ils participent de la réforme longue et profonde des comportements. S'ils viennent dans un premier temps informer les actes individuels sur leur portée, ils disséminent les valeurs morales dans toute la société, à travers les générations qui se succèdent. Là encore la politique ne peut faire l'impasse sur la durée pour mesurer son efficacité mais au moins le bonheur n'est pas repoussé dans une autre existence, il redevient une échéance humaine. Ceux qui seront les plus vertueux, qui serviront le mieux les valeurs de la société, tireront les bénéfices de cette disposition, ceux qui tarderont à se convertir attendront autant la considération de leurs concitoyens. La peine, qu'il s'agisse du remords ou de la honte, viendra très tôt stigmatiser les égoïstes. N'oublions pas que Helvétius attribue à l'éducation un rôle préventif donc informatif. Il s'agit que tous les hommes soient prévenus de ce que l'on attend d'eux et des bienfaits qu'ils pourront obtenir de la société bonne. Si « l'expérience nous apprend, que toute action qui ne nous expose, ni aux peines légales, ni à celle du déshonneur, est en général une action toujours

1424 *De l'Homme*, IX, VII, p. 778

exécutée sans remords », la morale nous permet d'identifier ce qui n'est pas supportable, la justice étant chargée de sanctionner l'acte déviant afin de conserver tout le pouvoir coercitif du remords[1425]. L'éducation représente le moyen le plus adapté pour faire comprendre aux hommes la nécessité du respect des autres ; la justice doit d'abord être réalisée dans les cœurs avant de faire l'objet des décisions judiciaires. Pour Helvétius, « tout l'art du législateur consiste donc à forcer les hommes par le sentiment de l'amour d'eux-mêmes, d'être toujours justes les uns envers les autres » ; les préceptes éducatifs ou les lois sont bien les mêmes outils qui doivent forcer le plus grand nombre à vivre heureusement[1426].

Le caractère durable de la loi constitue son pouvoir directif et heuristique, en bref sa légitimité. La loi s'applique à changer les comportements des hommes pour réussir l'unité de la société. Elle normalise les rapports humains en les contraignant au respect et ceux qui s'y soumettent conservent leur liberté d'exister. La loi est l'application du principe de nécessité à l'association des hommes mais encore faut-il qu'il n'y ait pas perversion de sa fin. Plus qu'un retour à la nature, Rousseau met en scène une nouvelle histoire de la nécessité ; les hommes ont intérêt à aimer la loi pour retrouver leur propre unité. Il est inutile de pleurer l'unité passée pour continuer à subir le malheur actuel du plus grand nombre. Au contraire la société politique doit s'inspirer de l'unité entre l'homme sauvage et son environnement naturel pour que l'homme civil retrouve ce qui lui fait défaut et Rousseau de rappeler cette maxime aussi morale que politique : « rendez l'homme un vous le rendrez heureux autant qu'il peut l'être »[1427]. Le bonheur est un tout durable qui est inaperçu par l'homme mais vécu comme un accomplissement. L'unité de l'homme s'affirme par une liaison avec tous les éléments qui l'entourent et contribuent à faire de l'homme non un objet séparé de son milieu mais un élément parmi d'autres du tout. Cette interaction continue avec l'environnement explique comment les hommes peuvent se retrouver et s'estimer dans un environnement qui, lui, peut changer d'état. Lorsque Rousseau requiert que l'homme récupère son bien, il plaide pour la libération d'un être aujourd'hui séparé de ce qui donne un sens à sa vie. Les peines dont souffre l'homme civil sont l'écartèlement moral et la disgrâce politique. Pour que la politique puisse à nouveau faire l'unité de tous il faut qu'elle apporte une réparation à chacun. C'est à partir de cette idée d'unité de l'homme que Rousseau peut amener une autre conception de la politique. Il existe plusieurs possibilités pour que le bonheur redevienne un bien pour les hommes mais il existe nécessairement un modèle politique

1425 *De l'Homme*, II, VII, p. 174
1426 *De l'Esprit*, II, XXIV, p. 216-217
1427 *Fragments politiques*, VI, 3, p. 510

pour que tous les hommes retrouvent leur unité : la république. Il revient au législateur de faire aimer à tous les citoyens le bonheur de constituer ensemble un tout aussi protecteur que libérateur. Il faut un système politique qui prenne soin de chacun de ses membres pour que ceux-ci aiment en retour leur société. Si chacun a sa place et bénéficie de l'estime des autres, il saura comment agir pour que l'ordre règne, c'est-à-dire qu'il saura également respecter ce qui fait l'unité des autres citoyens. D'après Rousseau, le bonheur individuel est insondable, mais il trouve sa traduction dans l'ordre politique. Ainsi une société égalitaire est un ensemble qui offre à ses membres sécurité et estime de soi. Ceux-là s'offriront plus facilement pour sa défense et manifesteront leur attachement à la permanence de l'État. Ils diront également qu'ils souhaitent que perdure leur propre situation et que le bonheur public est pour eux ce qu'ils ressentent comme un bien personnel, un privilège.

Précisons ici que le sentiment des citoyens n'est pas le critère unique de la « prospérité de l'État » car ce dernier varie souvent mais il permet de mieux comprendre comment les citoyens vivent leur citoyenneté. « Il n'y a aucun gouvernement qui puisse forcer les citoyens de vivre heureux, le meilleur est celui qui les met en état de l'être s'ils sont raisonnables »[1428]. La société doit être une mais les citoyens doivent aussi participer volontairement à l'unité de leur société politique.

Rousseau insiste sur l'unité et l'autonomie de la société pour montrer toute sa force et sa réalité. Or cette unité est le critère le plus constant de bonheur qu'il s'agisse de tous les citoyens réunis ou de ceux qui seraient amenés à s'exprimer. Par cette autosuffisance, le corps politique montre toute la nécessité qu'il a de perdurer dans le temps et montre aux individus que la sécurité est préférable aux alliances de circonstances. La république représente pour Rousseau le signe le plus probant du bonheur social car elle réunit tous les vrais biens que recherche l'humanité : sécurité, liberté, prospérité et ce faisant sans considération pour les biens transitoires. Ainsi ce qui aveugle les individus peut avantageusement disparaître dans une enquête sur le bonheur véritable ; la république rétablit les droits au bonheur de l'ensemble des citoyens.

Si la république promet tant, sera-t-elle en mesure de tenir, de s'instituer d'elle-même ? Répondant à sa manière à cette question et s'adressant aussi bien à Helvétius qu'à Rousseau, Diderot prévient que la politique se joue justement ici et maintenant ; la république est un beau système qui n'a guère de rapport avec les mœurs et les institutions du temps présent. Et c'est pourquoi il appelle toute l'attention des philosophes sur l'actualité. Lorsque les meilleurs

1428 *Fragments politiques*, VI, 8, p. 513

parviennent « aux premières places de l'État », alors il n'est plus seulement l'heure de rappeler les époques révolues ou espérer qu'adviennent les temps nouveaux, il est urgent de suivre les réformes qui doivent faire disparaître les malheurs du plus grand nombre[1429]. Bien entendu, il est crucial que ces grands serviteurs de l'État disposent du temps suffisant pour appliquer leurs idées, voire corriger leur suite, mais il est surtout primordial de scruter ce que nous apprend l'expérience. En cela la politique suit des lois qui ne diffèrent pas de celles de la nature. L'efficacité des décisions humaines ainsi que tous les efforts menés en ce sens est conditionnée par un contexte. Le bonheur et le malheur des hommes se succèdent en fonction d'éléments économiques, politiques, proprement naturels si bien qu'ils finissent par toucher à leur fin. Le cycle du malheur se clôt sur l'ouverture du cycle du bonheur et inversement, dès lors l'art politique consiste à accompagner ces variations. Diderot ne dépeint pas une politique vaine mais identifie une limite à l'action des hommes sur leur propre histoire. Néanmoins la responsabilité demeure, il incombe au politique d'agir à propos c'est-à-dire d'utiliser tous les moyens qui sont à sa portée pour modifier l'ordre social afin qu'il tende vers la justice. Le politique n'est pas dupe de ses actions et il sait que ses choix sont orientés par de multiples intérêts, la politique la plus malheureuse est celle qui s'éloigne de la justice naturelle, celle qui ne prend en compte que les intérêts les plus immédiats. Cette politique est marquée par son insuffisance lorsque les dirigeants sont imbus de leur propre morgue. Cette politique qui ne sait traduire les attentes du plus grand nombre sème le malheur plutôt qu'elle ne corrige les imperfections naturelles. Mais si des hommes prêts à gouverner mettent à profit leur science de l'économie, alors le cycle du bonheur pourra advenir plus tôt ou sera magnifié par ces génies.

Le goût que manifeste Diderot pour les économistes tient à la représentation qu'il se fait de la nature. Puisque ses lois déterminent tous les phénomènes, les hommes qui savent repérer des régularités à travers la profusion des informations, et surtout les aléas des échanges, peuvent en déduire avec bonheur les constantes qui sont le propre de la nature. Diderot ne dissocie pas l'art et la science lorsqu'il s'agit de décrire le talent de ceux qui interviennent en des domaines aussi complexes[1430]. L'art ou la science politique est l'habileté rare de repérer les grandes lois de la nature et d'en tirer profit pour tous les membres de la société. Il ne s'agit pas d'appauvrir les uns pour distribuer aux autres car très rapidement les dispositions des uns et des autres reconstitueraient l'ordre naturel. Le dirigeant politique doit savoir tirer parti de toutes les ressources de la nature pour répondre aux différentes attentes du peuple. Ainsi de l'habileté du politique, de sa capacité à saisir les bons moyens d'exploitation du donné comme à apprécier

1429 *Réfutation d'Helvétius*, p. 777
1430 *Ibid.*, p. 779

avec justesse les vrais besoins de la population, dépend le bonheur du plus grand nombre. Il est inutile d'égaliser les biens alors que les besoins sont inégaux. Au contraire, le bon politique répond adéquatement aux attentes de chaque partie du peuple. Ainsi l'unité ne se fait pas contre la nature mais en respectant ce qu'elle a donné ; le bonheur des hommes ne peut se faire sans tenir compte de ce qui est déterminé par les lois de la nature. La bonne politique sait reconnaître les sources du bonheur et le concrétise lorsqu'elle sait distribuer ce qui revient à chacun. La politique pour mieux suivre les cycles de la nature doit en profiter, ce qui signifie qu'elle doit exploiter les phénomènes dans leur diversité car ceux-ci correspondent à des lois et dans le même temps parce qu'ils signalent les besoins de certains hommes. L'économie est pour Diderot le prolongement naturel de la politique et représente une spécialité adaptée à la recherche juste de la subsistance et du bien-être des hommes.

C'est le développement même des activités humaines qui a rendu nécessaire le raffinement des sciences élaborées par l'homme mais la vérité de ces nouveaux savoirs ne peut trouver sa source que dans la beauté des lois de la nature.

Chaque milieu produit ses besoins et nécessite des moyens pour y répondre. La diversité des milieux et des contextes politiques conditionne les formes du bonheur. Ainsi le modèle républicain est certainement une forme d'équilibre entre nature et société mais il représente bien davantage une forme historique de ce rapport, il existe d'autres accords possibles entre les ressources naturelles et les besoins du peuple. La politique est l'art de la recherche de cette correspondance. Et le XVIIIe siècle est le moment historique privilégié d'une comparaison entre divers milieux, divers régimes politiques et divers rapports qu'entretiennent les hommes avec leur environnement. Les modèles politiques hérités du monde antique ne sont qu'une des sources possibles pour réfléchir sur les attentes des hommes, de nouveaux mondes ou plus exactement des cultures nouvellement découvertes offrent également d'heureuses perspectives pour ceux qui veulent le bien de tous les hommes.

3.3 La frontière entre l'intérêt général et l'intérêt de l'État se déplace

3.3.1 L'État, les terres nouvelles, l'outre-mer

3.3.1.1 Civilisation, voyage, monde nouveau

Diderot n'est bien évidemment pas le seul qui se soit intéressé à des cultures extra européennes, et il entretient avec les exemples des sauvages un rapport complexe. « Donc l'état sauvage est préférable à l'état policé ? Je le nie ; il ne suffit pas de m'avoir démontré qu'il y a plus de crimes, il faudrait encore me démontrer qu'il y a moins de bonheur »[1431]. Depuis Montaigne la réflexion politique s'accompagne d'exemples tour à tour repoussants ou attirants de mode de vie, de rites ou d'organisations politiques exotiques. Les récits de voyageurs ont nourri un appétit de comparaison et au XVIIIe siècle toute la réflexion sur la « civilisation » passe par l'examen des mérites de la vie politique selon les règles de la nature ou au contraire par l'apologie des régimes européens les plus *avancés*. La figure du bon sauvage s'élabore davantage comme une chimère antisociale que sous la forme d'un modèle à suivre ou d'un mode de vie à retrouver. Depuis La Hontan jusqu'à Rousseau, le bon sauvage permet de prendre de la distance avec l'évidence des manières ou des rapports sociaux qui dirigent la société française de l'époque.

L'évidence des comparaison n'est pas de mise, « ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être jamais existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent »[1432]. Dans le dernier cas, l'homme naturel n'a pas besoin d'offrir une vérité historique ou un ensemble de caractères réels, il demeure un outil conceptuel utile pour analyser les limites de la société civilisée. Ainsi, Rousseau exhibe au travers de son portrait peu amène de l'homme policé des éléments de nature à modifier ses mœurs afin de retrouver des rituels qui favorisent l'entente entre les hommes. A cet égard, les conventions de ce type sont comme des procédures qui innocentent graduellement l'homme policé en le rapprochant de ses concitoyens. Bien entendu, tout cela est factice mais comment pourrait-il en être autrement puisque la société moderne s'est entièrement bâtie sur les ruines de la socialisation naturelle ? Là encore il s'agit de succédanés ; ils ont pour eux une prise de conscience de la nécessaire entente qui doit régner dans un groupe

1431 *Réfutation d'Helvétius*, p. 786
1432 *DOI*, préface, p. 123

humain[1433]. L'homme civilisé ne peut se contenter de se distinguer sans cesse par le moyen toujours renouvelé de l'imitation, il doit se déposséder de cet insupportable aveu d'appétit mimétique en refusant de vouloir acquérir toujours plus que son voisin. La critique de la propriété et l'image du sauvage qui jouit par ses propres moyens vont de pair chez Rousseau. La civilisation, si elle doit perdurer dans l'artifice, doit poursuivre le raffinement jusqu'à ce que les hommes trouvent d'abord leur plaisir dans le partage plutôt que dans la rétention, dans l'activité plutôt que dans l'épuisement, dans le service de l'être que dans le culte de l'avoir ou encore dans l'obéissance aux lois plutôt que dans la soumission aux principes économiques.
S'il devait constituer un modèle, l'homme de la nature devrait inspirer l'homme policé afin que ce dernier se régénère et que la société devienne le lieu à partir duquel tous les hommes acquièrent la considération due à leur rang, soit la reconnaissance de valeurs proprement humaines. Le contrat social représente l'artifice le plus brillant que puisse adopter l'humanité et qui lui confère cette autonomie perdue par les individus. Ceux-ci retrouvent leur force et leur bien-être grâce à la réciprocité des droits qu'ils se sont accordés. L'image de l'homme naturel séduit car elle rappelle à quel point les manières étouffent le plus grand nombre sans qu'il lui soit possible de jouir des avantages d'une caste de privilégiés. Et même cette partie de la société éprouve des difficultés à conserver ses rites et la confiance dans un régime politique usé. En conséquence, l'homme naturel n'est pas tant une figure passée qu'une illustration de la vie nouvelle qui pourrait s'offrir à des peuples dont la civilisation a peut-être vieilli précocement.

Les anciens, les nouveaux peuples nous montrent que la solidarité entre les hommes est indépassable et que le devoir social est de faire ce qui « convient à la société ». Les diverses sociétés ont élaboré des lois qui si elles paraissent barbares (polygamie) ou identiques aux nôtres correspondent avant tout à leur milieu. L'histoire des mœurs et des lois de ces contrées est le produit de circonstances ; si chaque formule est singulière le processus, lui, est universel. Ce qui est au premier chef exotique ou étranger se révèle familier dès que l'on se penche sur les causes réelles d'un interdit ou d'une permission. Ainsi la polygamie au Kamtchatka, qui n'est pas une œuvre de luxure ou une dissolution des mœurs, est le résultat d'une décision politique. Ces mœurs sont encouragées voire suscitées afin de maintenir la population sur un espace naturel qui tend à s'appauvrir. L'exemple retenu déroge à la distribution pays chaud/polygamie-pays, froid/monogamie et permet surtout de comprendre que les mœurs doivent être dirigées pour que le peuple puisse jouir de toutes les ressources et qu'il pâtisse le moins possible des contraintes

1433 *Préface de Narcisse*, OC IV, p. 115

naturelles[1434]. La forme des interdits comme les pratiques peuvent choquer ou surprendre les hommes qui n'ont pas contracté les mêmes habitudes mais s'ils font l'effort d'étudier à quoi correspondent le juste et l'injuste, ils trouveront des éléments communs avec les législations qui leur sont familières. Pour Diderot, les exemples pris dans les autres cultures ne peuvent que nous conforter dans nos choix s'agissant du but de toute société humaine, c'est-à-dire favoriser « la prospérité du corps politique ». Nous avons vu que son approche diverge de celle de Rousseau lors même que tous deux semblent parler du même sujet.

Les mœurs parfaites n'existent pas mais si un grand législateur se mettait en tête ou s'était mis en tête de façonner son peuple selon les meilleurs principes, alors il eut fallu faire correspondre non seulement les éléments naturels avec les lois civiles mais aussi avec les prescriptions religieuses. Cette conformité entre les trois codes serait la seule possible pour garantir aux hommes le bonheur ici-bas, « tant que ces trois sortes de législations seront contradictoires entre elles, il est impossible qu'on soit vertueux »[1435]. Le déchirement entre des obligations contraires forme la source du malheur de ceux qui seraient prêts à suivre des ordres clairs. La contradiction elle-même offre un espace de dissolution des mœurs et de la société puisque les hommes, ne pouvant se prémunir d'une sanction, auront tôt fait de passer à l'acte outrageant, à l'instar de celui qui ne craint plus son Dieu[1436]. La force du corps politique tient à la liaison de ses membres, le ciment à la cohérence des règles qui président à sa constitution et à son devenir. Ainsi les cultures étrangères ne sont point étranges, elles sont tout à fait comparables aux sociétés européennes car elles tendent à durer alors que bien des occasions se produisent et menacent de les détruire. L'unité des trois codes a peut-être existé, les sauvages ont dû jouir d'une paix remarquable et d'une sérénité qui ne l'était pas moins mais cette hypothèse reste faible tant les circonstances sont cruelles. Cela ne signifie pas pour autant que l'institution des mœurs doit être abandonnée, il faut au contraire l'appliquer. Toutefois, la rigueur des lois devra faire l'objet d'une attention scrupuleuse et constante afin que l'ordre ne soit pas pris en défaut. La prospérité d'une société se paie au prix d'une grande rigueur morale et d'un corpus légal cohérent. Il ne convient pas d'être dur avec le peuple mais intransigeant avec les lois. Une société juste est celle qui prévient et sanctionne le cas échéant l'individu qui ne sait comment agir, elle ne peut être confondue avec une organisation qui ne fait que punir, qu'il s'agisse du prince ou de prêtres -la nature ne

1434 Diderot, *Histoire des deux Indes*, II, p. 631
1435 *Ibid.*, p. 632
1436 *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de* ***, OC I, p. 931

s'enquiert de rien et suit son cours-. Diderot comme d'autres a parfaitement vu que la société unie et parfaite n'a pas existé mais il conserve cette idée pour mieux critiquer les efforts insuffisants des législateurs comme les lacunes des propositions adverses.

Les sauvages, appelés également les *naturels*, représentent un nouveau monde pour des sociétés qui sont devenues parfois étrangères à elles-mêmes. Rousseau mais également Diderot ont relevé que l'Europe avait oublié les rapports les plus simples et pourtant les plus nécessaires que doivent entretenir les hommes pour leur bonheur. Les sauvages sont plus qu'un argument de théâtre ; l'exotisme devient le meilleur moyen de mettre en évidence ce que commande le monde aux hommes, la nature aux sociétés. « La vie sauvage est si simple, et nos sociétés sont des machines si compliquées ! L'Otaïtien touche à l'origine du monde, et l'Européen touche a sa vieillesse...Il n'entend rien à nos usages, à nos lois, ou il n'y voit que des entraves déguisées sous cent formes diverses, entraves qui ne peuvent qu'exciter l'indignation et le mépris d'un être en qui le sentiment de la liberté est le plus profond des sentiments »[1437]. Les principes de la nature sont à rappeler pour mieux comprendre à quel point les hommes se sont civilisés et ce qui désormais règle leurs relations pour Rousseau, alors qu'il faut impérativement se ressouvenir des lois de la nature pour que les codes civil et religieux apportent la cohérence nécessaire à la société moderne selon Diderot.

Se ressouvenir ou écouter le récit ou encore suivre le jugement du vieillard, du chef de tribu, est un seul et même dispositif qui vise à restituer une parole archaïque et juste. Les préceptes de la bonne conduite sont dégagés d'un fatras de vaines considérations sociales, historiques et religieuses. L'indistinction des rites et autres manières représente le plus sûr moyen de se méprendre sur une autre civilisation comme elle signale l'ignorance dans laquelle se trouve l'observateur des lois de la nature ; et Diderot d'interpeller celui qui ne sait regarder ce qu'il voit : « tu les mépriseras tous les trois [grand ouvrier, magistrat, prêtre], et tu ne seras ni homme, ni citoyen, ni pieux ; que tu ne seras rien ; que tu seras mal avec toute sorte d'autorité »[1438]. L'éloignement des vrais principes de la nature entrepris par les sociétés modernes ne peut que signaler la corruption de leur unité. L'irrespect ou à tout le moins l'oubli des vrais principes conduit inexorablement à la division de soi-même et à la dissolution de la société. Les individus ne sont plus eux-mêmes et perdent toute chance de rencontrer d'autres individus ; les semblables n'ont plus d'existence puisque les individus eux-mêmes ont perdu toute consistance. Les hommes pour Diderot ont perdu ce qui en faisait des individus particuliers en niant leur appartenance à

1437 *Supplément au voyage de Bougainville*, I, p. 546
1438 *Ibid.*, p. 556

l'espèce naturelle. Les institutions qu'ils ont créées depuis pour justifier cet éloignement des vrais principes sont sans fondements car elles ne reposent que sur l'oubli du règne de la nature. Elles ont perdu leur raison d'être et sont désormais la source des malheurs des hommes. La population qui est un signe au XVIIIe siècle de vitalité de la société devient ainsi le moyen approprié pour montrer que la société conforme à la nature croît et se renouvelle sans cesse. Les enfants sont sacrés, les adolescents entourés d'égards et de rituels pour les préparer à la rencontre amoureuse et sexuelle, les vieillards ont une part garantie des biens de la famille. Diderot critique toutes les contraintes de la société civile de son temps avec les outils conceptuels les plus acceptés.

En effet, « Otaïti » est présentée comme une société qui encourage les hommes et les femmes à se multiplier tout en maîtrisant les ressources. La procréation est comme son nom l'indique un bienfait car elle renouvelle ce qui existe déjà et supprime par son action la corruption du temps. Les vieillards conservent une part du capital car leur appétit est moindre que celui des jeunes et surtout parce qu'ils représentent la mémoire et la science de la communauté, ils forment le lien avec les anciens, éloignent la mort de la meilleure manière qui soit ; « c'est un moyen sûr d'encourager la population et d'intéresser au respect de la vieillesse et à la conservation des enfants »[1439]. La population est traitée comme un problème économique avec une ressource précieuse qui est le capital, c'est bien entendu le nombre d'individus mais également l'intérêt qui est le facteur de multiplication de la population. Les deux modalités principales de la prospérité tiennent à la conservation des vieillards ou si l'on préfère à la stabilisation quantifiée des ressources nécessaires à la survie et à la fécondité des femmes. Les valeurs de la société saine sont celles qui s'accordent avec les lois les plus élémentaires de l'existence. Cette société est active car ses institutions garantissent en tous points sa pérennité et il ne faut donc pas y opposer des interdits insupportables.

« Il n'est donc que trop clair que ces prohibitions, que ce privilège exclusif, qui empêcheraient les colonies de parvenir à leur maximum de culture, de richesses et de population possible, et qui les tiendraient dans un état de médiocrité, pour ne pas dire d'indigence relativement à ce qu'elles peuvent devenir, bien loin de procurer l'extension du commerce de la métropole s'opposeraient à cette extension... »[1440]. Tout comme Quesnay, mais en insistant moins sur les attributs de la souveraineté, soit la propriété de la métropole et des colonies, Diderot estime que la société naturelle ultramarine génère plus que toute autre sa propre richesse et utilise pour ce faire toutes les qualités de sa population.

1439 *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 558
1440 Quesnay, *Remarques sur l'opinion de l'auteur de l'Esprit des lois concernant les colonies*, op. cit., p. 872

Ainsi le dynamisme des femmes est leur contribution essentielle à la vitalité du tout et elles sont encouragées à procréer. Les valeurs du mariage, de l'exclusivité amoureuse ou même de la propriété des enfants ont un sens différent de ce qui se pratique en Europe. La perspective anthropologique complexe de Diderot ne se prive ni de la critique de sa société ni de la réussite de la société des sauvages : « un enfant étant par lui-même un objet d'intérêt et de richesse, tu conçois que parmi nous, les libertines sont rares et les jeunes garçons s'en éloignent »[1441]. Or c'est justement l'approche économique qui permet à Diderot de montrer que les valeurs morales qui ont cours en Europe ont perdu leur justification puisque la société est outre-mer florissante et que les mœurs demeurent dirigées. Il est donc possible mais surtout nécessaire de se défaire de représentations fausses pour régénérer la société, lui redonner une nouvelle jeunesse. Ce sont les principes naturels qui fondent la morale non l'inverse et pour Diderot le modèle est à observer ailleurs qu'en Europe mais avec des outils que les sociétés modernes ont forgé.

3.3.1.2 Nouveaux peuples, nouveaux sujets

La « nouvelle Cythère », outre le fait qu'elle relève également d'un modèle pastoral antique, devient au XVIIIe siècle un point de vue critique de la société européenne. Bien entendu, Bougainville, Commerson et les autres voyageurs ont répandu ou contribué à définir l'image d'une société idyllique outre-mer mais Bougainville ou ses commentateurs comme Diderot ont également saisi en quoi leur analyse était imparfaite[1442]. Pour autant ils étaient hommes de leur temps, ils ont bel et bien considéré que cette île et ses habitants avaient formé une société vertueuse. Car les mœurs d'Otaïti sont dirigées de manière à permettre la plus grande circulation possible des richesses afin que tous les membres puissent jouir des bienfaits de la nature. Or, ce que les physiocrates avaient identifié comme objets d'échanges, de biens voués à la circulation (argent, produits de l'agriculture, artisanat) étaient déclassés au profit de l'échange des personnes elles-mêmes.

« Il s'est établi parmi nous une circulation d'hommes, de femmes, d'enfants, ou de bras de tout âge et de toute fonction qui est bien d'une autre importance que celle de vos denrées qui n'en sont que le produit », [1443]. Diderot justifie la vertu de la société par sa capacité à exploiter toutes les ressources de la nature et la première d'entre elles, sa population. La première richesse est humaine et la première connaissance pratique qu'il faut en tirer est qu'elle ne peut se conserver sans faire l'objet d'un mouvement, la société vit grâce aux échanges humains. Pour Diderot, les

1441 *Suppléments au voyage de Bougainville*, p. 563
1442 Bougainville, *Voyage autour du monde*, Préface de Proust, Paris, Gallimard, Folio classique, 2006, p. 17
1443 *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 564

mœurs d'un peuple forme une réponse à l'exigence vitale des lois de la nature. L'intelligence des hommes se révèle dans leurs manières d'exploiter ce qu'offre la nature et les mœurs d'Otaïti perfectionnent en quelque sorte, comme il le dit lui-même, ce mouvement. Diderot applique ici un principe de maximisation ou de rendement physique au domaine moral. Plus les échanges entre personnes sont libres, plus on augmente les chances de pérennité de la société. Chacun trouve sa place dans le tout car celui-ci autorise le maximum de permutations possibles. L'interdit est limité à ce qui met en danger la circulation des biens. Alors que Bougainville relève que le deuil est marqué par le port d'une coiffure spécifique et d'un voile, que ces atours sont parfois détournés de leur objet premier et favorisent des moments privilégiés de séduction[1444], Diderot transforme le propos en identifiant ces attributs comme une limite à la fécondité et au dynamisme de la société tahitienne[1445]. En dépit de ces détails finalement dérisoires, l'île présente à ses visiteurs une occasion véritable de mettre au jour la règle la plus stable en matière politique et morale. Là-bas comme ici, ce qui importe se résume à peu de choses, il faut que soient réunis le bien général et l'utilité particulière.

Or, et d'un point de point de vue anthropologique, l'union est remarquable, Diderot assure que l'unité de la société tient à sa prospérité, soit la vigueur des échanges menés entre les hommes ; l'interdit sexuel ne représente pas une limite positive mais empêche la société d'être ce qu'elle doit être, et encore cette limite n'est que temporaire car la vitalité reprendra tôt ou tard ses droits. En définitive, l'unité politique tient à la liberté des mœurs, à l'accord entre les désirs des individus et la détermination de l'espèce. La société civile enregistre cet accord et veille à ne pas le corrompre, au pire elle encadre des tendances et rappelle aux individus les règles à suivre en les sanctionnant par le blâme ou l'exil. Diderot appelle intérêt cette qualité présente qui guide les actions humaines et qui supplée réellement à la vertu invoquée mais non pratiquée par les étrangers. Il inverse ici les valeurs supposées de l'intérêt et de la vertu, l'un devient sous les cieux tropicaux l'union des hommes qui partagent une même condition, l'autre une pseudo valeur qui n'a d'autre but que de masquer la cupidité des hommes. Quels que soient les moyens déployés pour contraindre leurs actes, les hommes suivront leurs penchants et seront même enclins à forcer leur nature pour parvenir à leurs fins. Il est inutile, au sens de dangereux, pour la société de multiplier les sanctions voire de les raffiner à l'aide d'un code moral car l'effet sera diamétralement opposé à celui qui est recherché. Diderot stigmatise la société de son temps en lui reprochant de rendre les hommes moins humains en les forçant à suivre des règles morales détachées de leurs possibilités naturelles.

1444 Bougainville, Seconde partie, III, *op. cit.*, p. 268
1445 Diderot, *op. cit*., p. 564

Contre Rousseau, il estime qu'il faut rompre avec les interdits tant ils forcent les hommes à devenir « féroces » et se montrent incapables de les « dénaturer »[1446]. La vertu au sens où elle est entendue est un danger pour l'unité politique et un non-sens physique, elle porte en elle la dissolution de l'ordre parmi les hommes. S'il y a une unité à retrouver en l'homme, c'est son union avec la nature et c'est par cette voie exclusive qu'il retrouvera des semblables. Le modèle d'Otaïti est celui d'une communauté qui s'est développée à l'abri d'autres civilisations et Diderot semble se servir de cette île comme Rousseau de Genève. Comment expliquer que l'expérience de l'outre-mer ait eu plus de succès que la république suisse ?

L'explication est dans le texte de Diderot lorsqu'il fait dire à un des interlocuteurs du dialogue que « ce sont les souverains qui ont tout rapporté à leur intérêt et à leur sécurité ». Entendons ici que l'expérience des voyageurs a été utilisée par le pouvoir politique afin de justifier des dépenses importantes liées à l'armement de la flotte royale, plus que jamais l'opinion publique devait être flattée[1447]. Mais la manipulation n'est pas une prérogative européenne. Il faut relire ce que dit Orou de l'habileté de son peuple pour comprendre que les échanges entre nations ou entre peuples sont toujours marqués par l'intérêt. Les Européens sont certains d'agir comme il le faut lorsqu'ils débarquent sur de nouvelles terres, ces dernières deviennent ipso facto possessions d'une couronne quelle que soit la nation concernée[1448]. Pourtant ce sont les *naturels* qui font payer le tribut le plus important aux étrangers et cela non en nombre de vies concédées mais en nombre de vies acquises. Orou insiste toujours sur le critère ultime de l'unité de sa société ; la population doit croître pour se manifester à elle-même son accord avec la nature et donc sa bonne santé. Or les étrangers ont été bien accueillis non parce qu'ils s'imposaient par leur propre puissance mais parce qu'ils apportaient avec eux des biens inestimables. D'après Diderot, Bougainville est naïf s'il croit que les autochtones se sont contentés de broutilles lorsqu'ils ont troqué leurs biens (femmes, coquillages, plantes médicinales) avec de vulgaires clous et autres bouts de ferraille[1449]. Le troc était un rite partagé par des hommes qui ne se connaissent pas et visent l'obtention de richesses sans se départir de leurs véritables biens. Le troc est un rite de rapprochement non un signe d'amitié, ou si l'on préfère, il représente une tempérance dans l'échelle de l'agressivité qui caractérise un désir mimétique. Dans le cas qui nous occupe, Bougainville était fasciné par l'apparente liberté des mœurs et la facilité avec

1446 *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 574
1447 *Histoire des deux Indes*, livre XVIII, 39, p. 665
1448 *Ibid.*, livre VIII, 1, p. 690
1449 Bougainville, *op. cit.*, p. 225-226

laquelle les sauvages ont voulu les servir ; le service et l'hospitalité confirmaient la légitime puissance des Européens. Orou, dans le récit de Diderot, rappelle que l'intelligence des *naturels* ne réside pas dans leur habileté à subtiliser des objets mais à prélever la substance même de leurs invités. Ainsi Orou se moque de l'aveuglement des étrangers qui n'ont pas vu que leur semence leur était prélevée avec leur consentement sans demander plus d'efforts que cela aux femmes de l'île. Le troc n'était que la première scène d'une manipulation évidente pour qui connaît les vraies lois de la nature et donc de la politique ; les étrangers qui affichaient des qualités propres à cette race donnaient à leur hôtes de nouveaux moyens pour régénérer leur peuple et continuer à exploiter les richesses de la nature. Cette contribution dépasse l'horizon immédiat des quelques moments de plaisirs (accouplements) ou de soulagement (scorbutiques) puisque ce sont les fils des Européens qui entretiendront la terre des anciens, ce sont encore eux qui serviront s'il faut échanger des prisonniers avec les îles voisines.

Il s'agit pour Diderot de montrer que l'échange est omniprésent, et ce à divers degrés, dans la culture des sauvages car il est dans la nature des hommes d'entretenir le mouvement de leur société. Orou exprime l'intelligence de son peuple en appliquant les règles du calcul politique que ne perçoivent plus les Européens[1450]. Or ce que remarque finalement Diderot, c'est la raison profonde de l'égalité des hommes ; tous poursuivent leur intérêt et seul l'aveuglement provoqué par celui-ci masque l'intérêt des autres. Comprenons bien que la tolérance des mœurs de l'autre n'est pas un signe d'empathie mais un préalable pour mieux recueillir les fruits de l'échange. Les Européens comme les *naturels* cherchent à entretenir leur richesse. La brutalité ou le troc sont affaires de circonstances et de personnalité mais la fin est la même : l'intérêt ou la maîtrise du pouvoir. Otaïti n'est pas un nouveau modèle politique, mais la nouvelle mise en scène d'un archaïque principe politique. En cela l'aventure de Bougainville ne nous apprend pas comment vivent les habitants d'une île lointaine mais généralise les calculs politiques sur toute la surface de la Terre. A la manière d'un personnage de Leibniz, il est juste de dire que c'est « tout comme ici ». L'expérience se transforme en faux modèle car si les éléments les plus importants sont déjà communs il n'y a plus rien à imiter, à la différence d'un gouvernement exigeant comme la république, et il suffit de se laisser aller en répertoriant des signes exotiques ou rêver l'île comme un nouvel Éden. Il semble alors que les *naturels*, comme on les appelait, nous renseignent sur les faiblesses de notre système politique et révèlent aussi bien nos limites morales que notre méconnaissance d'autres cultures.

1450 *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 567-568 mais aussi p. 558

Nous connaissons bien le mythe qui est né à cette époque et qui a occulté l'aspect politique de l'aventure maritime française. Le récit de Commerson de 1769 et l'ouvrage de Bougainville paru en 1771 ont déclenché puis entretenu la représentation d'un pays où les mœurs sont libres. Qu'est-ce que cela signifie, alors que l'on entendait en Europe les mœurs comme des comportements dirigés ?

De ces voyages autour du monde, il est devenu évident que l'on pouvait vivre autrement qu'en Europe et retrouver une communion avec la nature. Deux grands moments caractérisent l'analyse comparée des cultures : l'accueil des étrangers et la lascivité des femmes. Il faut rappeler que pour des Européens ayant voyagé dans des conditions parfois atroces, le plus souvent éprouvantes, l'arrivée sur des terres fertiles, au climat si clément par rapport à l'Europe du Nord, devient une bénédiction. Les habitants sont les « *naturels* » au sens qu'ils sont ces êtres tels que Dieu les a créés. Or la douceur de ces peuples s'explique davantage par des raisons événementielles que par une disposition naturelle. En effet peu de temps avant que les navires de Bougainville ne mouillent dans les eaux de Tahiti, Wallis avait fait la démonstration de la puissance de feu des Européens[1451].

En d'autres termes, la douceur des mœurs prise pour une qualité des sauvages n'est que la reconnaissance par les autochtones de leur faiblesse militaire et du nécessaire emploi de la ruse pour ne pas se faire déposséder trop rapidement de leurs richesses. Les sauvages ne vont pas à la rencontre des Européens pour se soumettre à leur puissance mais choisissent le meilleur moyen et le moment le plus adapté afin que ces derniers se montrent dociles et bienveillants. Il s'agit pour eux, à l'aide de symboles traditionnels, de signaler aux étrangers qu'ils ne veulent pas la guerre[1452]. Du côté des voyageurs, les nouveaux venus ne retiennent que la qualité de l'accueil dont ils font l'objet. Leur récit relate dans le meilleur des cas le sens aigu de l'hospitalité des sauvages sans s'inquiéter de ce que représente pour eux l'arrivée d'inconnus disposant de moyens techniques considérables (navires, armes, ustensiles divers). Pourtant, la nouveauté, le danger mais également l'opportunité produits par la rencontre induisent un comportement des tahitiens qui ne peut être réduit à un comportement habituel. Les voyageurs français ont perçu l'accueil comme un dû au sens où ils n'ont pas compris qu'ils faisaient l'objet d'une attente exceptionnelle. Il ne s'agissait pas d'un accueil pratiqué universellement, imaginé comme tel ou hérité des pratiques antiques des Grecs mais d'un rituel destiné à recueillir des biens de nouveaux arrivants.

1451 S. Tcherkézoff, *Tahiti-1768 : Jeunes filles en pleurs, la face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental,* Papeete, Au Vent des îles, 2004, note 60, p. 147

1452 « Cet instrument végétal [la branche de feuillage] permet visiblement de s'approcher des étrangers inquiétants et d'ouvrir une relation qui s'enchaîne immédiatement par des cadeaux de nourritures et de tissu...puis par la présentation des jeunes filles », *ibid.*, p. 174

A cet égard l'offre d'une jeune fille ou d'une femme n'est pas un don mais une occasion unique de dérober à des êtres exceptionnels (peau et yeux clairs, armement, origine divine) de nouvelles ressources pour tout un peuple, aujourd'hui et demain. Les voyageurs rêvaient de la nouvelle Cythère, ils la découvrirent avec passion et délectation dans certaines îles du Pacifique.
Cependant les sauvages ne rendaient pas hommage à de valeureux explorateurs et n'étaient pas des êtres plus « naturels » que les Européens, ils saisirent avec inquiétude la chance qui s'offrait à eux d'apprivoiser les « esprits » qui venaient du soleil afin de leur subtiliser leur semence tout en leur demandant de ne pas débarquer ou en leur faisant comprendre que leur séjour ne pouvait être durable[1453]. Nous savons aujourd'hui à quel point les récits de voyage ont répondu aux attentes imaginaires du public européen du XVIIIe siècle avant de dresser un portrait erroné des modes de vie ultramarins. Les représentations de l'âge d'or comme du paradis terrestre ont rapidement occulté les questions du droit de conquête tant l'évidence des modèles anthropologiques était prégnante et surtout tant il était devenu impératif de déplacer les frontières afin d'exploiter les richesses de nouveaux territoires. La nécessité des voyages au long cours suit autant les initiatives individuelles que les intérêts de l'État et fait ressortir l'absence d'interrogations sur la condition du non-européen. Et pourtant la liberté ne peut-elle être définitivement circonscrite qu'à un espace civilisé ? Et alors ne convient-il pas de distinguer spécifiquement commerce international et liberté politique ?

3.3.1.3 L'espace ouvert du commerce

Diderot s'est penché sur la question du grand commerce et a montré que les affaires des individus dans des contrées éloignées étaient appelées à devenir des affaires d'État. « Le temps n'est pas loin où la sanction des gouvernements aux engagements particuliers des sujets d'un peuple avec les sujets d'un autre, et où ces banqueroutes, dont les contrecoups se font sentir à des distances immenses, deviendront des considérations d'État. Dans les sociétés mercantiles, la découverte d'une île, l'importation d'une nouvelle denrée...la construction d'un port deviendront les transactions les plus importantes »[1454]. Et cette concurrence devenue internationale ne pourra déboucher que sur un conflit. « Il me semble qu'on veut avoir la sûreté et la richesse chez soi, et que le nouveau monde sera longtemps la pomme de discorde de celui-ci. On entretient de

1453 S. Tcherkézoff, *op. cit.*, p. 200-201
1454 *Histoire des deux Indes*, livre VI, 1, p. 689

nombreuses armées, on fortifie les frontières, et l'on songe au commerce »[1455]. Les mers et les îles nouvellement découvertes sont devenues au XVIIIe siècle un espace d'aventures pour des particuliers, un espace de conquête politique pour les souverains.

Et Montesquieu s'exprimant sur la nation européenne type déclarait que si cette « nation envoyait au loin des colonies, elle le ferait plus pour étendre son commerce que sa domination ». Cet argument est pourtant suivi immédiatement par des considérations politique et anthropologique : « on aime à établir ailleurs ce qu'on trouve établi chez soi, elle [la nation] donnerait au peuple de ses colonies la forme de son gouvernement propre... »[1456]. La colonisation est donc bien affaire politique. C'est parce que le souverain veut assurer sa sécurité, la permanence de son pouvoir, ou du plus grand nombre, que les espaces nouveaux doivent être assujettis. Le droit de conquête est la certitude de faire perdurer la puissance terrestre sur les mers ; l'extension du territoire, de quelque nature qu'il soit, est l'autre manière de faire durer le pouvoir du souverain.

Or les conditions de découverte ne sont pas indifférentes et c'est justement là que le droit doit intervenir pour définir les limites entre la puissance conquérante et les premiers habitants des espaces conquis. Les trois codes sont pour Diderot l'élément justificatif du droit à appliquer. Ainsi le véritable espace vierge devient sans doute la propriété du conquérant. Il s'agit bien sûr du cas le plus simple puisque personne ne demande de compte et que l'appropriation n'est freinée que par les rigueurs du climat ou de la spécificité des lieux. Mais il en va autrement des espaces susceptibles de partage. D'après Diderot ce qui ne nuit pas à la sûreté ne peut être interdit par quiconque car celle-ci légitime les actes des hommes. Mais là ou Diderot est conséquent, c'est quand il rappelle que la règle est parfaitement réversible, il n'y a pas de sauvages et de civilisés en ce domaine. « Tout peuple est autorisé à pourvoir à sa sûreté présente, à sa sûreté à venir »[1457] et ce code de la nature doit être compris par tous les voyageurs, qu'ils s'aventurent seuls ou qu'ils soient envoyés par la puissance souveraine. Le code de la nature renseigne sur les droits universels là où le droit des gens n'enseigne que les accords entre puissances occidentales. Les règles les plus universelles s'appliquent et les méconnaître revient à s'exposer à des désillusions ou selon les lieux à des représailles féroces. Les termes mêmes des échanges sont révélateurs de l'état d'esprit des conquérants. Il ne s'agit pas tant de bonté chrétienne pour amadouer les bons sauvages que d'une connaissance fine de l'utilité de certains objets dont les Européens ont besoin. A la manière des anthropologues modernes, Diderot fait remarquer que le troc est moins

1455 *Histoire des deux Indes*, fragments divers, 8, p. 593
1456 *EL*, XIX, 27, p. 578
1457 *Histoire des deux Indes*, VIII, 1, p. 691

déséquilibré qu'il ne paraît car ce sont les Européens qui disqualifient selon leurs propres usages les biens des autochtones. Il n'y a rien de dérisoire dans la valeur d'un clou, car celui-ci a une valeur pour ceux qui les convoitent mais il est surtout pathétique que les conquérants pensent pouvoir faire abstraction d'une culture qui a su prouver son accord avec les lois de la nature. Et Diderot d'interpeller les Européens qui n'ont aucun droit « sur les productions insensibles et brutes de la terre où vous abordez, et vous vous en arrogez un sur l'homme votre semblable »[1458]. Chaque espace naturel obéit depuis toujours au code de la nature et les meilleures cultures ont toujours été celles qui savaient le mieux exploiter ces lois fondamentales. Il n'est pas de réelle opposition entre sauvages et civilisés mais une véritable contradiction entre les peuples qui ont élaboré des règles politiques et religieuses justes et ceux qui agissent avec imbécillité.

La sagesse et l'harmonie doivent présider aux fins de toute société qui veut durer. Certes...mais quelle est celle qui souhaite disparaître ? Pour qu'une société se pérennise il est nécessaire qu'elle observe une mesure juste ou qu'elle trouve son gnomon. En effet, les hommes trouvent leur bonne position sociale lorsque leur comportement suit un alignement parfait. Ils doivent obéir aux lois qui régissent leur pays quels que soient les commandements énoncés. Diderot comprend les mœurs comme « une soumission générale et une conduite conséquente des lois bonnes ou mauvaises[1459] », ce qui signifie bien que tous les peuples doivent nécessairement suivre les ordres de la loi avant toute considération sur leurs qualités. Nous avons vu que l'ordre est préféré à la justice politique et on ne peut comprendre cette position chez Diderot que si l'on suit le cheminement de sa pensée. Les lois civiles et religieuses doivent elles-mêmes s'accorder afin que les croyants dans leur diversité puissent partager le même espace politique. Les unes ne peuvent dire autrement que les autres. Enfin la nature détermine ce que les hommes peuvent durablement espérer et ce qu'ils ne peuvent atteindre. L'alignement des trois codes, de trois types de devoirs est la seule solution permettant d'identifier la véritable liberté dont peuvent jouir les hommes. Il n'existe pas à proprement parler de droits des hommes, il faudrait plus exactement situer leur liberté dans l'observance d'une vie réglée par toutes les bonnes lois.

Diderot identifie l'espace politique comme le lieu central de la vie des hommes, un espace où les hommes s'accordent entre eux parce qu'ils suivent les mêmes prescriptions. L'espace politique est nécessairement moralisé, car les actes des hommes sont solidaires dès qu'ils suivent la chaîne des lois. « La politique et les mœurs se tiennent par la main »[1460]. Bien évidemment, cette

1458 *Histoire des deux Indes*, p. 692
1459 *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 570
1460 *Correspondance*, tome III, p. 142

remarque s'applique en premier lieu à la civilisation la mieux connue mais elle permet d'appréhender les mœurs les plus étranges pour redécouvrir que ce sont les mêmes chaînes qui lient les hommes partout où ils vivent. Quels que soient les aspects d'une civilisation, il est moins intéressant de relever les différences des us et coutumes que de constater que le parallélisme des lois naturelles et humaines (civiles et religieuses) forme le socle de toute société. Il suffit que les mœurs s'écartent des lois fondamentales pour que la civilisation change de cours. « Et l'injure faite à la nature est vengée. Oh ! Le vilain pays ! Si tout y est ordonné comme tu m'en dis, vous êtes plus barbares que nous »[1461]. Car de l'alignement dépend la valeur de la société, de l'observance des grandes règles, le bonheur social des hommes. Diderot montre ainsi que la civilisation est un processus réversible et qu'elle se bâtit sur une concordance des lois, que celles-ci soient visibles ou compréhensibles immédiatement par des étrangers ne change rien à leur véritable force. Ce n'est donc pas le discours du voyageur qui détermine ce qu'est une société mais la démonstration politique que fait l'autochtone. Comme il en va ainsi du jugement ou de la critique scientifique, il en va de même en politique ; on ne peut s'exprimer justement que sur des sujets que l'on maîtrise. Seuls les hommes d'un pays savent exprimer les règles qu'ils suivent et c'est bien la fécondité de leur histoire qui garantit la justesse des lois.

Rousseau s'exprime sur un ton équivalent mais en insistant surtout sur les mœurs en tant que fondement de l'ordre politique, ainsi que sur le rapport intelligence-habitude. « Si ces pauvres sauvages sont aussi malheureux qu'on le prétend, par qu'elle inconcevable dépravation de jugement refusent ils constamment de se policer à notre imitation ou d'apprendre à vivre heureux parmi nous...? »[1462]. Les mœurs suivies par les sauvages leur conviennent au sens fort du terme et leur sentiment les convainc que le mode de vie des Européens n'a rien qui soit enviable. Il n'y a pas un bon ordre politique qui ne respecte les mœurs des hommes installés dans leur société et Rousseau le répète aussi bien dans le cas des colonies que dans ses exemples historiques. Seule la corruption avancée des mœurs autorise un changement politique, mais dans le cas contraire, le modèle ne prend pas parce qu'il est jugé profondément illégitime par les autochtones.

A défaut de se prémunir de l'avenir, les hommes qui savent aligner les trois codes s'organisent de manière sage afin de pérenniser leur vie en commun. Diderot fait un sort au récit de voyage mais surtout au discours dominateur du colon car il récuse sa capacité à comprendre les modalités effectives de l'organisation politique des peuples extra-européens. Tous les peuples peuvent à un

1461 *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 569
1462 *DOI*, note XVI, p. 220

moment ou un autre de leur histoire respecter ou abandonner une conduite salvatrice pour le plus grand nombre. Cette dernière qui implique l'accord entre les mœurs et la nature signe la vitalité de la société et le bonheur des hommes.

Selon Diderot, les « nouveaux territoires » sont comme les anciens et c'est à ce titre que l'on peut envisager une critique des politiques colonisatrices européennes. « Depuis l'origine des sociétés, il règne entre elles une funeste jalousie, qui semble éternelle... », l'ordre que les nations européennes affirment vouloir répandre là où la nature résiste encore n'est ni plus ni moins qu'une volonté de domination[1463]. L'ordre et l'État assujettissent les individus exactement de la manière dont use un gouvernement sur des hommes non civilisés. Diderot a pu concevoir, à une certaine époque, que la civilisation était une entreprise « malheureuse » au plein sens du terme et imaginer « les hommes non civilisés comme une multitude de ressorts épars et isolés. Sans doute, s'il arrivait à quelques-uns de ces ressorts de se choquer, l'un ou l'autre ou tous les deux se briseraient. Pour obvier à cet inconvénient, un individu d'une sagesse profonde et d'un génie sublime rassembla ces ressorts et en composa une machine, et dans cette machine appelée société, tous les ressorts furent rendus agissants, réagissant les uns contre les autres, sans cesse fatigués ; et il s'en rompit plus dans un jour sous l'état de législation, qu'il s'en rompait en un an sous l'anarchie de la nature. Mais quel fracas ! Quel ravage ! Quel énorme destruction de petits ressorts, lorsque deux, trois, quatre de ces énormes machines vinrent à se heurter avec violence »[1464]. Diderot, dans ce passage, n'exprime pas seulement l'opposition entre état de nature et état civil mais montre que le mouvement de civilisation à l'œuvre dans un espace limité est un mouvement universel. La nature tend à laisser épars alors que la société ne s'entend que par le mouvement d'unification mais surtout ce mouvement assoit le commandement de quelques-uns et conforte par sa réussite leur pouvoir sur le plus grand nombre. Or ce mouvement se reproduit à une autre échelle et détermine les rapports entre les différents peuples. Ce n'est plus l'état de nature qui importe mais la légitimation du pouvoir de commandement. Ceux qui peuvent diriger un grand nombre ne voient plus de frein à l'extension de leur pouvoir. Il n'y a pas de différence à commander ici et là-bas puisque les hommes sont déjà en voie de rassemblement. Diderot distingue d'une certaine manière l'entreprise d'extension du pouvoir en deux modalités, l'une douce l'autre violente. L'assimilation d'individus épars d'un autre territoire est une œuvre colonisatrice qui peut prendre elle-même différents aspects. La confrontation entre des peuples déjà constitués où l'un d'entre eux affirme par la voix de ses dirigeants sa primauté est connue

1463 *Histoire des deux Indes*, XII, 14, p. 733
1464 *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 576

sous le nom de guerre. Retenons qu'il y a bien opération civilisatrice mais que l'issue est loin d'être nécessairement heureuse. Les individus apparaissent comme des éléments fragiles d'ensembles voués à une lutte indéfinie ; les hommes ne sont plus en mesure de maîtriser leur existence et se trouvent dans une double dépendance, naturelle et civile. Dans ce dernier rapport, ils subissent l'ordre d'une société contraignante. Diderot indique que la domination perd sa légitimité, non sa puissance, dès lors qu'elle repose sur une double contradiction. En effet, la société dominante impose un code civil différent de celui qui pouvait être adapté à la société dominée et nécessairement différent de ce que prescrit le code de la nature. Parce que la colonisation est doublement contradictoire avec le code de la nature et les anciennes lois civiles, elle devient une entreprise illégitime. Si elle ne détruit pas complètement une société elle la corrompt durablement et lui ôte sa substance à long terme.

La bonne politique pour une puissance dominatrice réside pour Diderot dans l'adéquation entre les lois d'origine assimilées et celles auxquelles on se conforme. Et Diderot de demander aux colons de « prendre le froc du pays où l'on va et garder celui du pays ou l'on est »[1465]. Il est vain de croire que l'on peut assujettir durablement en suivant un code qui ne correspond pas aux mœurs du pays que l'on veut conquérir, la prise de pouvoir ne passe pas par une domination brutale ou visible mais par l'ascendant que l'on manifeste subtilement envers l'autochtone. Diderot, comme souvent, met en scène la politique comme un drame et désigne le meilleur colon comme celui qui sait le mieux déguiser ce qu'il est en adoptant les comportements locaux. « Imitons le bon aumônier, moine en France, sauvage dans Otaïti »[1466]. Le colon qui s'implante avec succès est celui qui sait se faire oublier car il reproduit les mœurs, même s'il ne les suit pas vraiment ou s'il continue à penser autrement. Le colon est comédien au sens où il joue un rôle mais vise une fin qui lui appartient. Cette performance n'est pas mince, tant il est difficile de dissimuler sans mentir, de montrer sans tricher. La souplesse du comportement signe le talent de l'étranger, favorise son adoption par le peuple local et annonce pourtant la transformation dudit peuple. Les ressources du pays, sans être offertes, sont désormais exploitables car légitimement désirables. L'étranger devient, par cette douce acclimatation, un autre membre de la société et cela sans heurt.

1465 *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 577
1466 *Ibid.*,

3.3.2 La guerre et la colonisation

3.3.2.1 L'autonomie et la raison de l'affrontement

L'assimilation évoquée par Diderot n'est pas, loin de là, la démarche la plus courante des colons quelle que soit leur fin. Le récit constitué par un dialogue est avant tout la mise en scène de deux cultures et offre la distance nécessaire à l'expression de mœurs différentes. Néanmoins si la distance permet de mieux appréhender une autre culture, elle perd sa pertinence dès que nous jugeons la nôtre. Ainsi Diderot réclame la possibilité de s'adresser directement au roi pour lui faire remarquer que les « voyages » ne sont que l'occasion, ou la première étape d'une véritable colonisation, au cours de laquelle l'exercice de la force prend systématiquement le pas sur l'écoute : « le temps des invasions est passé, et vous le savez mieux que moi. Vous couvrez d'un fantôme ridicule une extravagante ambition...De quel droit prescrivez-vous des bornes à leur bonheur, vous qui prétendez étendre le vôtre sans limite ? Vous êtes un peuple injuste, lorsque vous vous attribuez le droit exclusif de prospérer »[1467].

Il n'est pas de découverte innocente d'îles ou de territoires faite avec les navires du roi, ses troupes ou encore grâce à son or. Diderot affirme que la colonisation, bien qu'il parle plus durement encore en employant le terme d'invasion, est un acte politique et signe la volonté traditionnelle du despote d'étendre toujours plus son pouvoir. La raison de la vanité de l'acte politique est double, en effet les colonies renvoient à une époque révolue, celles des conquistadors espagnols, qui a montré outre la cruauté des Européens, que le roi était rarement en mesure de profiter réellement -c'est-à-dire durablement, des nouvelles richesses importées-. Mais plus prosaïquement, Diderot signifie que l'histoire a montré qu'il est difficile de tenir des colonies lointaines, la perte du Canada et d'autres territoires encore l'illustre bien. L'invasion ou la colonisation est un acte politique dépassé car il n'est plus significatif en cette fin du XVIIIe siècle de s'arroger de nouveaux espaces vierges, les plus importants ont depuis longtemps été découverts ou redécouverts. De plus et c'est peut-être l'élément le plus efficace de l'argument, il est difficile pour un État de diriger à distance un territoire sur lequel ne règnent pas les mêmes mœurs. Bien des rois ont épuisé leurs ressources à le faire et n'ont pu exploiter ce qu'ils avaient projeté. La colonisation est un acte de despotisme au sens où une puissance veut s'arroger un droit sur des terres qu'elle ne pourra jamais véritablement exploiter. Tout l'effort de conquête

1467 *Histoire des deux Indes*, XII, 14, p. 734

s'épuisera dans la sécurisation des gisements de richesses et coûtera toujours plus qu'il ne rapportera. En cela la colonisation est vaine et illégitime. Diderot critique l'acte politique aussi bien d'un point de vue historique que philosophique et économique.

La colonisation est en soi une spoliation puisqu'une puissance dépossède les anciens propriétaires ou à tout le moins ceux qui usaient des richesses existantes, sans avoir à demander un titre ou une permission. Et si la colonisation est le moyen pour les puissances européennes de s'affronter ailleurs que sur leurs terres, alors la brutalité et l'arrogance despotique ne sont pas les voies les plus sûres de l'enrichissement et de la souveraineté.

Et Diderot de s'exclamer : « il n'y a qu'un moyen légitime de l'emporter sur ses concurrents : c'est la douceur dans le régime ; la fidélité dans les engagements ; la qualité supérieure dans les marchandises, et la modération dans le gain »[1468]. Il reprend les arguments de Montesquieu sur le doux commerce mais en les appliquant à la question de la souveraineté outre-mer. On ne peut s'arroger un droit sur des personnes et des terres que l'on découvre si l'on méprise toutes les règles morales que l'on suit chez soi ou qui ont cours dans ces territoires. Là encore, l'alignement des codes est la seule justification de l'occupant, il lui incombe de montrer qu'il apporte au moins autant (sécurité, liberté, nouveaux biens) qu'il retire de richesses. La légitimité s'acquiert dans le temps et à travers la forme du gouvernement imposé par l'occupant. Cela signifie que la puissance dominante doit s'affirmer avec mesure sans trop choquer les indigènes et en les faisant participer aux échanges de toute nature. Pour Diderot, l'État ne peut se comporter comme un particulier et il doit affirmer la souveraineté selon les modalités les plus souples pour que celle-ci dure. « S'il importe au citoyen de se faire un caractère dans la société, il importe tout autrement encore à une nation de s'en faire un chez les nations au milieu desquelles son projet est de s'établir et de prospérer »[1469]. L'intérêt de l'État est, on le sait, de se maintenir dans le temps, or la démonstration de force est avant tout un aveu de faiblesse car elle semble indiquer que la puissance craint de ne pas poursuivre un effort durablement. La brutalité n'est jamais que le témoignage de l'impatience et de la méfiance envers ses propres moyens. Et Diderot emploi le vocabulaire du commerce pour insister sur la nécessaire confiance que doit inspirer la puissance étrangère si elle veut vraiment s'imposer durablement.

La moralité ou même « l'amour » qui seront témoignés aux indigènes sont des gages d'une confiance partagée. Il revient aux nouveaux occupants de se plier aux usages en cours pour garantir leur propre intérêt. En acceptant les mœurs et en prenant garde d'aider les indigènes à

1468 *Histoire des deux Indes*, IV, 33, p. 698
1469 *Ibid*., p. 698

bien vivre, les étrangers seront à leur tour respectés. Diderot distingue catégoriquement l'intérêt particulier qui se caractérise ici par le goût du profit rapide et ne s'embarrasse guère des règles de l'échange, nous y retrouvons aussi bien le grand commerçant que le roi despote, et l'intérêt général garanti par un État soucieux de plaire au plus grand nombre dans le but de durer. Pour cela, l'établissement de la souveraineté passe par l'application d'une justice exemplaire. Il s'agit de « punir les délits des vôtres plus sévèrement encore que les délits des indigènes. C'est ainsi que vous inspirerez à ceux-ci le respect de l'autorité des lois »[1470]. Il ne suffit pas de traiter les autres en des termes d'égalité car l'État ne se contente pas seulement de faire du commerce de biens, il faut en outre que l'État montre sa majesté, ce qui en fait une institution digne de respect, soit d'amour et de crainte mêlés. Or il est nécessaire que le comportement des étrangers soit irréprochable, soit immédiatement soit par le biais d'une sanction. L'État se manifeste par la rigueur des sanctions qu'il prend à l'égard de ses ressortissants afin que tous les indigènes puissent percevoir qu'ils sont toujours en sécurité. Ainsi l'équité est privilégiée plutôt que la stricte égalité afin que les autochtones assimilent que la puissance qui les domine ne les écrase point, qu'ils disposent de garanties supérieures en terme de sécurité et de liberté à celles des étrangers. La confiance que doit inspirer la puissance colonisatrice s'effectue à travers la stricte délimitation des droits de ses ressortissants. C'est l'État lui-même qui détermine les possibilités d'action de ses citoyens dans un cadre exotique ; toute la souveraineté se joue dans la rétention du pouvoir de l'État et la définition des droits des individus. Diderot estime que l'alignement des codes prend un tour rigoureux lorsque la puissance cherche à s'étendre car c'est à ce moment-là qu'elle doit diriger plus fermement les appétits de ses ressortissants et adapter le plus souplement ses règles civiles et oublier tout ce qui est relatif « au sacerdoce ». Il faut une grande habileté pour manier les règles civiles étrangères avec des mœurs indigènes, il faut du courage pour abandonner les rites et les cultes dominants, pour laisser s'exprimer ce que les indigènes peuvent supporter.

Revenons à ce qui pourrait surprendre dans un argumentaire politique : l'amour. Diderot pose que ce sentiment doit lier les hommes, qu'ils soient natifs du lieu ou récemment arrivés. « Il n'y a que l'amour des habitants d'une contrée qui puisse rendre solides vos établissements. Faites que ces habitants vous défendent, s'il arrive qu'on vous attaque. Si vous n'en êtes pas défendus, vous en serez trahis »[1471]. Il n'est pas seulement question d'attaches positives entre les hommes, il est question de solidarité défensive. La tactique est la suivante : plutôt que multiplier les ennemis sur ce sol il revient aux premiers colons de faire corps avec les indigènes pour que ces derniers

1470 *Ibid*., p. 700
1471 *Histoire des deux Indes*, p. 699

les considèrent comme les leurs et qu'ils identifient l'ennemi sous d'autres traits. L'amour que l'on pourrait qualifier de colonialiste n'est pas un affect qui unit librement des êtres mais le lien que doit tisser le souverain pour que ses ressortissants se sentent protégés dans toutes leurs démarches. Cet amour politique est orienté certes vers le respect des habitants mais s'adresse davantage aux Européens qui craignent toujours de perdre ce qu'ils ont acquis. L'amour est la relation de confiance que doit assurer le souverain sur ces terres lointaines afin de fonder durablement sa puissance, la rendre définitivement légitime. L'amour apporte pour Diderot un caractère incontestable à l'entreprise du conquérant et transforme l'acte initial politique destructeur en un geste salvateur pour le nouveau peuple. Car dans l'esprit du philosophe il ne fait guère de doute que les individus se mêleront pour donner un nouveau peuple. A la manière des Créoles, les Européens et les indigènes, les conquérants et les dominés formeront bientôt un peuple. « Ainsi le mélange des races et des familles par le mariage s'est combiné sur les institutions politiques beaucoup plus encore que d'après les vues de la nature »[1472]. L'État doit permettre ces unions qui autorisent des individus d'origine diverse de s'unir pour former le corps le plus légitime qui soit : la nouvelle société. De ces unions naîtra un peuple qui reconnaîtra sans discussion et sans regret l'autorité du souverain. L'unité ne peut être décrétée de force alors que l'institution de l'union qu'est le mariage assimile les individus et les conduit en douceur à aimer le même souverain. L'amour, la paix et la souveraineté trouvent enfin leur lieu commun grâce à une institution nécessaire.

Ces remarques forment-elles des conseils pour le prince ou sont-elles l'œuvre d'un esprit critique ? Diderot a répondu lui-même à cette question : « l'accroissement de puissance que la plupart des gouvernements de l'Europe se sont promis de leurs possessions dans le Nouveau Monde m'occupe depuis trop longtemps pour que je ne me sois pas demandé souvent à moi-même...ce qu'on devait penser d'établissements formés à si grands frais et avec tant de travaux dans un autre hémisphère »[1473]. Le conseil donné au souverain sur la douceur à employer émane de celui qui a souvent constaté l'inefficacité de la brutalité des conquérants. L'humanité est le sentiment qui guide le plus sûrement celui qui veut imposer ses vues ; en d'autres termes Diderot fait de la douceur et du respect des indigènes un préalable au succès de la conquête. La bonté est même utile à l'entreprise colonisatrice. Bien entendu, on pourra critiquer le paternalisme de Diderot selon lequel « l'habitant sauvage n'aurait pas tardé à comprendre que les arts et les

1472 *Histoire des deux Indes*, XI, 31, p. 706
1473 *Ibid.*, XIII, 1, p. 695

connaissances qu'on lui portait étaient très favorables à l'amélioration de son sort »[1474]. Cependant il s'agit d'une sorte de clause compensatoire c'est-à-dire d'un dû, un minimum dont l'indigène puisse jouir. Le paternalisme est la position inévitable qu'adopte l'Européen lorsqu'il juge sa politique extérieure mais Diderot admet les limites de son propre jugement en accordant à l'indigène une intelligence d'adaptation supérieure à celle du conquérant. L'Européen ne connaît que sa science et est aveuglé par sa puissance alors que le sauvage a au moins l'avantage du terrain. Avec cette connaissance approfondie des lois de la nature il est bien plus capable d'appréhender ce qui lui est utile, immédiatement profitable chez le conquérant. Et l'objectif véritable de Diderot est de dissuader le prince de multiplier les actions de violence sur ces nouveaux territoires, le conseil est en fait subtil car il vise une pacification des mœurs occidentales. Plus exactement, Diderot rappelle que la conquête brutale ne dispose plus des circonstances historiques pour s'imposer comme ce fût le cas par le passé, on pense notamment aux conquêtes espagnoles. Le droit hérité de ces épreuves de force est lui-même discrédité, les nouvelles sociétés ne peuvent être fondées que sur un commerce généralisé et harmonieux. « A quoi servent ces traités qui ne garantissent point de paix, auxquels le plus faible est contraint d'accéder ; qui ne marquent dans l'un comme dans l'autre des contractants que l'épuisement des moyens de continuer la guerre, et qui sont toujours enfreints ?[1475] ».

Diderot estime qu'il n'est pas de droit international -doit-on l'appeler droit des gens ? - là où la force seule règle les rapports entre les hommes. Il n'y a pas d'accord possible quand les termes sont déséquilibrés et qu'il est manifeste que l'un continue de mépriser l'autre. Le traité ne peut viser la paix car il ne fait qu'exprimer la volonté des belligérants d'écraser ou de se venger, c'est pourquoi le philosophe ne voit dans le traité qu'une temporisation du conflit et non une résolution. Le droit n'est pas car il se montre incapable de fixer le respect des prérogatives de chacun. La différence est poussée à son comble lorsque les deux parties se nient l'une l'autre et ne peuvent par conséquent reconnaître leur existence et leurs propriétés. La guerre est pour Diderot un aveu de faiblesse, une imbécillité, tant elle révèle l'aveuglement des hommes. « Jusqu'à quand différerez-vous à vous reconnaître ? Jusques à quand ne verrez-vous pas que la nature, votre mère commune, présente également la nourriture à tous ses enfants ?[1476]». C'est bien une méconnaissance des lois de la nature qui condamne les hommes à conquérir avec violence alors que leur profit ne peut advenir qu'en respectant les véritables droits des indigènes et ces derniers sont faciles à trouver puisque ce sont les mêmes que les leurs. Il n'est pas de droit

1474 *Histoire des deux Indes*, p. 693
1475 *Ibid.*, VI, 25, p. 688
1476 *Ibid*., p. 688

de conquête, il n'en existe pas qui autorise la spoliation des indigènes. L'humanité ou l'appartenance à une même race efface ce que les différentes nations ont cru pouvoir édicter en matière de règles. Seule la force a permis d'ériger à un moment donné ce qui peut être interprété comme un privilège et non un droit, une coutume vague et non la loi. Pour Diderot, la guerre, ou la conquête violente, est le produit de la force et se reconstitue sans cesse grâce à une conception erronée des spécificités de chaque peuple. Le code de la nature conduit à l'égalité des droits de *tous* les hommes sur la surface de la terre. Il suffit donc de suivre le premier commandement pour se déclarer cosmopolite et pacifiste.

3.3.2.2 Le redoublement ou la régression de la lutte au sein de l'État

Que « la nature sème toujours également, mais nous ne recueillons pas de même » voilà ce que note Rousseau[1477]. Il est peut être vain de discuter ce que la nature donne à chaque peuple et plus encore à chaque homme, il est plus pertinent de relever ce que les hommes retiennent et concrétisent ensemble. Le champ de la politique s'ouvre non sur les ruines des sociétés plus archaïques ou sur ce qui ressemble à un arrière-fond naturel mais sur la décision de fonder une société ou sur la volonté de poursuivre les mœurs héritées des anciens. La politique est un effort, une tension vers le meilleur, et par la visée d'accomplir l'unité du plus grand nombre, le talent des législateurs se distingue tout en caractérisant ainsi les différentes sociétés.

La division, la lutte interne ne cesse de travailler à l'encontre de l'amitié et ce n'est pas pour Rousseau l'oubli de la nature qui en est la cause. S'il faut prendre l'exemple de ces nouveaux peuples évoqués par Diderot alors il faut remarquer que « l'intérêt commun est encore en sa toute vigueur, tous les citoyens sont soldats en temps de guerre et il n'y a plus de soldats en temps de paix. C'est un des meilleurs signes de la jeunesse et de la vigueur d'une nation »[1478]. D'après Rousseau, ce n'est pas la nature qui rassemble les hommes mais la forme de vie politique qui trop souvent ne sait les unir. Ainsi les nouveaux peuples, ou les anciens, selon le biais anthropologique choisi, favorisent une contribution complète de ses membres aux affaires de la société, ce qui signifie une absence de spécialisation ou encore une généralisation des tâches. Si tous les hommes sont soldats au moment des guerres, plus personne ne l'est en temps de paix. Mais et cela importe davantage dans notre cas, Rousseau souligne que le citoyen-soldat n'est pas plus belliqueux que celui qui serait dégagé de ses obligations ou un membre d'une société inégalitaire. La forme de la société ne constitue pas une menace pour la paix, elle renseigne sur les modalités de sa défense, chacun se positionne vis-à-vis du tout afin que celui-ci conserve sa

1477 *Fragments politiques*, XVI, 3, p. 554
1478 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, Fragments sur la guerre, 3, p. 614

forme, sa constitution. En prenant exemple sur l'histoire de Genève, Rousseau a montré sa conception du citoyen en indiquant que « ce fût après avoir tout mis en ordre au dedans qu'ils se virent en état de faire au dehors la guerre avec gloire »[1479]. Chaque élément de la société se réaffirme à travers le service qu'il rend. Dès lors, si ses règlements continuent à s'appliquer, le service de la guerre est à prendre comme le pendant exact de la contribution en temps de paix à la prospérité de la nation. On pourrait même comprendre que Rousseau n'envisage la guerre que par défaut, c'est-à-dire lorsque les forces s'exerçant à l'extérieur de la société ne peuvent plus être repoussées sans un service général de tous ses membres.

« Ce n'est qu'après avoir fait société avec quelque homme qu'il se détermine à en attaquer un autre ; et il ne devient soldat qu'après avoir été citoyen. On ne voit pas là de grandes dispositions à faire la guerre à tous ses semblables »[1480]. L'organisation sociale façonne l'esprit belliqueux de l'homme et la société plus ou moins politique incite les hommes à lutter les uns contre les autres. Dans une société régie par le contrat social, les citoyens ne mobilisent leurs forces que parce que le souverain les sollicite à cet effet. Il n'est plus de volontés particulières qui veuillent régler un conflit par les armes, le souverain est le seul à pouvoir disposer de la vie des citoyens. Dans une guerre, le souverain accepte de mettre en jeu la vie des citoyens quand leurs droits sont menacés par un autre État. Il s'agit tout autant d'assurer la liberté de chacun et la défense de tous. Dans une société réellement aboutie, la reconnaissance par chaque membre de son devoir de défense témoigne de son souci profond d'appartenance à son ensemble politique et non de son goût personnel pour la guerre et le sang.

A contrario, si « le cœur des citoyens est la meilleure garde de l'État »[1481], alors tous ceux qui se préoccuperont principalement ou exclusivement de leurs affaires entameront l'unité de la société en attaquant à sa source le partage des responsabilités politiques et en précipitant la dissolution du corps social. En effet, il suffit de subjuguer un esprit non éduqué ou de flatter l'appétit particulier pour reconduire sans cesse la concurrence et générer la discorde. De même, si le gouvernement s'atrophie, « le prince usurpe le pouvoir souverain » ou s'il se dissout en distribuant « autant de princes que de magistrats », alors l'intérêt commun se vide de sa substance et la guerre devient une évasion ou une punition pour les membres de la société[1482]. Entendons ici que les membres sont contraints de se battre à l'extérieur de leurs frontières ou

1479 *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième lettre, p. 860
1480 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, Fragments sur la guerre, 1, p. 601-602
1481 *Fragments politiques*, III, 16, p. 486
1482 *CS*, III, X, p. 422-423

sont forcés de subir la violence d'un gouvernement. L'individualisme est tout autant la promotion que l'individu fait de ses droits que la place que lui assigne un gouvernement décadent et c'est pourquoi le bellicisme suit pour Rousseau la pente des intérêts particuliers.

Il convient ici de distinguer l'amour positif de la nation ou patriotisme et la haine des autres peuples qui ne figure pas dans le programme politique de Rousseau. L'un explique que des caractéristiques propres d'un peuple le « font être lui et non pas un autre, [qui] lui inspirent cet ardent amour de la patrie fondé sur des habitudes impossibles à déraciner »[1483] alors que l'autre est un élément qui ne peut mener qu'à la guerre voire à la dissolution. Le patriotisme est le ressort de la participation des citoyens à la guerre ; les hommes se sentent concernés par les affaires dramatiques de la nation, alors ils mettent à la disposition de cet ensemble politique leur force individuelle pour défendre son unité. La guerre ne représente donc pas un but pour une nation mais la limite externe de son unité, ce qui en signale en des termes potentiellement définitifs la volonté de vivre ensemble et de ne pas perdre ses droits. Le don de soi est en effet l'affirmation la plus claire de son sentiment d'appartenance à la société, le citoyen est pris jusque dans sa chair pour tout ce qui tient à l'unité nationale. Que celle-ci soit attaquée, voire seulement menacée, et le citoyen s'en ressent blessé, il est prêt à prendre les armes pour agir dans l'intérêt commun. Là encore, le sacrifice d'un membre n'est pas requis par la société pour son plaisir, la gloire de son gouvernement ou pour symboliser son unité, car c'est au citoyen de comprendre à quel moment il doit accepter de se présenter devant l'ennemi pour défendre sa patrie. Rousseau a très tôt affirmé la nécessité du patriotisme mais a également prévenu toute forme de méprise à son sujet.

« Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays : mais si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventée...Loin qu'un seul doive périr pour tous, tous ont engagé leurs biens...afin que la faiblesse particulière fût toujours protégée par la force publique, et chaque membre par tout l'État »[1484]. Le patriotisme est l'amour du tout et il n'est pas question de s'oublier dans ce tout en se proposant de mourir pour les autres, le service de la nation s'exerce communément et tous les citoyens forment le tout et le défendent selon leurs moyens. Chez Rousseau, le sacrifice est un geste héroïque s'il est volontaire mais le service de tous les citoyens est bien plus utile pour la

1483 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 960
1484 *DEP*, p. 256-257

société. De plus, il témoigne de la puissance, de la vitalité de la nation et non de la ruse ou de la force du prince. Ajoutons encore que la société se défend davantage avec des citoyens libres et lucides qu'avec des individus qui s'oublient à travers leur geste sacrificiel. Rousseau salue l'honneur d'un grenadier prêt à prendre tous les risques lors d'une opération militaire. Il relève que c'est au nom de la loi qu'agit le citoyen et que s'apprécient tous les actes de courage[1485]. L'entretien de la force publique, sans doute important, ne doit pas être confondu avec un vain emploi. Et pour réaffirmer que la guerre n'est décidément pas un *divertissement,* Rousseau rappelle que le service des citoyens n'est pas un appel du sang, un plaisir de la souffrance et dès lors la guerre n'est certainement pas l'outil de glorification du prince.

« Le goût des conquêtes est une des causes les plus sensibles et les plus dangereuses de cette augmentation. Ce goût, engendré le plus souvent par une autre espèce d'ambition que celle qu'il semble annoncer, n'est pas toujours ce qu'il paraît être, et n'a pas tant pour véritable motif le désir apparent d'agrandir la nation, que le désir caché d'augmenter au-dedans l'autorité des chefs, à l'aide de l'augmentation des troupes, et à la faveur de la diversion que font les objets de la guerre dans l'esprit des citoyens. Ce qu'il y a du moins de très certain, c'est que rien n'est foulé ni si misérable que les peuples conquérants »[1486]. Rousseau, tout en honorant le service de défense du plus grand nombre, récuse les moyens courants utilisés par les autorités politiques pour faire croire au peuple que son intégrité est menacée. La guerre est ainsi plus une question d'ordre public que de défense extérieure, plus près de la manipulation que de la sauvegarde de l'intérêt commun. Qu'il s'agisse de constituer des troupes de citoyens ou de rémunérer des mercenaires, les contributions du peuple sont dévoyées afin de parachever le pouvoir des dirigeants ; la guerre n'est donc même plus dans ce cas une définition négative de la société libre mais un outil de domination pour le dirigeant et un outil d'observation critique pour le républicain.

La colonisation et les considérations sur les conflits extérieurs ont permis de voir à quel point il est audacieux de proposer l'entente parmi les hommes. Et pourtant la guerre la plus terrible, celle qui crée une scission au sein même du peuple, celle qui est à l'origine des théories du contrat, naît du refus de se croire engagé dans une relation réciproque. Rousseau fonde la nouvelle cité sur les ruines de l'ancienne, celle qui s'est désunie faute de ne pouvoir contraindre les citoyens à tenir leurs rangs. Il appert que la guerre civile est diamétralement opposée à la cité juste et que les circonstances de l'une sont celles contre lesquelles s'élève l'autre parce que « l'établissement du contrat social est un pacte d'une espèce particulière, par lequel chacun

1485 *Fragments politiques*, V, 4, p. 503-504
1486 *DEP*, p. 268

s'engage envers tous, d'où s'ensuit l'engagement réciproque de tous envers chacun, qui est l'objet immédiat de l'union...il ne peut toutefois être injuste ni susceptible d'abus ; puisqu'il n'est pas possible que le corps se veuille nuire à lui-même, tant que le tout ne veut que pour tous »[1487].

Rousseau insiste sur la réciprocité des liens qui doivent unir les hommes pour les dissuader d'agir seuls ou plutôt comme s'ils étaient seuls. L'individualité n'est pas remise en question mais replacée dans son contexte, il n'est d'individu que dans un ensemble qui lui donne son sens. Participant à l'unité de la société à laquelle il appartient chaque citoyen repousse le moment de la dissolution du tout. Le contrat social est l'antidote de la guerre civile car il forme une nouvelle distribution du pouvoir à travers laquelle chacun reconnaît ce qu'il doit à l'autre et l'intérêt qu'il a à conserver ce « philtre d'amour ». L'expression n'est certes pas de Rousseau mais elle dit assez ce qu'il entend lorsqu'il écrit que « l'amour de la patrie y conduit [à la vertu] nécessairement puisque nous voulons volontiers ce que veulent ceux que nous aimons »[1488]. L'artifice volontairement admis ou administré individuellement transforme de fait tous les autres en concitoyens. Chacun veut individuellement se conserver, jouir du meilleur et en s'engageant accepte ce qui lui arrive. Le pouvoir est partagé de manière absolue, ce qui indique que l'engagement n'est pas l'œuvre de quelques individus mais de l'ensemble et c'est pour cette raison fondamentale qu'ils ne sont pas assujettis, ils œuvrent solidairement et librement au partage des affaires publiques et en retirent la sécurité tant recherchée.

La participation active des citoyens et surtout le caractère réciproque de l'engagement constituent les conditions de l'entente politique, ce sont les conditions durables qui diffèrent l'animosité, l'envie et la haine de l'autre tant le partage est harmonieux. « La sûreté particulière est tellement liée avec la confédération publique, que sans les égards que l'on doit à la faiblesse humaine, cette convention serait dissoute par le droit, s'il périssait dans l'État un seul citoyen qu'on eût pu secourir »[1489]. Chaque manifestation de la volonté générale, ou si l'on préfère chaque loi votée, exprime *l'amour des hommes en société* ou encore le refus de la guerre comme mode de règlement interne des oppositions. Les lois tiennent les hommes éloignés du conflit interne puisqu'elles mobilisent les citoyens autour d'un objet commun sans les assujettir au moyen d'une volonté particulière.

Rousseau s'est peu étendu sur la question de la guerre civile pour la bonne raison que le contrat social a été élaboré pour répondre à ce défi politique essentiel. La réciprocité des engagements des hommes est la formule la plus accomplie qui leur ait été proposée pour se protéger des autres

1487 *Lettres écrites de la Montagne*, Sixième lettre, p. 807
1488 *Fragments politiques*, XI, 3, p. 536
1489 *DEP*, p. 256

comme d'eux-mêmes. Le libre consentement de chacun est requis pour conserver son existence et seul le détour par la volonté générale distingue cet acte d'une décision purement individuelle. Mais c'est surtout de cette manière que Rousseau fonde l'entente entre les hommes par l'assurance qu'ils sentent que leur propre intérêt est respecté et qu'ils gagnent un véritable avantage à s'associer ainsi. La guerre civile ne peut être entendue autrement que comme un isolement de chacun, un repli sur soi et une insécurité maximum. Plus que la violence, la guerre est une entreprise de destruction de l'individu et c'est bien parce que chacun sait que sa perte est proche qu'il accepte un choix « immédiat ». La volonté générale se constitue à partir de cette peur initiale des individus de disparaître et prospère en leur redonnant la force de s'aimer.

3.3.2.3 L'homme moderne et sa condition

Le danger de la dissolution de la société est l'autre moment de la thèse de Rousseau. C'est pourquoi il insiste tant sur la durée du contrat et se méfie même d'un certain discours sur la guerre. Rien n'est plus fragile que l'accord politique, aussi est-il important de l'établir le plus durablement possible. La séparation effectuée entre souverain et gouvernement est pour Rousseau une garantie contre l'effritement de l'unité nationale. A chacun son domaine et ses responsabilités. « Les déclarations de guerre et les traités de paix ne sont pas des actes de souveraineté mais de gouvernement, et ce sentiment est conforme à l'usage des nations qui ont le mieux connu les vrais principes du droit politique...l'ordre veut qu'il [le peuple] leur laisse tout l'éclat extérieur et qu'il s'attache uniquement au solide...c'est l'observation des lois au dedans, la propriété des biens, la sûreté des particuliers »[1490].

Dès qu'un gouvernement commence à déclarer la guerre ou à l'envisager il faut que le souverain inspecte les véritables raisons de la violence annoncée. Si la nation est menacée, alors tout le corps de la société doit se mobiliser et les citoyens manifesteront leur sens civique mais le prince ou quelques membres du gouvernement s'avèrent très intéressés par la levée d'une armée, alors la menace n'est peut-être pas annoncée avec justesse. Reprenant l'exemple romain, Rousseau remarque que la guerre a souvent été le prétexte de l'usurpation du pouvoir exécutif. En effet, « il fallait des chefs aux armées éloignées, et il était sûr qu'un de ces chefs deviendrait le maître de l'État »[1491]. Dans ce dernier cas, l'argument de la défense ou de l'extension de la nation revient au même puisque ce n'est plus l'opposition entre envahisseur et prospecteur qui compte mais l'art de la dissimulation en politique. La guerre devient un argument tactique pour accéder au pouvoir exécutif ou l'employer sans entrave. Plus que l'effondrement annoncé de la société par son

1490 *Lettres écrites de la Montagne*, Septième lettre, p. 827
1491 *Ibid.*, Neuvième lettre, note, p. 880

extension incontrôlée, Rousseau invoque la plus ancienne des ruses politiques : la menace extérieure. Dès que la confusion règne entre le souverain et le gouvernement, l'un tend à profiter de l'autre. La séparation ne suffit pas car elle ne peut empêcher le gouvernement d'exercer sa puissance, il faut, et cela est impératif, que le souverain contrôle c'est-à-dire exige, et soit en mesure de le faire, les actes de l'exécutif. L'inspection telle que la nomme Rousseau est la capacité de mesure de l'activité du gouvernement mais aussi une exigence en termes de comptes à rendre. Souvenons-nous que le gouvernement est une émanation du souverain et que leur lien est consubstantiel ; dès lors qu'il y a un écart entre ce que dit la loi et ce que cherche à faire le pouvoir exécutif, une séparation funeste finira par troubler réellement l'ordre de la cité. Il faut ici préciser que la séparation formelle des puissances législative et exécutive doit s'effacer pour la conservation de l'unité de la société, le gouvernement est toujours garant de l'exécution des lois. Ainsi un délai, une adaptation peuvent être tolérés s'ils permettent une exécution ou une traduction juste de la volonté générale. Mais s'il y a le moindre doute, alors l'intérêt particulier est déjà à la manœuvre, l'interprétation ne vise plus à assurer la liberté des citoyens. L'exécutif est la puissance la plus pleinement caractérisée ; si elle n'est pas contrôlée, alors ceux qui sont chargés de suivre l'intérêt commun appliqueront les lois selon les moyens qu'ils seront seuls à maîtriser. La puissance cherche à s'amplifier ou à s'étendre, il ne faut pas s'en étonner mais organiser la vérification de son emploi. Dans ce registre, l'argument de la guerre est donc à prendre avec circonspection. La sûreté des citoyens ne doit pas devenir la raison qui leur fera perdre leur bien le plus important : la liberté.

Si la question de la colonisation ou de la guerre a mis en évidence à quel point les philosophes du XVIIIe siècle ont réfléchi aux limites de la citoyenneté, elle a également permis de s'interroger sur les contours de la nation. Ainsi Diderot a examiné, au travers de son récit sur le voyage de Bougainville, ce que pouvait signifier en termes politiques la rencontre entre Européens et indigènes mais surtout la valeur de la liberté, le sentiment d'appartenance à une société, le rapport entre citoyenneté et territoire. Rousseau a constamment déterminé, de manière plus stricte, le rapport entre l'individu et son territoire mais plus radicalement encore entre l'espace physique et l'espace politique. Dans ce dernier cas, « c'est l'éducation qui doit donner aux âmes la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité »[1492]. Rousseau associe la dénaturation civilisatrice a priori universelle à un artifice éducatif national. Les Lumières ne peuvent se

1492 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, p. 966

propager universellement car les mœurs diffèrent grandement d'un peuple à l'autre et il ne s'agit pas ici de les hiérarchiser, on sait que les sauvages ont un degré de perfection équivalent aux sociétés européennes contemporaines[1493]. Il s'agit de discipliner des comportements, cela ne peut s'opérer que lentement et dans un cadre historique déterminé. L'éducation dessine peu à peu un esprit commun aux membres d'une société donnée, en dépit des caractères particuliers, des habitudes héritées de leurs familles, et forge un devenir, des valeurs qui seront transmises aux générations suivantes. Rappelons que chez Rousseau l'éducation est d'abord une affaire individuelle ou familiale mais aussi que les valeurs ne sont pas une concrétisation de la volonté générale car celle qui « doit diriger l'État n'est pas celle du temps passé, mais celle du temps présent », elle ne fait pas l'objet d'une transmission[1494]. Le peuple se constitue grâce à des institutions politiques et Rousseau précise bien que c'est le temps qui agit le plus profondément pour accomplir cette transformation. L'espace, lui, ne doit pas être un leurre ou un obstacle, il est inopportun de considérer que tous les habitants qui se côtoient dans un espace public en partagent les obligations et les droits car si les étrangers peuvent y résider en paix et contribuer à la richesse de la nation, ils ne disposent pas des éléments culturels pour se fondre dans un ensemble homogène. Ils ne sont pas prêts à mourir pour leur patrie, par exemple.

De même, nous l'avons vu, l'espace est notoirement limité car les citoyens ne peuvent exercer leur pouvoir que s'ils en possèdent un. Or plus le nombre de citoyens est important, plus les capacités de décision individuelles diminuent. « Tout bien examiné, je ne vois pas qu'il soit possible au souverain de conserver parmi nous l'exercice de ses droits si la cité n'est très petite »[1495], déclarait Rousseau en insistant sur la part de pouvoir qui doit revenir à chaque membre du souverain. Les affaires publiques se distinguent bien entendu des préoccupations singulières ou particulières mais les citoyens doivent pouvoir individuellement peser par leur délibération et leur vote, sur la décision finale. Et si l'espace physique est important, on peut supputer que le nombre des habitants est soit important soit appelé à le devenir en raison directe des richesses offertes par le pays considéré, malgré une administration qui « devient plus pénible dans les grandes distances, comme un poids devient plus lourd au bout d'un plus grand levier »[1496]. Ainsi, qu'il s'agisse du nombre ou de la difficulté à faire voter le grand nombre dans les meilleures conditions, c'est-à-dire les plus transparentes, l'espace peut devenir un obstacle pour la vie de la république.

1493 *DOI*, note IX, p. 203-208
1494 *Manuscrit de Genève*, I, IV, p. 296
1495 *CS*, III, XV, p. 431
1496 *Ibid.*, II, IX, p. 387

Le peuple se constitue autour de la loi et le rapport doit en être le plus direct possible afin que les citoyens puissent se reconnaître à travers la loi. Si nous admettons que lorsque « tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout »[1497], alors nous identifions par là-même que la loi crée une relation privilégiée entre chaque membre du tout et exclue de droit tous ceux qui ne peuvent prétendre au statut de citoyens. Loin de donner un droit à violenter ceux qui ne sont pas citoyens, la volonté générale définit l'aire politique homogène dans laquelle les valeurs d'une société sont partagées, les mœurs réglées, les lois aimées. Ceux qui appartiennent à cette société se reconnaissent entre eux, ceux qui en sont exclus ne relèvent pas de la même patrie. Sans être pourchassés, ils ne sont point considérés avec fraternité. Pour Rousseau, l'aire politique comme le sentiment national sont exclusifs au sens où l'humanité est la conséquence de la citoyenneté. En critiquant « ces prétendus cosmopolites, qui justifiant leur amour pour la patrie par leur amour du genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne »[1498], l'auteur affirme ainsi que les hommes n'apprennent à s'estimer qu'après avoir assimilé leurs obligations politiques. Favoriser l'amour de la patrie est primordial si l'on souhaite établir des relations cordiales et respectueuses entre tous les hommes. Accepter la particularité de chaque peuple est un réquisit si l'on veut promouvoir un pacifisme durable.

Cette démarche s'entend lorsque, comme Rousseau, on pense d'abord l'individu comme un être autonome. Cependant, si l'on conçoit que les relations entre différents peuples ne cessent de se nouer et qu'avant d'instituer un peuple il faut déjà régler les échanges entre ceux qui existent, alors la question de l'universalité des valeurs resurgit. « Où chercherons-nous l'origine de cette unanimité de jugement si constante et si générale au milieu d'opinions contradictoires et passagères ?...Dans une cause physique constante et éternelle...Dans l'homme même, dans la similitude d'organisation d'un homme à un autre...Voilà l'origine des liens particuliers et des vertus domestiques ; voilà l'origine des liens généraux et des vertus publiques ; voilà la source de la notion d'une utilité personnelle et publique ; voilà la source de tous les pactes individuels et de toutes les lois ; voilà la cause de la force de ces lois dans une nation pauvre et menacée ; voilà la cause de leur faiblesse dans une nation tranquille et opulente ; voilà la cause de leur presque nullité d'une nation à une autre »[1499].

1497 *CS*, II, VI, p. 379
1498 *Manuscrit de Genève*, I, II, p. 287
1499 Diderot, *Histoire des deux Indes*, XIX, 14, p. 586

Diderot pose que l'universalité des valeurs naît de l'humanité et celle-ci prend sa source dans le code de la nature. Parce que tous les hommes sont des êtres naturels pourvus des mêmes qualités, ils sont capables de reconnaître les mêmes règles morales en dépit de la différence de leurs mœurs et de leurs religions. Et ceux qui dégagent le mieux ces règles de la gangue des traditions locales ou nationales sont ceux qui sont le mieux à même d'éclairer les autres hommes sur leurs propres attentes. Et si « le devoir peut donc être défini [comme] l'obligation rigoureuse de faire ce qui convient à la société »[1500], alors tous ou presque tous les hommes peuvent accomplir ce service et il revient aux plus éclairés de servir davantage c'est-à-dire d'éclairer le plus grand nombre quelles que soient ses mœurs. Il n'est dès lors plus question de colonisation, de guerre, de spoliation ou de mépris mais de service rendu à l'unité de la société. Les principes universels imposent le devoir aux hommes et garantissent ainsi la pérennité d'une société toujours menacée de dissolution.

« Le maintien de l'ordre, encore une fois, constitue donc toute la morale »[1501]. L'expression de Diderot signifie que la morale est universelle car elle n'acquiert son sens qu'en politique, il n'est nul intérêt de comparer les morales des différentes sociétés car il ne s'agit le plus souvent que de préceptes religieux qui sont effectivement différents et servent de prétextes à des combats parfaitement politiques. Derrière ce décorum, toute société cherche à perdurer dans le temps et l'histoire nous montre que la durée est l'élément clef qui permet de comprendre le mode d'organisation d'une société. Pour Diderot, les sociétés se sont constituées en conservant les règles qui favorisaient leur maintien et en délaissant celles qui pouvaient les mettre en danger. En effet, il est possible par le moyen de l'anthropologie de découvrir que le ressort de toute société est celui de la similitude aussi bien entre membres d'une même société qu'entre membres de sociétés différentes ; c'est pourquoi Diderot estime que les hommes les plus éclairés reconnaissent ce qui les rapproche des sauvages. La différence naît de la similitude et non l'inverse. Ce sont d'autres conditions naturelles et culturelles (climat, découvertes, mœurs, intérêts des gouvernants, etc...) qui distinguent les hommes les uns des autres au sein de leur propre société ou vis-à-vis d'autres groupes humains. Ainsi les Européens peuvent assumer leur science et leur puissance, à condition de diffuser raisonnablement ce qu'ils savent en respectant les mœurs des peuples conquis. Les Lumières sont pour Diderot ce qui distingue les peuples civilisés, mais « c'est l'ignorance des sauvages qui a éclairé, en quelque sorte, les peuples policés »[1502] ; aussi il est un juste retour des choses si les Européens font profiter de leurs

1500 *Histoire des deux Indes*, XIX, 14, p. 630

1501 *Ibid.*, p. 631

1502 *HDI*, XV, 4, p. 682

sciences des peuples qui en sont démunis. Et le patriotisme perd de sa pertinence à mesure que les échanges entre les hommes révèlent leurs similitudes et leur intérêt commun. Avec le temps le mélange s'opère, les mœurs se transforment, les sociétés changent et les hommes oublient leur nation d'origine pour se fondre dans leur société d'adoption. Est-ce à dire que dès le XVIIIe siècle les nations ont perdu leur sens ? Les individus forment-ils le dernier repère de l'humanité ?

3.3.3 L'intérêt général à l'épreuve du droit public

3.3.3.1 Le modèle de la volonté générale en droit public selon Rousseau

Rousseau n'a pas retenu les oppositions de Diderot dans ce domaine, et dans bien d'autres d'ailleurs, ainsi ce que nous nommerions aujourd'hui droit international et qu'il désigne par l'expression de droit public offre un spectacle de lutte entre les États. Les puissances européennes qui dominent le nouveau monde reproduisent à l'extérieur du continent les luttes qui semblent ne jamais s'interrompre à l'intérieur. L'Europe forme pourtant « une idéale collection de peuples qui n'ont de commun qu'un nom, mais une société réelle qui a sa religion, ses mœurs, ses coutumes et même ses lois, dont aucun des peuples qui la composent ne peut s'écarter sans causer aussitôt des troubles »[1503]. L'histoire a façonné un esprit commun à des peuples qui ont des visées propres, ils ont été constitués à partir du démembrement d'autres empires (romain, germanique) et se sont composés avec la même loi directrice : le hasard. Faute d'une institution digne de ce nom, les habitants des divers pays ne sont pas devenus les citoyens de leur nation ; les hommes se ressemblent par leur incivilité mais ont des rapports communs avec les institutions anciennes de l'Europe. Ils se regardent comme des frères ennemis, proches par leur passé commun et concurrents aujourd'hui. La similitude relevée par Diderot entre les Européens et les indigènes est pour Rousseau à l'œuvre sur le continent européen car« les choses ne font que suivre en cela leur cours naturel...toute union formée ou maintenue par le hasard doit nécessairement dégénérer en querelle et dissension à la première circonstance qui vient à changer »[1504]. Les peuples d'Europe ne sont pas suffisamment dirigés pour devenir les membres d'une véritable société, ils sont dominés et identifient facilement un ennemi là où leur souverain le leur indique. Leur union tient davantage à un ennemi commun qu'à des valeurs partagées. Le hasard évoqué est celui d'une absence d'orientation commune définie par un gouvernement et correspondant à un engagement initial. Dans la langue de Rousseau, la loi fait défaut à ces différents peuples car le gouvernement ne fait que suivre les caprices du prince ou de quelques hommes de pouvoir, aussi le peuple n'est qu'un rassemblement par défaut d'hommes qui se désintéressent de leur finalité collective. En cela tous les peuples d'Europe, à l'exception de quelques-uns, les Corses semble-t-il, se ressemblent. Rousseau paraît ici suivre Diderot en

1503 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, Projet de paix perpétuelle, p. 567
1504 *Ibid.*, p. 568

montrant toute la force naturelle des rassemblements politiques, leur naissance, leur acmé et leur dépérissement, mais il s'en distingue en affirmant que si le mouvement est inexorable l'art est le seul moyen dont disposent les hommes pour instituer une véritable société.

Ainsi il faut ,pour faire cesser les guerres entre États, supprimer les rivalités entre les souverains ou, et c'est tout l'objet de l'art, « former une confédération solide et durable, il faut en mettre tous les membres dans une dépendance tellement mutuelle, qu'aucun ne soit en état de résister à tous les autres »[1505]. Le droit public doit être pour Rousseau une opération analogue au contrat social afin de rendre réciproques les engagements (les traités) entre les États et que chacun d'eux assume les intérêts des autres. La dépendance est la première reconnaissance de l'ordre que doit suivre un véritable pays souverain ; en se soumettant aux termes d'un traité un État le légitime et assoit sa propre autorité sur ceux qui sont incapables de se gouverner. Et pour mieux montrer que l'ordre n'est pas théorique, Rousseau invoque l'exercice d'un force « coactive et coercitive ». L'art consiste ici à forcer des États ou des princes avec des éléments indiscutables, une ligue armée, car lorsque les princes s'emploient à envahir une autre nation européenne il n'est plus temps de discuter.

Cependant ce n'est pas une armée inter-étatique qui peut faire à elle toute seule l'Europe ; en fait, elle est surtout utile afin d'éviter le déclenchement de l'équivalent d'une guerre civile, entre frères quasi barbares, semi civilisés. D'autres institutions doivent régler les mœurs et diriger les décisions politiques ; on retrouve les puissances législative et judiciaire, qui par leur dynamique propre, contribuent à solidifier le corps politique. Il s'agit d'instituer une confédération juste, ce qui signifie que les États doivent tous ensemble se soumettre à un ordre. De quel ordre au juste ? Il suffit en l'espèce de ne pas remettre en cause les décisions communes à chaque fois que leur intérêt particulier semble menacé. Pour ce faire, les États ne peuvent s'engager durablement que s'ils reconnaissent plus d'avantages à suivre un traité qu'à agir uniquement par eux-mêmes.

A l'image du contrat social, le traité doit prévoir les modalités d'expression de chaque État et puisqu'il s'agit de sceller « une alliance perpétuelle et irrévocable », l'Europe devra disposer d'une assemblée permanente de représentants. Rousseau envisage une institution qui incarne deux éléments fondamentaux : la libre expression des États et la continuité des échanges. Le droit public selon Rousseau, doit se démarquer de la diplomatie traditionnelle, de ses codes qu'il moque, mais surtout de sa finalité. Il n'est plus l'heure de défendre ses intérêts plus ou moins douteux mais d'organiser la paix et donc de s'impliquer dans la définition opposable à tous

1505 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, p. 573

les membres des règles communes. A la recherche des accords réglés au cas par cas et selon les intérêts du moment entre puissances directement concernées doit se substituer une discussion ouverte entre tous les États membres afin de parvenir à une solution qui ne soit défavorable à quiconque, et préserve les intérêts futurs de l'Europe. Remarquons que la continuité permise par l'assemblée permanente autorise une étude raisonnable des conflits avérés ou potentiels entre États. Or l'acceptation de laisser durablement étudiée une question relevant de la souveraineté, montre que des représentants occupent une place importante voire cruciale dans l'institution politique de Rousseau. En effet, le Congrès ou la Diète n'est pas une assemblée historique et fantomatique qui ne fait que transmettre les décisions des princes, elle devient un organe composé de spécialistes du droit public (les plénipotentiaires) qui exercent un mandat afin de défendre les intérêts de leur État mais aussi de participer à la définition des droits à naître et des règles à respecter de l'ensemble des États.

Le dispositif vise à éteindre toute source de conflit car chaque question qui met en jeu la défense d'intérêts est susceptible de dégénérer en affrontement. C'est pourquoi le but premier d'un traité est de faire oublier la notion d'ennemi ; en effet « on n'a plus de raison de vouloir affaiblir un voisin, dont on n'a plus rien à craindre »[1506]. Le traité vient rassurer chaque État en les assurant que les autres États membres n'aspirent qu'à la paix et à la conservation de leurs richesses. Tout accord durable mentionne alors que chacun continuera à disposer de ce dont il jouit déjà et respectera le même principe pour les autres. Ici encore, la réciprocité et la garantie de l'intérêt immédiat sont les premiers éléments qui renforcent un accord multilatéral. En définitive il n'est guère envisageable de sacrifier ce que l'on a pour obtenir un droit éventuel dont le passé a montré le peu d'efficacité. D'après Rousseau, « on sent bien que vainement ferait-on parler l'intérêt public au préjudice de l'intérêt particulier »[1507], aussi il importe au plus haut point que la conservation des biens ou des territoires acquis soit assurée. Elle est sans doute la condition nécessaire à la poursuite de la confédération puisque les États ne peuvent accepter la généralisation des règles politiques si leurs avantages ne sont pas maintenus, d'autres annoncés et clairement accessibles. La réciprocité des droits et devoirs repose, nous l'avons vu, sur la transparence des discussions mais également sur le pouvoir d'un ordre judiciaire européen capable de juger les intérêts des États sans être partie prenante. Ainsi la transparence des règles et le pouvoir de l'arbitre vont de pair et s'opposent aux négociations et au droit de se faire justice revendiqués historiquement par les États.

1506 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, p. 579
1507 *Ibid.*, p. 580

Les princes n'agissent pas pour le bien du plus grand nombre mais sont soucieux de prévenir tout soulèvement à leur encontre. Rousseau présente la confédération comme un tiers qui déplace la responsabilité du prince sans le déposséder de ses prérogatives. Ainsi le règlement d'un différend relève du tribunal européen mais il appartient à l'État de manifester ses intérêts vis-à-vis de la politique menée par les États voisins. L'État concerné, lui, peut présenter ce que nous nommerions aujourd'hui une plainte devant l'instance prévue, afin que celle-ci confirme ou infirme ses droits, et les citoyens doivent attendre le jugement avant de se retourner contre le prince. Dans cette organisation politique, ce dernier demeure bien la puissance de l'État à l'intérieur des frontières, il semble pouvoir encore exercer sur le peuple des charges écrasantes. Tout est alors question de légitimité.

Rousseau insiste sur les questions posées par l'abbé de St-Pierre car il a vu dans son projet le prolongement de ses études sur le pacte social. Une fois les éléments positifs mis en évidence, la finalité du traité s'impose d'elle-même. Les princes ayant accepté d'envoyer leurs plénipotentiaires à l'assemblée européenne permanente et s'étant résolus à laisser une autre autorité arbitrer leurs différends ils peuvent désormais se consacrer à la prospérité du royaume. Rousseau reconnaît « qu'il y aura un contingent à fournir à la confédération, tant pour la garde des frontières de l'Europe, que pour l'entretien de l'armée confédérative...Mais toutes ces dépenses faites, et l'extraordinaire des guerres à jamais supprimé, il resterait encore plus de la moitié de la dépense militaire ordinaire à répartir entre le soulagement des sujets, et les coffres du prince ; de sorte que le prince payerait beaucoup moins ; que le prince, beaucoup plus riche, serait en état d'exciter le commerce, l'agriculture, les arts, de faire des établissements utiles, qui augmenteraient encore la richesse du peuple et la sienne »[1508].

Le traité est envisagé comme le moyen de créer un cercle vertueux en politique ; en délaissant les attributs de la force à l'Europe, les différents États s'engagent à ne plus utiliser leurs armées ou leurs armes sans un accord préalable, quel que soit le motif. Dès lors, c'est tout le processus de militarisation qui devient caduc. Il n'est plus nécessaire d'entretenir une armée et de se poser la question de sa composition, surtout de son financement. Car si Rousseau pointe la fin de l'affrontement faute d'hommes et d'armes, il s'intéresse surtout à ce qui permettra de ne plus se réarmer. La diminution des troupes n'est en effet rien au regard du gain véritable que représente la confédération pour tous les peuples de cette union. Quelle que soit la personnalité du prince, et puisqu'il a accepté les principes fondamentaux de l'alliance, la cause première de l'imposition

1508 *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, p. 585

disparaît. Depuis longtemps Rousseau affirmait une relation causale entre les guerres et l'appauvrissement du royaume. Lorsqu'il écrivait que « de telles institutions renversent nécessairement le vrai système économique qui tire le principal revenu de l'état du domaine public »[1509] Rousseau rappelait que la production de richesses n'est pas infinie et que l'allocation des revenus de la population aux dépenses militaires équivaut à la spoliation du plus grand nombre des sources de bien être. Aussi avec l'abandon de prétentions guerrières les États peuvent désormais inverser le rapport production de richesses-souffrances et promettre davantage de bien être au peuple. Ainsi il est enfin possible de suivre « la plus importante maxime de l'administration des finances, qui est de travailler avec beaucoup plus de soin à prévenir les besoins, qu'à augmenter les revenus »[1510]. Rousseau a, bien entendu, imaginé que tous les gouvernements ne deviendraient pas vertueux en acceptant de se plier à un traité européen, aussi ne souligne-t-il que la possibilité qu'il leur est offerte de légitimer leu action.

Néanmoins, la destination de la dépense disparaît et donc le rapport est inversé, ce qui signifie que l'imposition n'augmentera plus continûment, le prince ne pourra justifier la pression fiscale pour financer la défense de la nation. Le prince ne pourra au pire qu'augmenter ses propres richesses mais dans tous les cas le peuple pourra soit échapper à la violence de la guerre et tous les effets inhérents à ce mal (rationnement, maladie, mort), soit bénéficier des bienfaits dispensés par la redistribution des richesses.

Rousseau prévoit que la fin des guerres européennes est le signe du progrès social dans chaque État signataire. Ainsi il faut comprendre le projet de paix perpétuelle comme l'occasion donnée aux gouvernements nationaux de concrétiser leur contrat social. La solidification du pacte national s'effectue à l'aide de contreforts européens ; là où la guerre s'évanouit, l'ordre social peut enfin être instauré. La politique sociale prend tout son sens dans un contexte libéral, mais dans un cadre juridique international stabilisé. On peut tout de même s'interroger, comme le fait Rousseau lui-même, sur la réalité de ce droit public dont il dit qu'il « est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais »[1511]. Notons ici que le droit public est le processus de légitimation de la politique européenne voire internationale, il permet de fonder les actions de chaque État et peut garantir la paix entre ceux qui en ont accepté les termes et qui y trouvent leur intérêt. Toutefois, sans une volonté affirmée, et surtout constante de suivre les règles affichées, il

1509 *DEP*, p. 269
1510 *Ibid.*, p. 266
1511 *Émile*, V, p. 836

n'a aucune existence réelle. L'aspiration à la paix, la maîtrise par les États de leurs propres engagements, l'association de tous les citoyens, finissent par former un cercle si vertueux qu'il en deviendrait nébuleux.

3.3.3.2 Les limites de l'art d'instituer

La construction peut paraître d'autant plus complexe que la politique nationale semble dépendre de l'ordre européen. Rousseau a prévenu cette lecture en indiquant que « la constitution démocratique est certainement le chef d'œuvre de l'art politique : mais plus l'artifice en est admirable, moins il appartient à tous les yeux de le pénétrer »[1512]. Dans le *Contrat social,* Rousseau avait même affirmé qu'un « gouvernement si parfait ne convient point à des hommes »[1513]. Il ne s'agit pas d'exagérer le propos de Rousseau pour en montrer l'apparente contradiction puisque ce qui est en cause est la véritable difficulté pour un peuple de se gouverner par lui-même. Le plus souhaitable, à l'image du droit public, est que chaque élément -État ou citoyen- conserve son autonomie et que celle-ci le guide vers une association avec les autres membres qui agissent eux-mêmes de la même manière voire de concert. Cette perfection du système n'est à l'heure où écrit Rousseau manifestement pas à la portée d'hommes qui ne se pensent pas en tant que citoyens. « Les ouvrages des hommes toujours moins parfaits que ceux de la nature ne vont jamais si directement à leur fin »[1514]. Elle requiert un tel engagement dans le cas où celui-ci serait contracté, que l'on peut douter de l'obstination raisonnable des hommes à le faire durer. La perfection dont parle Rousseau s'apparente davantage à un terme métaphysique, celui d'une existence sans commencement ni fin plutôt qu'à un concept politique. Et les hommes dont il parle ne sont pas exclus a priori d'un cercle politique comme ils pourraient l'être d'un parti, ils sont seulement spectateurs d'un monde qui leur échappe.

Or il s'agit là d'un défaut politique majeur, au sens où l'absence d'engagement réciproque interrompt l'action individuelle de chaque citoyen. En effet, le citoyen qui ne s'engage pas à obéir à la loi constamment, perd dans le même mouvement tout droit de participer à l'élaboration de la loi. C'est la conservation de ce droit qui le rend actif en politique ; c'est la possibilité d'exercer ce droit d'expression qui le fait citoyen et c'est à lui que s'adresse le gouvernement lorsqu'il lui présente les modalités de l'application de la loi. Sans droit de vote et sans soumission à la loi, l'homme n'est plus citoyen et il est déclassé dans l'ordre même de l'humanité. La perfection du système politique est d'autant plus dramatique que les hommes qui ne peuvent

1512 *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième lettre, p. 838
1513 *CS*, III, IV, p. 406
1514 *Manuscrit de Genève*, I, IV, p. 296

participer à la vie de la cité sont menacés de subir la puissance de ceux qui tiennent et en maîtrisent tous les rouages. La perfection du système est inquiétante car si elle n'exclut pas de droit le citoyen de son fonctionnement, elle repousse l'homme à une place qui a toujours, ou presque, été la sienne : la soumission au droit du plus fort. La complexité et l'exigence du système démocratique mais également du droit public ne permettent qu'à quelques rares hommes de comprendre et d'agir pour le bien public.

Rousseau propose une règle de répartition des magistrats selon la configuration de la nation concernée : « le rapport des magistrats au gouvernement doit être inverse du rapport des sujets au souverain »[1515]. Sans insister sur l'analyse des proportions dont Rousseau lui-même a relativisé la portée, il est remarquable que le meilleur gouvernement est celui qui n'est ni pléthorique ni étique afin de mener les affaires au nom du souverain. Sans doute « il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné »[1516]. Aussi le gouvernement doit, pour être efficace, capable de réaliser ce que préconise la volonté générale, être confié à quelques hommes aptes à diriger les affaires publiques.

Mais alors que faire de l'activité des citoyens ? Il est indubitable que dans ce régime « le citoyen doit s'armer de force et de constance ». Et encore, Rousseau précise-t-il à l'adresse de ses détracteurs suisses que le vote ne suffit pas à rendre libre un citoyen si ce dernier subit un ordre qu'il ne peut changer et si les autres institutions ne peuvent se contrôler les unes les autres. Néanmoins, la démocratie et le droit public sont si parfaits et si difficiles à atteindre que l'on puisse craindre que la politique reste un espace inégalitaire pour le plus grand nombre. Ils sont en droit égaux devant la loi mais ils semblent dépossédés par l'art lui-même de toute possibilité d'agir sur leur environnement social ; les citoyens sont grandis par leurs droits mais réduits à une place politique de second rang tant ils ne parviennent à exiger d'eux-mêmes le meilleur durablement. Ainsi, se soumettre encore et encore à la loi demande une saine détermination et celle-ci fait défaut aux rois comme aux autres hommes. L'égalité inaccomplie ne débouche plus sur une inégalité scandaleuse mais un nivellement atterrant. La démocratie non apprise et mal maîtrisée devient un spectacle pour lequel rares sont les esprits capables de jugement et encore plus rares ceux qui souhaitent durablement agir pour les autres.

En définitive, que ces quelques républicains d'excellence forment le cœur du législateur ou s'illustrent en gouvernant peu importe, ils doivent guider le peuple à agir selon son bien propre : la volonté générale. Ainsi il leur revient de définir un juste régime où s'expriment la

1515 *CS*, III, II, p. 402
1516 *Ibid.*, III, IV, p. 404

liberté du peuple et la compétence des dirigeants. Un « gouvernement mixte où le peuple ne s'assemble que par parties et où les dépositaires de son pouvoir sont souvent changés »[1517], autrement dit un peuple qui soit déjà formé comme tel avec sa singulière manière de vivre ensemble et des dirigeants qui connaissent les limites de leur pouvoir, sont reconnus et honorés pour tels. Il est vrai que Rousseau s'adresse en ces termes aux Corses, mais il traduit à travers son analyse concrète les principes du *Contrat social* puisque ce sont les meilleurs membres du peuple qui instruisent les autres et que ce dispositif a le mérite « de faire concourir tous les membres de l'État à l'autorité suprême, ce qui mettant tout le peuple dans un niveau parfait, lui permet de s'épandre sur toute la surface de l'île et de la peupler partout également »[1518].

Les meilleurs ne parviennent pas seulement à la tête de l'État grâce à leurs compétences, ils représentent avant tout le meilleur moyen pour entraîner le reste du peuple à leur suite et les rendre également meilleurs. La république de Rousseau est aussi bien une constitution qu'une école qui permet au plus grand nombre de s'améliorer et de perfectionner une nation. Rousseau subvertit l'association entre régime parfait, égalité de citoyens et inégalités des hommes, pour conseiller aux Corses d'instituer un régime mixte qui permette aux meilleurs des citoyens d'améliorer le civisme de tout un peuple. Ceci est tellement vrai pour Rousseau que les meilleurs forment déjà un corps, celui de l'aristocratie, et qu'il est partie prenante de la nation. Celle-ci « unie en un seul corps, non dans ses membres, forme une partie si essentielle du corps politique qu'elle ne peut subsister sans lui ni lui sans elle ». Il y a au sein du peuple des parties non homogènes qui tiennent un rôle différent les unes par rapport aux autres parce qu'elles ne sont pas susceptibles des mêmes efforts ni porteuses des mêmes vertus. L'aristocratie a le devoir de transmettre son excellence aux autres parties afin de non seulement maintenir la cohésion du peuple mais également de l'instruire, de le rendre plus caractéristique encore, de le particulariser en tant que peuple singulier. Le sentiment d'appartenance à la nation et d'attachement à la terre comme aux mœurs est une constante de l'aristocratie, son application généralisée au peuple le distingue des autres peuples et agrège surtout durablement ses membres. Et l'institutionnalisation de cette transmission politique est le garant de l'égalité entre les citoyens, tout comme elle ne peut que transformer l'ancienne aristocratie de sang en aristocratie du mérite, en excellence véritable. Le régime mixte n'est pas le terme le plus important dans les conseils que donne Rousseau car il est le prétexte pour contraindre le petit nombre à travailler pour le plus grand ; encore une fois il s'agit de trouver la raison d'une juste contribution de chacun ou de chaque partie afin de constituer un peuple véritable. Dans le projet destiné aux Corses, Rousseau a prévu

1517 *Projet de constitution pour la Corse*, p. 907
1518 *Ibid*.,

que les différentes parties donneraient une part de leurs biens ou de leurs forces à la collectivité. L'égalité stricte des contributions n'est pas recherchée absolument ; en revanche l'adéquation entre les moyens disponibles et ce qui est effectivement versé est cruciale. En effet, l'arrachement aux préoccupations particulières est le signe de l'adhésion à la patrie, aussi chacun éprouve des difficultés voire de la douleur en proportion de son attachement à ses intérêts particuliers. Ce n'est pas une valeur absolue qui peut être attribuée aux contributions mais une valeur relative aux moyens personnels que l'on transfère aux autres membres du peuple, il n'est pas qu'en Corse « qu'une égalité rigoureuse y serait déplacée »[1519]. Le sentiment d'appartenance au peuple et à sa nation est intimement lié à l'effort que chacun mène contre ses préoccupations personnelles et immédiates. L'exemple de la Corse montre à quel point Rousseau n'impose pas d'emblée une république égalitariste mais qu'il pense que l'égalité naît à travers l'apprentissage de l'amour de la patrie. Si cette dernière ne se fait jour, alors toutes les mesures a priori égalitaires deviendront insupportables et apparaîtront injustes aux yeux du peuple.

La tendance des peuples non formés, tout juste rassemblés, est ne pas se conserver en tant que tel. Très tôt, ou plus exactement constamment, les intérêts se particularisent ; les hommes s'oublient comme membres d'un ensemble politique pour se rêver uniquement maîtres de leur existence ou, ce qui revient au même, esclaves de leur condition. La dissolution ou l'impossible association ont une origine commune, la confusion entre des représentations opposées. « On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement...La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui ; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir »[1520]. Rousseau identifie clairement la liberté comme le premier principe de toute véritable société, mais il détermine celle-ci en tant que vertu publique, partagée par tous les membres du corps social et en premier lieu par les magistrats. L'exemplarité tient un rôle fondamental dans l'institution d'une société et il suffit que les meilleurs ne répondent pas à l'attente du plus grand nombre pour justifier la désunion du corps. Car alors la vertu n'est plus suivie comme un modèle de vie mais est vécue comme une incapacité de moyens, une injustice naturelle. Rousseau dénonce la conception qui fait de la liberté la propriété de l'individu et insiste sur la vertu publique qui permet de sublimer l'homme en citoyen, de lui redonner une maîtrise sur lui-même après son aveu d'assujettissement à la loi.

1519 *CS*, III, V, p. 407
1520 *Lettres écrites de la Montagne*, Huitième lettre, p. 843

Il suffit que le modèle républicain de la volonté générale faillisse pour que les intérêts particuliers soient légitimés et que la liberté mène au commerce généralisé, à l'affrontement et à la domination sociale. Rousseau critique une approche insuffisamment civique quand il relève que « faire de chaque acte de sa volonté une loi particulière est bien plus commode que de suivre des lois générales, quand même on en serait soi-même l'auteur »[1521]. Sans une implication constante de tous les citoyens dans les affaires publiques, il y aura tôt ou tard un fléchissement dans la détermination de ceux qui ont incarné le peuple, aussi il est vain de chercher un moyen pour contrarier ce qui ne pourra que se produire. D'après Rousseau, seuls les moyens de conserver un corps de citoyens, éducation et vote, limitent positivement les appétits particuliers, le statut social seul ou l'éducation demeurent impuissants à faire des citoyens. Un régime quel qu'il soit peut devenir vertueux grâce à l'initiative de quelques-uns mais il ne peut perdurer sans que tous les membres adhèrent aux valeurs, et témoignent par leurs mœurs de leur amour pour la patrie.

L'implication, à la différence de l'éducation souvent trop passive, crée une dynamique politique rapide car d'emblée l'opinion publique est sollicitée et participe à l'ordre politique. La première participation est bien entendu l'information, sans elle les affaires sont celles de l'État, autrement dit celles des gouvernants et non les affaires publiques qui regardent le peuple et concernent tous les citoyens. C'est pourquoi Rousseau craint que les gouvernants taisent les affaires en cours ou tour à tour modifient artificiellement leur nature. Ainsi rien de plus dangereux pour la connaissance que le tour de passe-passe auquel se livrent certains de ces meilleurs citoyens : « pour vous écarter de l'objet particulier il flatte votre amour-propre en étendant vos vues sur de grandes questions, et tandis qu'il met ces questions hors de la portée de ceux qu'il veut séduire, il les cajole et les gagne en paraissant les traiter en homme d'État »[1522]. Que les mêmes parlent de « bagatelles » et alors toute question d'actualité est disqualifiée au sens plein du terme et rend impossible toute connaissance et a fortiori tout contrôle. Rousseau remarque que la capacité de dissimulation des dirigeants va de pair avec la démobilisation du peuple. Ce qui forme un ressort pour les lois de la république est aussi une faiblesse dès que le mépris s'en empare. « Qui fait la véritable constitution de l'État ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve

1521 *Lettres écrites de la Montagne*, Neuvième lettre, p. 872
1522 *Ibid.*, p. 870

un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres »[1523].

Que les politiques continuent à diriger comme ils l'ont longtemps fait, c'est-à-dire sans expliquer et sans rendre de comptes et jamais le peuple n'adhérera à leurs projets. Rousseau assimile le caprice du prince à la raison d'État car l'absence de transparence en politique signifie l'exclusion de fait du peuple des affaires publiques. Il n'est pas conséquent d'imaginer l'éducation du plus grand nombre si l'on ne conduit pas les hommes à aimer la loi. Pour aimer la suprême contrainte, celle qui consiste à s'obliger à obéir, il faut en comprendre la finalité. Or masquer les informations dues au plus grand nombre provoque une particularisation des objets politiques et suggère par mimétisme la poursuite des intérêts particuliers. Ainsi le travestissement d'objets particuliers en grandes questions, la réduction des nouveautés législatives en bagatelles ou encore l'absence d'explication sur les lois et les modalités d'application contribuent à l'éloignement du peuple des affaires qui sont siennes et reconduisent les individus à ne se soucier que de leurs intérêts. La volonté générale devient abstraite, les affaires se gèrent à l'ombre des cabinets, rien n'est fêté ni loué publiquement, enfin le silence suffit à accomplir ce que tous les discours ne sauraient corriger.

3.3.3.3 La mise en scène critique du projet des Lumières

Les Lumières ont crée l'espoir d'une nouvelle société dans laquelle les hommes seraient éduqués pour mieux partage l'espace politique. L'éducation publique présente l'avantage décisif de s'adresser à tous les membres de la société et promet de les unir dans le respect des mêmes règles. Elle est, d'après Helvétius, « la seule dont on puisse attendre des patriotes. Elle seule peut lier fortement dans la mémoire des citoyens l'idée de bonheur personnel à celle du bonheur national »[1524]. La recherche du vrai n'est pas la seule visée de l'éducation publique car ce qui importe est l'alignement du vrai et de la vertu. Ainsi il faut revenir à la législation, puisque « c'est de la perfection des lois que dépendent les vertus des citoyens ; et des progrès de la raison humaine que dépend la perfection de ces mêmes lois. Pour être honnête, il faut être éclairé »[1525]. La chaîne vertueuse résume assez bien le projet des Lumières c'est-à-dire la stricte équivalence entre vertu pratique, politique et connaissances. Nous avons vu que Diderot et d'Holbach s'accordent sur cette conception de la vertu et si l'on ne peut parler d'une confusion des

1523 *CS*, II, XII, p. 394
1524 *De l'Homme*, X, III, p. 891
1525 *Ibid.*, p. 611

domaines, on peut néanmoins observer que la morale et la politique comme la connaissance convergent pour définir non plus seulement la place de l'homme en société mais celle du peuple au sein de la nation. Rousseau ne suit pas cette analyse car il place à un autre niveau la vertu politique. En effet, c'est de l'excellence des lois que dépend la vertu des citoyens mais elle n'a que peu à voir avec la culture intellectuelle de chaque individu. Les lois sont excellentes lorsqu'elles sont claires et compréhensibles par leurs destinataires sans qu'il soit nécessaire qu'ils deviennent eux-mêmes juristes ou spécialistes des matières abordées par le législateur. La clarté des lois et la justice qui naît de l'égalité des citoyens devant les lois forcent chez les individus concernés la vertu politique à s'épanouir. Pour Rousseau, plus qu'un contenu, l'éducation généralisée génère, transmet, entretient l'amour de la patrie. « L'éducation nationale n'appartient qu'aux hommes libres ; il n'y a qu'eux qui aient une existence commune et qui soient vraiment liés par la loi »[1526]. Cela signifie que si l'on respecte véritablement les hommes, il faut leur accorder le droit d'être citoyens et pour cela les forcer à être libres et obéir à la loi. La sensibilité n'est plus seulement une caractéristique des hommes mais avant tout la nature du lien qui réunit les membres de la société. La loi forme l'ordre, la sensibilité pousse les citoyens à l'aimer ; il n'est pas question, pour Rousseau, de Lumières mais d'institution lorsqu'il faut être citoyen.

L'intérêt public se constitue par la participation de droit à la rédaction de la loi et son obéissance factuelle. Le désintéressement pour les affaires communes peut s'amorcer aussi bien par l'éloignement des citoyens de la définition et de la connaissance des lois comme de ses motifs que par le refus d'obéir aux commandements de la loi. Mais mieux encore, « un peuple est toujours le maître de changer ses lois, mêmes les meilleures ; car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher » ?[1527] Et le ressort de cette capacité à changer l'ordre politique, même si ce qui est résulte de ce qui a été décidé par le souverain, tient à la volonté générale « puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir »[1528].

Comment identifier quand le peuple obéit, quand il agit et quand il délaisse son devoir ? La souveraineté est par principe inaliénable et une volonté particulière peut s'accorder à la volonté générale ; toutefois, s'il n'y a pas eu un enracinement des idées républicaines dans chaque individu la volonté générale imposera sa majesté. La soumission à la loi doit être parfaitement assumée pour que les volontés particulières aient l'impression justifiée d'agir selon leurs propres motifs. Quand il en est ainsi, les membres du peuple suivent les lois et les décrets. Quand les lois ne correspondent plus aux mœurs, alors le souverain adopte les règles les plus générales et dans

1526 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, IV, p. 966
1527 *CS*, II, XII, p. 394
1528 *Ibid.*, II, 1, p. 1, p. 368-369

ce cas « chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres ». Et à quoi aboutit cette soumission ? On a alors « un accord admirable de l'intérêt et de la justice qui donne aux délibérations communes un caractère d'équité »[1529]. Cependant, Rousseau prévient du risque qui surgit le plus évidemment, l'évanouissement de l'intérêt commun. Dès lors que les membres du peuple ou ceux qui gouvernent ne sont plus réunis par l'union de l'intérêt de la justice, alors les volontés particulières reprennent ce qu'elles imaginent être leurs droits.

Que la loi soit bonne ou mauvaise pour ses membres, le peuple suit généralement l'exemple donné par ceux qui gouvernent ou les prescriptions du législateur car c'est ainsi qu'il croit poursuivre son bonheur ou comme dit précisément Rousseau, « de lui-même le peuple veut toujours le bien »[1530]. Or si le législateur se montre incapable de diffuser les « lumières publiques » ou si le gouvernement ne se soucie plus que de diviser la souveraineté dans son objet, le plus grand nombre en pâtit, il n'existe plus qu'une relation par défaut entre la rectitude des mœurs, la morale et l'obéissance à la loi.

Et si la cause de l'errance de la volonté générale tenait à la nature de l'individu ? Celui-ci n'est pas désintéressé puisqu'il est tourné à la fois vers sa conservation et vers celle d'autrui. En effet « l'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller sur sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison, et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu »[1531]. Or peut-on être certain que la douleur ou la pensée de la douleur de l'autre nous conduise à sympathiser ou à reconnaître en ce dernier ce qui nous rappelle ce que nous ne pouvons justement souffrir ?

L'amour de soi n'est pas seulement le sentiment qui permet de considérer l'autre comme un être digne d'amour, il est une composante de la chaîne naturelle qui relie les hommes. Et cette causalité peut être contestée si le sentiment invoqué ne s'avère pas général ou surtout s'il ne produit pas toujours les mêmes valeurs au sein de la société.

Et il en va ainsi de la canaille qui peut s'exprimer librement sur les motifs de ses actes : « que nous font […] les douleurs occasionnées sur le prochain ? Les ressentons-nous ? Non, au contraire, nous venons de démontrer que de leur production résulte une sensation délicieuse pour nous. A quel titre ménagerions-nous donc un individu qui ne nous touche en rien ? A quel titre lui éviterions-nous une douleur qui ne nous coûtera jamais une larme, quand il est certain que de cette douleur va naître un très grand plaisir pour nous ?[...] Vous nous parlez d'une voix

1529 *CS*, II, IV, p. 374
1530 *Ibid.*, II, VI, p. 380
1531 *DOI*, première partie, note XV, p. 219

chimérique de cette nature qui nous dit de ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fût fait ; mais cet absurde conseil ne nous est jamais venu que des hommes et d'hommes faibles »[1532]. L'inversion des règles de la morale fonctionne selon le même principe que la thèse qu'elle corrompt, et dans le cas de Sade il s'agit de montrer que l'on peut inférer de la nature la bonté comme le mal. La pitié elle-même, qui a tant fait débat au XVIIIe siècle, s'avère pour Sade non une conséquence de la nature des hommes mais une possibilité. Il n'y a pas de lien nécessaire entre ce que sont les hommes et les sentiments qu'ils éprouvent, pas plus qu'il n'y a d'obligation à agir selon des principes a priori. Et si le plus grand nombre éprouve de la pitié à la vue de la douleur des autres cela indique certainement qu'une majorité d'hommes craignent la douleur et la mort.

Le théâtre de Sade est lui-même la démonstration que la permission de laisser libre cours à ses désirs naturels conduit non à l'humanité mais à la cruauté. L'exercice de la torture psychologique, physique, comme la mise en scène de la douleur sont des sources de plaisir pour certains hommes. Ainsi la liberté et le plaisir de faire souffrir conduisent sûrement au vice. Bien entendu les pratiques les plus vicieuses sont celles d'un petit nombre d'individus mais ceux-là trouvent leur toute-puissance dans la subversion des principes généraux de la morale. Il ne s'agit pas pour Sade d'affirmer simplement que les hommes sont capables de tout, il importe davantage de montrer la stricte réversibilité des affirmations de Rousseau et de la bonté de l'athée. La perversion de Sade est complète en ce qu'elle retourne la relation apparemment évidente entre la nature et la vertu pour montrer que quelques hommes suffisent à rendre caduque, par leurs sentiments comme par leur actes, la liaison logique posée par Rousseau.

Or cette « critique morale » a des répercussions désastreuses en politique puisque cette fois c'est la liberté elle-même qui est entachée de vice, elle devient non plus le moyen de conserver l'individu parmi les siens mais un moyen incontestable de se conserver, y compris contre les autres. Le propos de Sade fonctionne selon la critique de la réciprocité, tous les hommes ne ressentent pas et n'agissent pas de la même manière et c'est pour cette « raison » que l'on ne peut se fier à un quelconque engagement. La liberté telle que la met en scène Sade ne permet pas de créer la confiance mais devient le motif de toute action jouissive. Qu'il s'agisse d'opportunité, nous pensons aux circonstances politiques, ou qu'il s'agisse d'un plan délibéré, nous pensons à la constitution d'un régime ou à l'éducation d'un peuple, Sade soumet toute action individuelle ou collective à la satisfaction de l'intérêt particulier. Dans ce processus, la peur et le plaisir guident des individus qui rompent sans remords toute forme d'engagement.

1532 *La Philosophie dans le boudoir*, Troisième dialogue, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1990-1998, III, p. 67-68

Certes, on pourrait dire que la perversion de Sade s'épanouit dans l'espace domestique dans lequel la relation maître-esclave joue et déjoue toutes les règles morales et ainsi minore la violence faite à l'engagement en arguant que les promesses ne sont le fait que d'individus rassemblés en communauté, sauf que les récits sadiens prévoient des pratiques interdites par la loi. Le pacte social est scrupuleusement démonté car la réciprocité de l'engagement et la liberté de l'individu contrarient son établissement. Le vice repose sur les mêmes réquisits que la vertu et ce faisant rend les hommes à leur état véritable non modifiable : l'égoïsme. Et s'il faut que « les sentiments s'élargissent pour que les idées s'étendent », alors il suffit qu'ils s'atrophient ou se renversent pour que les idées perdent leur fécondité. La citoyenneté et l'ordre politique demeurent possibles mais ne peuvent plus représenter le produit certain d'un ou de principes fondateurs. Ils retombent à l'état de faits historiques et se montrent dépendants de conditions sociales, affectives, économiques. Avec Sade, le vice reprend la place que lui avait accordée La Rochefoucauld, un analogue de la vertu. Ce sont les circonstances et la personnalité des hommes concernés qui expliquent les affaires publiques et s'il ne faut attendre aucun progrès, la cause n'en est pas le manque d'éducation ou le défaut de patriotisme mais la nature ambivalente du plus grand nombre.

C'est bien entendu l'état de la société qui définit les conditions d'émergence du vice et de la vertu, de ce qui est recevable ou ne l'est pas par le plus grand nombre. Si l'immoralisme de Sade n'invalide pas la définition rousseauiste de principes du droit politique, il parvient néanmoins à en diminuer la portée. Passe encore que l'éducation échoue à transformer les hommes en citoyens, mais que la liberté ne puisse même que partiellement être le fondement de la société juste voilà qui dévalue l'œuvre de Rousseau. En effet l'attaque de Sade est d'autant plus efficace contre le pacte social que Rousseau a fait de la vertu du citoyen un élément moteur de la société politique. Et il suffit que quelques citoyens ne désirent que jouir selon leur gré pour que les autres citoyens refusent d'accepter de suivre la loi. La subversion sadienne fonctionne très bien avec la ré-interprétation de la nature bonne, la liberté sans entrave des Lumières, mais elle atteint son maximum de virulence dans la société projetée par Rousseau en insinuant le doute dans l'esprit de la majorité des citoyens et ce, avec seulement quelques coquins. La puissance du discours de Sade s'accroît du fait de son économie conceptuelle. Quelques débauchés menacent la perfection de l'ordre car il est invraisemblable de penser que la société aura les moyens de s'en débarrasser et il est tout aussi illusoire de penser que l'on peut circonscrire le vice en diffusant la vertu au sein de la société.

Si les principes ne visent que le meilleur ordre politique, il faut s'inquiéter du pouvoir déstabilisant que génère le refus d'engagement réciproque et s'il s'agit de s'adresser aux hommes tels qu'ils sont, alors les prescriptions de Rousseau ne sont pas si éloignées de celles de Mably. Bien évidemment l'immoralisme ne peut remplacer la pertinence de l'analyse rousseauiste de la société la plus juste mais il en marque de manière brutale les limites, qu'elles soient constitutives ou temporelles. Or la redéfinition des limites de l'égoïsme, l'unité de la société, la recherche de l'entente de libres individus sont des thèmes caractéristiques des Lumières et ne prennent pas fin avec la virulence des propos de Sade.

Rousseau a suffisamment opposé l'état actuel des mœurs et celui qui est nécessaire à une réforme politique, pour que la mise en scène de Sade soit entendue comme ce qu'elle est : une subversion théorique. La débauche ne prend pas l'ascendant sur la rectitude des comportements et ne perturbe finalement pas les règles générales, et non universelles, de la société politique. Concernant l'engagement, Rousseau a prévenu que l'univers domestique n'était pas un modèle politique en l'état et que le droit civil lui-même ne pouvait servir de socle juridique au droit politique. Ainsi « on ne peut pas appliquer ici la maxime du droit civil que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même ; car il y a une différence entre s'obliger envers soi ou envers un tout dont on fait partie »[1533]. La société politique doit être voulue et assumée comme la forme légitime du gouvernement des hommes. Quand bien même Sade détaille le droit du plus fort, du plus rusé et du plus vicieux et si l'on admet que son argument est politique, alors il ne présente qu'une puissance de fait. Rousseau a reconnu les limites de son projet mais il a également rappelé son but. « Il n'est pas question de ce qui est, mais de ce qui est convenable et juste, ni du pouvoir auquel on est forcé d'obéir mais de celui qu'on est obligé de reconnaître »[1534]. Rousseau use de son argument inépuisable, l'intérêt particulier est une donnée anthropologique quand l'intérêt commun est une volonté politique. La force du projet réside dans son principe, il constitue durablement un moteur pour l'action des hommes quand la volonté générale en assure la règle. Le projet est lui-même un dépassement par les hommes de leur propre état naturel, ils sont des êtres naturels et civilisés au sens plein du terme. Les hommes ont une vocation politique et il leur appartient de l'assumer ou de ne pas accepter cette fin citoyenne. L'intérêt devient commun, ou dans le vocable rousseauiste, se généralise, lorsque les hommes décident de devenir pleinement citoyens. La détermination politique peut fléchir mais elle ne se pervertit pas complètement et, chez Rousseau, il suffit que quelques hommes veuillent encore agir, qu'ils soient éduqués pour devenir des êtres pleinement politiques, pour la société juste se réalise.

1533 *Manuscrit de Genève*, I, III, p. 290
1534 *Ibid.*, I, V, p. 305

Rousseau a posé l'intérêt particulier comme l'expression ultime et légitime de l'amour de soi, il représente la face politique de l'intimité de l'homme socialisé. C'est en s'exprimant avec sa conscience que chaque individu dirige son jugement politique. La conscience est la forme régulatrice de l'amour de soi, de l'intérêt particulier légitime. Par sa généralisation, les hommes sont forcés d'exprimer leur amour de soi ; ce que Rousseau appelle intérêt commun, que nous nommerions *volontairement* l'intérêt général, est l'extraction de l'amour de soi individuel.

Si nous n'avons cessé de relire dans Rousseau depuis le XVIIIe siècle que la loi est bien l'expression de la volonté générale, c'est que nous avons recherché une règle qui offre la liberté aux citoyens, celle de ne plus seulement dépendre de rapports personnels. « Ce qui prouve l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous, et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé ; parce qu'alors jugeant de ce qui nous est étranger nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide »[1535]. Rousseau pose la liberté et l'égalité des citoyens comme les principes du droit politique à partir duquel la conscience individuelle peut dans le silence du vote prescrire les lois qui s'appliquent à tous.

C'est également, croyons-nous, dans le silence que la conscience des juges peut, après étude d'une requête, retrouver l'esprit de la loi sans jamais déconsidérer sa lettre. Sans doute Rousseau a-t-il révélé aux républicains jusqu'à quel point la volonté générale garantit les droits individuels. Cependant, il a peut-être sous estimé le travail du juge nécessaire à l'application, voire la réforme de la loi et une autorité qui doit s'imposer aux légitimes exigences des citoyens.

1535 CS, II, IV, p. 373

Conclusion

L'amour de soi « dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu » alors que l'amour propre « porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre » devenant ainsi « le seul juge de son propre mérite »[1536]. L'intérêt particulier tend nécessairement à s'exprimer car il repose sur un sentiment individuel dont la légitimité est reconnue. Or qui apprécie la justesse d'un tel sentiment si ce n'est celui-là même qui l'éprouve ? Voilà la raison des maux que les hommes « se font mutuellement » ! Cette donnée anthropologique indiscutable ne constitue pas pour autant une justification pour fonder en droit l'organisation politique qui convient aux hommes. Rousseau reconnaît la légitimité profonde et indépassable de l'amour de soi, aussi l'intérêt commun passe-t-il par la volonté de sublimer des qualités individuelles grâce à un processus normatif. La loi représente dans l'ordre public l'instituteur de ces individus sensibles portés à vivre en société. Toutefois, si le citoyen peut être éduqué, il ne peut lui-même définir les termes de la loi. Dans le cas de son intérêt particulier, il peut le formuler sous toutes les formes possibles, y compris sous le régime de l'illusion, mais dans le cas de l'intérêt commun il lui est demandé au mieux d'y acquiescer. On ne trouve donc pas dans l'économie légale de Rousseau une expertise du citoyen le rendant capable de faire les lois comme d'en restituer le sens dans des affaires particulières, ou rendues telles par les circonstances. La participation n'est à cet égard pas la rédaction, encore moins la capacité de juger. La fonction même d'appréciation de la loi ne peut être dévolue à un individu, la loi a un sens politique éminent chez Rousseau mais un sens juridique assez pauvre. De même, celui qui serait en charge de dire le droit, qu'il s'agisse du domaine civil ou politique, est disqualifié car la fonction même n'a pas de sens politique. Rousseau attribue uniquement un sens politique à la loi et ne considère pas les effets qu'elle peut avoir sur les citoyens pris individuellement. L'ouvrage de la loi est collectif et son champ d'application est général, aussi l'individu qui porte un jugement sur la fin de la loi, son ambiguïté, comme celui qui en éprouve l'injustice ne trouvent aucune légitimité dans leur action puisque la loi, en et par elle-même, ne saurait être ambiguë, ni illégitime. Or la capacité d'ester en justice ou le pouvoir de dire le droit ne sont pas des démarches anti-politique ; la connaissance du droit comme le rôle du juge peuvent même instruire pratiquement les individus sur leurs droits et devoirs et donc manifester au plus haut point leur place politique.

1536 *DOI*, Notes XV, p. 219

Il ne s'agit surtout pas de dire que Rousseau a privilégié le citoyen au détriment de l'homme mais de souligner que chez lui ce sont les différentes dimensions politiques de l'homme qui ont occulté les modalités d'application de la loi. Le droit n'est que droit politique, alors même que le développement des échanges économiques crée des situations concrètes très complexes, trop peut-être, pour être réglées par ce seul droit politique. Ainsi l'intérêt particulier est sublimé à travers l'expression de la volonté générale alors que Rousseau ne dit plus mot de ce même intérêt qui continue à s'exprimer de fait dans toutes les relations sociales. L'on pourrait s'interroger sur un ordre politique qui doit organiser les relations politiques selon les meilleures règles mais qui ne se soucie pas des modalités réelles de réception de l'ordre légal. Cela signifierait que le sens juridique de la loi, la force de son application ou même la subtilité de son interprétation par ceux qui pratiquent la loi dans ses effets sont indifférents pour les citoyens.

Un ancien juge serait-il à même de décrire ce que doit être le rôle de l'expert juridique ? Montesquieu a réservé à cette fonction un privilège, la constitution en corps de la puissance de juger. Cependant, la distinction est avant tout sociale car la compétence des juges est réduite à leur capacité à répéter les lois : « les juges de la nation ne sont, comme nous avons dit, que la bouche qui prononce les paroles de la loi ; des êtres inanimés qui n'en peuvent modérer ni la force ni la rigueur. C'est donc la partie du corps législatif, que nous venons de dire être, dans une autre occasion, un tribunal nécessaire, qui l'est encore dans celle-ci ; c'est à son autorité suprême à modérer la loi en faveur de la loi même, en prononçant moins rigoureusement qu'elle »[1537].

Le corps des juges représente l'organe politique chargé de rappeler ce qu'est la loi aussi bien à ceux qui l'édictent qu'à ceux qui l'oublient. La rectitude du jugement n'est pas remise en cause puisque la valeur du jugement tient à son application générale, à tous les cas particuliers. Néanmoins, cette application semble inhumaine, à tout le moins mécanique. Ceux qui s'adressent à des individus qui ne comprennent ou n'admettent pas la loi n'ont d'autres moyens d'action que de répéter servilement ce qu'est le commandement général, ce qui, déjà, n'a pas convaincu ou empêché des actes répréhensibles. Bien entendu, la puissance judiciaire est une autorité davantage qu'un pouvoir, mais jusqu'où celle-ci peut-elle s'imposer à la raison des hommes si elle ne sait adapter des prescriptions générales à des circonstances toujours particulières ? Le corps des juges est avant tout pour Montesquieu une institution intermédiaire qui conserve la loi telle qu'elle a été édictée par le législateur et rappelle au pouvoir exécutif

1537 *EL*, XI, 6, p. 404

comme aux particuliers que l'unité politique tient à la constance des règles communes. C'est pourquoi les juges détiennent une autorité, ils contribuent non à expliciter ou adapter le sens de la loi mais à la maintenir telle qu'elle a été conçue pour tous les membres de la société.

Chez Montesquieu, le juge applique la loi strictement, chez Rousseau il n'est pas de corps de juges. La volonté générale seule forme les lois. Elles sont claires et évidentes pour être suivies par les différents corps de la société et tous les citoyens, pour l'un comme pour l'autre la loi se suffit à elle-même tant la raison politique des hommes ne peut qu'être convaincue par la justesse de règles communes. Toutefois, Rousseau remarque que l'intérêt particulier peut aller contre la volonté générale et Montesquieu valide l'intervention décisive du législateur lorsque la loi paraît trop rigoureuse à l'occasion d'un jugement. La loi juste par elle-même n'a peut-être pas besoin d'être interprétée. L'application, elle-même, ne requiert-elle pas une sagacité remarquable ?

Le chancelier d'Aguesseau indiquait que les juges, à partir de leur métier, étaient capables « en état, par les principes qu'il donne, de démêler dans toutes les lois, ce qui appartient à la justice naturelle et immuable, de ce qui n'est que l'ouvrage d'une volonté positive et arbitraire »[1538]. Et ce pouvoir n'est pas négligeable puisque le chancelier relève que l'opinion des juges acquiert à travers le prononcé de l'arrêt « la force et le caractère de l'autorité publique ». Et si le parangon du juriste insiste aussi souvent, dans son œuvre pratique, sur le critère du bon jugement, c'est justement parce que l'application des lois ne tient pas uniquement à leur exposé mais bien à l'intervention d'une autorité publique dans un contexte particulier. Sans doute le juge peut remonter aux principes du droit naturel et invoquer des lumières ; l'autorité la plus communément invoquée pour asseoir le prononcé du jugement est celle du roi. Il faudrait se tourner vers les avocats pour une justification plus audacieuse du droit[1539]. Cependant, le législateur n'est plus le seul organe créateur d'obligation et il revient à des hommes, que l'on peut identifier institutionnellement, le pouvoir de dire ce que les hommes assemblés ou présentant une requête ne peuvent entendre par eux-mêmes.

Dès le XVIIIe siècle, le corps des juges représente une autorité, et bien que le droit ne soit pas unifié, il devient peu à peu une autorité distincte du pouvoir exécutif et un corps à même d'influer sur les orientations absolutistes du roi même si de nombreux juristes se pensent comme des magistrats au service du roi[1540]. Être conscient de sa mission politique ne signifie pas que l'on ne puisse appliquer une règle générale avec un véritable sens de la mesure des circonstances.

1538 D'Aguesseau, « Instruction sur les études propres à former un magistrat », Première instruction, I, *Œuvres complètes*, Paris, 1759-1789, p. 273

1539 N. Lyon-Caen, *op. cit.*, p. 486-496

1540 F. Pitou, « L'idéal du « parfait magistrat » au temps des Lumières », *Les parlements et les Lumières*, op. cit., p. 199-211

Ces dernières ne sont justement pas qu'une donnée politique, elles représentent la réalité des rapports sociaux. Le corps des juges a pu imposer durablement son autorité en dépit des heurts politiques parce qu'il s'est lui-même astreint à l'obéissance juridique, au respect des lois.

Les prémisses d'une « irrépressible emprise politique et morale » se manifestent parce que la justice fait « face à la défaillance, à l'imperfection ou à la confusion des lois, face aux conflits de normes et à l'affrontement des intérêts particuliers, d'attribuer à chacun son dû, de distinguer ce qui est licite de ce qui est illicite, de fixer par ses censures et ses condamnations les frontières du bien et du mal »[1541]. Ainsi ce corps qui bénéficie de privilèges pour l'exercice de ses charges est également celui qui doit en dernier lieu dire le droit. Si la loi détient a priori tous les critères d'intelligibilité, son sens ne tarde pas à être obscurci par l'expression constante des intérêts particuliers. Le juge ne peut être seulement « la bouche de la loi » car la variété des cas soumis à sa sagacité l'oblige à dire le droit. Au XVIIIe siècle le juge ne traite pas, loin s'en faut, tous les cas délictueux, car l'infrajudiciaire a un domaine bien plus étendu, les coutumes organisent diversement les comportements et le roi dispose en dernier lieu du pouvoir de casser toutes décisions de justice. Et si les parlements ne cessent de revendiquer le pouvoir d'édicter la loi, il reste au juge une autorité quasi sacrée, celle de rendre signifiante la loi dans tous les cas particuliers.

La volonté générale de Rousseau représente l'intérêt général en puissance mais, avec ou sans éducation publique, le citoyen, respecté aussi bien dans sa sensibilité que dans son droit, ne peut être auteur des termes de la loi. Le bon citoyen obéit à la loi et c'est parce qu'il adhère à la loi formulée en corps qu'il n'a pas recours à l'autorité du juge. « Il n'y aura jamais de bonne et solide constitution que celle où la loi régnera sur les cœurs des citoyens » et « nos instituteurs, qui ne voient jamais que la force et les châtiments », ne perçoivent pas cette vérité[1542]. Cependant, si la justice est un bien « dont on jouit sans le sentir, qui n'inspire point d'enthousiasme, et dont on ne sent le prix qu'après l'avoir perdu »[1543], l'obéissance réelle des citoyens, repose sur la convenance des règles politiques et des sentiments des hommes, leurs mœurs et leur histoire car en dernier lieu « les lois auront l'assentiment interne de leur volonté »[1544]. Pour autant, les institutions nationales ne sont pas toutes à même de faire des citoyens. La difficulté de faire régner un ordre juste au sein de la société tient à ces êtres que l'on considère tantôt comme des hommes tantôt comme des citoyens. Le succès des thèses économiques s'explique en partie parce que les

1541 J. Krynen, *L'État de justice, France (XIIIe-XXe siècle)*, II, Paris, Gallimard, 2012, p. 12
1542 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, I, p. 955
1543 *Ibid.*,
1544 *Ibid.*, II, p. 961

individus sont considérés tels qu'ils sont, avec des appétits, plutôt qu'avec des aptitudes. L'économie politique s'est élaborée à partir des faits et les lois qui en ont été induites n'ont eu d'autre visée que de montrer l'évidence des comportements sociaux, autrement dit la limite du droit politique. Les économistes ont ainsi souvent imposé une unité politique à partir de la concurrence généralisée des intérêts particuliers. Si Rousseau s'est opposé à un gouvernement par les faits, il n'a pas clairement montré comment le droit pouvait s'appliquer à des êtres déjà entrés dans l'ère des échanges. Si le droit politique était à ce point la fin d'une organisation sociale pourquoi ne pas se préoccuper de l'application effective de la loi sous toutes ses formes ? En effet, c'est à travers la diversité des cas litigieux que la loi prend son sens unificateur ou perd définitivement son autorité. L'art politique ultime réside dans la mise en œuvre pratique de la loi, dans la manifestation évidente de l'obligation de suivre le commandement politique. D'une certaine manière, nous pourrions dire que l'autorité s'exerce dans la *signification* faite aux particuliers d'obéir à la loi. Entendons la détermination effective du pouvoir des gouvernants au sens juridique, comme les juges signifient un jugement, comme les huissiers signifient un commandement de payer.

Montesquieu a, lui, entrevu les bienfaits de la concurrence économique encore qu'il faut rappeler que ce sont les échanges internationaux qui bénéficieraient de ce changement généralisé des mœurs. En effet, la société française n'est pas appelée à changer mais est incitée à conserver ses meilleures lois. Les juges incarnent une puissance surtout politique, vouée à équilibrer l'excès de puissance exécutive. Les juges ne peuvent modérer la loi, encore moins en exagérer le caractère coercitif. Cependant, « le chef d'œuvre de la législation est de savoir bien placer la puissance de juger »[1545]. Montesquieu entend par là un corps détenant une autorité politique qui tempère l'exercice d'une vraie puissance, c'est en cela que la place du juge est primordiale. L'application des lois est moins importante que la tempérance de la puissance politique de l'exécutif. Car, nous l'avons vu, ce qui vient de la puissance législative doit couler pour que la loi s'applique dans toute sa pureté. Bien entendu, nous avons pu comprendre que les relations et les empêchements qu'entretiennent entre elles les différentes puissances sont de nature à créer un équilibre politique. Nous relevons également que le corps des juges, connus aujourd'hui sous le terme de magistrats, incarne un recours au droit politique. Montesquieu comme Rousseau n'ont eu de cesse d'associer liberté et sûreté mais ne sont pas à l'origine de l'idée d'indépendance des juges ou d'une autolimitation de la puissance exécutive. Ils n'envisagent, ni l'un ni l'autre, les modalités d'action juridique qui pourraient aider des individus à s'émanciper de règles politiques injustes.

1545 *EL*, XI, 11, p. 411

Le magistrat reste idéal dans l'esprit des philosophes comme dans celui de bien des juges car ils se représentent l'action de juger comme le strict respect de la loi ; la bonne loi est le commandement le plus durable qui justifie la conservation d'un ordre politique. Aussi élaborer la loi ou rendre la justice sont des actions politiques qui témoignent de l'allégeance d'un groupe social éminent à un pouvoir exécutif dont il attend la reconnaissance. Ne nous étonnons pas alors de la proximité du sens de magistrat et de juge, de la convergence de vues d'un corps institutionnel avec l'autre. Juger est un acte politique, aussi cette autorité doit être manifeste. Toutefois, les juges ne vont pas contre le pouvoir exécutif pour asseoir une puissance comparable. Du conseil du roi à l'arbitrage des prétentions individuelles, les juges ont le plus souvent cherché à assurer la pérennité des lois. En cela, l'intérêt général pourrait consister chez Montesquieu dans la capacité de dépasser les lois fondamentales en identifiant une autorité qui sache dire le droit en toute occasion. S'il ne donne un sens nouveau à la règle générale, le magistrat constitue, au-delà de la situation présente, un environnement juridique qui oriente le comportement des hommes en société.

Rousseau aurait pu interpréter autrement la fonction du juge. La volonté générale ne s'exprime que dans le silence du vote et sa sublimation dans la voix que constitue le texte de loi, le juge rejoue à travers le prononcé du jugement cette sublimation. Mais alors que vaut cette transmutation de la volonté particulière ? Le statut de ces hommes chargés de dire le droit est-il si exceptionnel pour permettre à des individus, en leur âme et conscience, de former ou réformer la règle générale ? Juger serait donc la seule fonction qui échappe à l'antagonisme particulier-général ? Rousseau lui-même a prévenu cette difficulté : « ôtez la voix de la conscience et la raison se tait tout à l'instant »[1546]. C'est bien en l'homme que se joue le jugement, sa sensibilité et sa raison justifient ses prises de position, et puisque chez l'individu la conscience constitue la racine de la raison, alors le juge peut légitimement dire le droit. Cependant, si le juge pouvait incarner la capacité d'un individu à exprimer l'intérêt général, il devrait être dépositaire d'une autorité politique en rapport avec ses compétences juridiques. Cela n'est pas le cas pour Rousseau.

En effet, à travers la diversité des situations de fait, le juge est contraint à formuler des déplacements de sens. La règle varie en fonction de ce que son traducteur cherche à résoudre : l'écart entre actualité des situations diverses et permanence de la loi[1547]. Le jugement se présente comme la résolution d'un écart jamais comblé, toujours à reprendre et qui ne trouve dans sa formule qu'une tendance. Alors que le législateur dit ce qui doit être, règle le comportement des

1546 *Manuscrit de Genève*, II, IV, p. 326, note a, p. 1423

1547 A. Garapon, « Entre procédure et vertu, la prudence », dans *For intérieur*, CURAPP, PUF, 1995, p. 214-225

individus comme le fonctionnement de l'État, parce que son champ d'application est proprement général, le juge s'empare d'une situation particulière problématique pour lui redonner un sens général. Néanmoins, le rôle du juge légitimé par la loi reconduit la possibilité d'un corps intermédiaire, comme la question de la compétence des hommes. De l'exercice d'une charge à l'assurance d'un véritable statut indépendant, le juge participe de la justice sociale, au sens plein du terme, d'une nation. Toutefois, si l'intérêt particulier gouverne, alors la loi ne fait que généraliser quelques privilèges, le juge est l'auxiliaire des dirigeants quels qu'ils soient.

Le juge, entendons le corps intermédiaire, n'est pas dépositaire d'une onction extraordinaire, il détient son autorité, celle qui lui permet de juger, de l'ordre politique. Aussi il tient à l'organisation politique d'une nation de justifier qui fait le droit, pour que les citoyens puissent se soumettre à un ordre politique raisonnable.

La volonté générale, mise en scène par Rousseau, est puissance organisatrice et processus de légitimation de l'ordre politique. Le juge envisagé par Montesquieu devient un opérateur de régulation des conflits particuliers à même de les instruire durablement sur la place de leur intérêt. L'une demeure mystérieuse car silencieuse et toujours nouvelle, l'autre est parfaitement incarné, ici et maintenant, décisif dans bien des cas, discutable dans tous les actes qui sont soumis à sa sensibilité et à sa raison. Mais à tout prendre, le gouvernement d'une nation est modéré, donc efficace, lorsqu'il « laisse à ses sujets l'exercice du troisième [pouvoir] »[1548] .

Rousseau comme Montesquieu ont mis en évidence que la seule puissance exécutive ne pouvait légitimement gouverner sans suivre le sens des lois. En cela, ils ont montré la primauté de la politique au sein de toute organisation sociale, à la différence de Diderot et d'Holbach. Et si Mably a recherché plus que chacun d'eux comment modifier les régimes en cours pour les rendre plus justes, il a fait œuvre de philosophie politique. Dans leur souci d'éclairer les hommes sur leurs droits et devoirs, ces représentants des Lumières ont négligé ce que signifiait le droit appliqué. La Raison peut sans doute fonder la pérennité d'une société, elle n'acquiert pourtant sa légitimité que lorsque tous les individus confrontés à la loi sont en mesure de saisir ce qu'elle vaut pour chacun d'eux. L'intérêt général existe tant que l'ordre politique respecte les modalités d'application de la justice, et les individus, s'ils ne peuvent y souscrire spontanément, découvrent leur intérêt lorsque cette liberté fondamentale est confirmée par l'ordre des juges.

1548 *EL*, XI, 6, p. 397

Bibliographie

Auteurs historiques principaux

Diderot Denis, *Œuvres complètes*, éd. Versini Laurent, Paris, Laffont, 1994.
Correspondance, éd. Varloot Jean, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
Lettres à Sophie Volland, Paris, Non lieu, 2010.

D'Holbach Paul henri Thiry, *Essai sur les préjugés*, Paris, Coda, 2007.
La morale universelle, Paris, Coda, 2004.
Le système de la nature, Paris, Fayard, 1990.
Système social, Paris, Coda, 2004.

Helvetius Claude-Adrien, *De l'esprit*, Paris, rééd. Fayard, 1988.
De l'homme, Paris, Paris, rééd. Fayard, 1989.
Correspondance générale d'Helvétius, Toronto, University of Toronto Press and the Voltaire Foundation, 1988.

Galiani Fernandino, *Correspondance*, Paris, Desjonquères, 1992-1997.
Dialogues sur le commerce des blés, rééd. Paris, Fayard, 1984.

Hobbes Thomas, *Du Citoyen*, trad. Crignon Patrick, Paris, GF-Flammarion, 2010.

Hume David, *Traité de la nature humaine,* trad. Saltel Philippe, Paris, GF, 1993.

La Mettrie Julien Offray de, *Œuvres philosophiques*, Paris, Coda, 2004.

Mably Gabriel bonnot de, *Œuvres complètes*, Paris, 1795.
Du gouvernement et des lois de la Pologne à monsieur le Comte Wielhorski, Introduction et notes par Belissa Marc, Paris, Kimé, 2008.

Montesquieu Charles-Louis de Secondat, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951.
Mes Pensées, éd. Desgraves Louis, Paris, Robert Laffont, 1991.
Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, éd. Volpilhac-Auger Catherine et Larrère Catherine, Paris, Gallimard, 2008.

Rousseau Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.
Lettres philosophiques, éd. Gouhier Henri, Paris, Vrin, 1974.
Correspondance, édition R. A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire, Oxford, The Voltaire Foundation, 1965-1998.
Discours sur l'économie politique, éd. Bernardi, Paris, Vrin, 2002.

Autres auteurs

Aristote, *Politiques,* trad. Pellegrin Pierre, Paris, GF-Flammarion, 1990.

Beccaria Cesare, *Des délits et des peines,* trad. Audegean Philippe, Lyon, ENS Éditions, 2009.

Beaumont du Repaire Christophe, *Mandement de Monseigneur l'archevêque de Paris, portant condamnation d'un livre qui a pour titre* De l'Esprit, Paris, Simon, 1758.

Boisguilbert Pierre le Pesant de, *Dissertation de la nature des richesses et des tributs*, 1707, éd. J. Hecht, Paris, INED, 1966.

Bossuet Jacques-Bénigne, *Politique tirée des propres paroles de l'Évangile sainte*, Genève, Droz, 1967.

Bougainville Louis Antoine de, *Voyage autour du monde,* Préface de Proust, Paris, Gallimard, Folio classique, 2006.

Cicéron, *De la république,* trad. Breguet, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
Des devoirs, trad. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Condillac Étienne Bonnot de, *Essai sur le commerce et le gouvernement considérés l'un relativement à l'autre*, Paris, PUF, 1948.

Daire Eugène, *Collection des principaux économistes*, TII, Paris, Guillaumin, 1846, rééd. Osnabrück, Zeller, 1966.

D'Aguesseau Henri François, *Œuvres complètes*, Paris, Fantin, 1819.

D'argenson René-Louis de Voyer de Paulmy, *Mémoires*, Paris, Jannet, 1857.

Delamare Nicolas, *Traité de la police*, Cot, Paris, 1705

De Rohan Henri, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, éd. C. Lazzeri, Paris, PUF, 1995.

Duclos Charles*, Considérations sur les mœurs,* Paris, Honoré Champion, 2005.

Dupin Claude, *Mémoire général sur la levée des impositions et autres droits*, Paris, 1747.

Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc., édition Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2011 Edition), R. Morrissey (ed), http://encyclopedie.uchicago.edu/

Fénelon François de Salignac de La Mothe, *Les aventures de Télémaque*, http://www.gutenberg.org

Isambert François-André, Jourdan Alfred, Decrusy, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, Plon, 1821-1833.

La Roche-Flavin Bernard, *Treize livres des parlements de France*, Bordeaux, Simon Millanges, 1617.

La Rochefoucauld François de, *Maximes*, Paris, Imprimerie nationale Éditions, 1998.

Le Mercier de La Rivière Pierre-Paul, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Fayard, 2001.

Lenoir Jean-Charles-Pierre, *Mémoires*, 1732-1785.

Locke John, *Le second traité du gouvernement*, trad. Spitz Jean-Fabien et Lazzeri Christian, Paris, PUF, 1994.

Machiavel Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Fontana Alessandro et Tabet Xavier, Paris, Gallimard, 2004.
Le Prince, trad. Fournel Jean-Louis et Zancarini Jean-Claude, Paris, PUF, 2000.

Mandeville Bernard, *La fable des abeilles*, trad. Carrive Lucien et Paulette, Paris, Vrin, rééd. 2010.

Melon Jean-François, *Essai politique sur le commerce*, 1736.

Muyart de Vouglans Pierre-François, *Lettre sur le système de l'auteur de L'Esprit des lois, touchant la modération des peines*, Paris, 1785.

Ovide, *Les Métamorphoses,* trad. Robert Danièle, Arles, Actes Sud, 2001.

Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.

Quesnay François, *Œuvres économiques complètes et autres textes*, éd. Théré Charles, Charles Loïc, Perrot Jean-Claude, Paris, INED, 2005.

Remontrances du Parlement de Paris au XVIIIe siècle, éd. Flammermont Jules, Paris, Imprimerie nationale, 1888.

Sade Donatien Alphonse François de, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1990-1998.

Turgot Anne Robert Jacques, *Œuvres complètes*, éd. Schelle, Paris, Alcan, 1923.
Écrits économiques, Paris, Calmann-Lévy, 1970.

Vincent de Gournay Jacques Claude Marie, *Traités sur le commerce de Josiah Child avec les Remarques inédites de Vincent de Gournay*, rééd. T. Tsuda, Tokyo, Kinokuniya, 1983.

Voltaire, *La défense du Mondain, ou Apologie du luxe*, éd. Morize, 1738.

Commentaires de Diderot

Guénard Florent, « La liberté et l'ordre public : Diderot et la bonté des lois », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1/2005.

Hochart Patrick, « Le droit en débat »*, Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 35, octobre 2003.

Lepape Pierre, « Journalistes et hommes de lettres, les positions de l'*Encyclopédie* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°18-19, 1995.

Martin-Haag Éliane, *Un aspect de la pensée politique de Diderot*, Paris, Ellipses, 1999.

Proust Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1962, rééd. 1995.

Volpilhac-Auger Catherine, « Double lecture, double écriture : les Principes de politique des souverains de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°17, 1994.

Commentaires de Mably

Bodecker Hans Éric, Friedmann Peter, *Gabriel Bonnot de Mably, textes politiques, 1751-1783*, Paris, L'Harmattan, Coll. Anthropologie du monde occidental, 2008.

De Negroni Barbara, « Les vices et les vertus des gouvernements », *Colloque Mably. La Politique comme science morale*, dir. Gauthier Florence, Mazzanti Pepe Fernanda, Bari, Palomar, 1997.

Gautier Claude, « L'autonomie problématique de l'économie vis-à-vis du politique », *Histoire des sciences de l'homme*, dir. Blanckaert Claude, Blondiaux Loïc, Loty Laurent, Renneville Marc, Richard Nathalie, Paris, L'Harmattan, 1999.

Friedmann Peter, « Culture politique et État constitutionnel moderne chez Mably », *La politique comme science morale*.

Wahnich Sophie, « Une religion civile des droits de l'homme et du citoyen en 1792 », *Républicanismes et droit naturel, des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen,* dir. Collectif l'Esprit des Lumières et de la Révolution, Paris, Kimé, 2009.

Commentaires de Machiavel

Audier Serge, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin - Éditions de l'EHESS, 2005.

Frémont Christiane, « Le machiavélisme et l'antimachiavélisme confondus par l'athéisme », *L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières*, éd. Dierkens Alain, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1997.

Nadeau Christian, « Machiavel : domination et liberté politique », *Philosophiques*, vol. 30, n°2, 2003.

Commentaires de Montesquieu

Binoche Bertrand, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998.
«Despotisme», *Dictionnaire électronique Montesquieu* [En ligne], mis à jour le : 13/02/2008, URL : http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=395

Carrithers David W., « La philosophie pénale de Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°1, Paris, 1997.

Duranton Henri, « Fallait-il brûler « L'Esprit des lois » ? », *Revue XVIIIe siècle*, n°21,1989.

Eisenmann Charles, « La pensée constitutionnelle de Montesquieu », *Recueil du Bicentenaire de l'Esprit des lois*, Paris, 1952. Repris dans *Cahiers de philosophie politique*, n°2-3, Bruxelles, Ousia, 1985.
« L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs », *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, 1933, *Écrits de théorie du droit, de droit constitutionnel et d'idées politiques*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, 2002.

Gojosso Éric, « L'encadrement juridique du pouvoir selon Montesquieu. Contribution à l'étude des origines du contrôle de constitutionnalité », *Revue française de droit constitutionnel*, n° 71, 2007/3.

Labbens Jean, « le religion dans la modernité selon Montesquieu », *Archives des sciences sociales des religions*, n°89, 1995.

Larrère Catherine, *L'Invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie,* Paris, PUF, Coll. Léviathan, 1992.
« Montesquieu : l'éclipse de la souveraineté », *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, dir. G.-M Cazzaniga et Y.-Ch. Zarka, Pise et Paris, Ed. Ets et Vrin, 2001.

Porret Michel, « Muyart de Vouglans versus Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°1, 1997.

Commentaires de Rousseau

Bacot Guillaume*, « Jean-Jacques Rousseau et la procédure législative », Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n° 15, 2002/1.

Bachoffen Blaise, « Les douceurs d'un commerce indépendant : Jean-Jacques Rousseau, ou le libéralisme retourné contre lui-même », *Astérion*, n°5, juillet 2005.

Bernardi Bruno, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau***,** Paris, Honoré Champion, 2006.

Bouvignies Isabelle, « Droit de la propriété et domaine public », *Discours sur l'économie politique*, éd. Bernardi, Paris, Vrin, 2002.

Brooke Christopher, « Aux limites de la volonté générale : silence, exil, ruse, et désobéissance dans la pensée politique de Rousseau », *Les études philosophiques*, 2007/4, n°83.

Derathé Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* rééd*,* Paris, Vrin, 1995.

Foisneau Luc*,* « Gouverner selon la volonté générale : la souveraineté selon Rousseau et les théories de la raison d'État »*, Les études philosophiques,* 2007/4, n°83.

Goldschmidt Victor, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, rééd. 1983.
Écrits II, Paris, Vrin, 1984.

Koenig Charles, Lefebvre Frédéric, « Rapports sociaux », *Pour l'histoire des sciences de l'homme*, Bulletin de la SFHSH, n°26, 2004.

Labussière Jean-Louis, « J.J Rousseau et la perfectibilité », *L'Homme perfectible*, dir. Binoche Bertrand, Seyssel, Champs Vallon, coll. « Milieux », 2004.

Marcos Jean-Pierre, « La question politique du peuple », *Rousseau anticipateur-retardataire,* dir. Boulad-Ayoub Josiane, Schulte-Tenckhoff Isabelle et Vernes Paule-Monique, Paris, L'Harmattan, 2000.

Mathiot Jean, « Politique et économie chez Jean-Jacques Rousseau »*, ibid.*

Masters Roger Davis, *La philosophie politique de Rousseau*, trad. Colonna d'Istria Gérard et. Guillot Jean-Pierre, Paris, ENS Editions, 2002.

Senellart Michel, « Censure et estime publique chez Rousseau », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, Strasbourg, 2002.

« La population comme signe du bon gouvernement Rousseau », *Rousseau et la philosophie*, dir. Charrak André et Salem Jean, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.

Spector Céline, « Théorie de l'impôt », dans *DEP,* éd. Bernardi.

Salvat Christophe, « L'échange et la loi. Le statut de la rationalité chez Rousseau », *Revue économique*, vol. 58, n°2, 2007.

Spitz Jean-Fabien, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle,* Paris, PUF, 1995.

Vargas Yves, Les promenades matérialistes de J.J. Rousseau, Paris, Le Temps Des Cerises, 2005.

Vernes Paule-Monique, « La dimension métapolitique du Législateur », dans *Rousseau anticipateur-retardataire.*

Vincenti Luc, « Rousseau et l'amour de soi », dans *Rousseau et la philosophie.*

Viroli Maurizio, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin-New York, De Gruyter, 1988.

Xifaras Mikhaïl, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Études philosophiques*, Paris, PUF, 2003/3.

Zarka Yves-Charles*, « Le tournant rousseauiste ou la révolution de la souveraineté du peuple »,* Cazzaniga Gian Mario et Zarka Yves-Charles (Dir.), Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine, Paris, Vrin, 2001.

Ouvrages généraux

Baker Keith Michael*, Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe, 1715-1789*, Paris, Payot, 1993.

Bastien Pascal, *L'exécution publique à Paris au XVIIIe siècle,* Seyssel, Champ Vallon, 2006.

Beaud Olivier, *La puissance de l'État*, Introduction, Paris, PUF, 1994.

Bidouze Frédéric, « Les remontrances de Malesherbes (18 février 1771) : discours national de ralliement et discours parlementaire »*, Le monde parlementaire au XVIIIe siècle,* dir. Lemaître Alain J., Presses Universitaires de Rennes, 2010.

Brunet Pierre, *Vouloir pour la nation. Le concept de représentation dans la théorie de l'État*, Rouen-Paris-Bruxelles, Publications de l'Université de Rouen-LGDJ- Bruylant, 2004.

Campbell Peter Robert, « Aux origines d'une forme de lutte politique : avocats, magistrats et évêques. Les crises parlementaires et les jansénistes (1727-1740) », *Chroniques de Port-Royal,* 39, 1990. Publications électroniques de Port-Royal, série 2007.

Carbasse Jean-Marie et Leyte Guillaume, *L'État royal, XIIe-XVIIIe siècle,* Paris, PUF, 2004.

Carbonnier Jean, *Essais sur les lois*, 2e éd, Paris, Répertoire du Notariat Defrènois, 1995.

Carré de Malberg Raymond, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, Sirey, 1920, rééd. CNRS, 1985.

Castan Nicole et Yves, « Une économie de justice à l'époque moderne : composition et dissension », *Histoire, économie et société*, n°3, 1982.

Chaunu Pierre, Foisil Madeleine, Noirfontaine Françoise de, *Le basculement religieux de Paris au XVIIIe siècle. Essai d'histoire politique et religieuse*, Paris, Fayard, 1998.

Chevallier Jacques, dir. *Le droit administratif en mutation*, Paris, PUF, 1993

Chaline Olivier*,* « Les infortunes de la fidélité. Les partisans du pouvoir royal dans les parlements au XVIIIe siècle », *Histoire, économie et société,* 2006.

Cicchini Marco, *La police de la République. L'ordre public à Genève au XVIIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012.

Citton Yves, « Les comptes merveilleux de la finance : confiance et fiction chez Jean-François Melon », *Féeries*, Éditions littéraires et linguistiques de l'Université de Grenoble, 2005.

Clément Alain, « La politique sociale de Turgot : entre libéralisme et interventionnisme », *L'Actualité économique*, vol. 81, n° 4, 2005.

Conchon Anne, *Le péage en France au XVIIIe siècle, les privilèges à l'épreuve de la réforme*, Paris, Éditions Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2002.

Cottret Monique, « Pour une déontologie provisoire : les jansénistes et l'économie des Lumières », *Les Marges des Lumières françaises (1750-1789)*, dir. Masseau Didier, Genève, Droz, 2004.

Decroix Arnaud, « Les difficultés de la représentation dans la France du XVIIIe siècle », *Le monde parlementaire au XVIIIe siècle*.

Denys Catherine, *Police et sécurité au XVIII e siècle, dans les villes de la frontière franco-belge*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Domenech Jacques, *L'éthique des Lumières*, Paris, Vrin, 1989.
« Comment un Persan parvient-il à être heureux ? », dans *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, dir. Caillé Alain, Lazzeri Christian, Senellart Michel, Paris, La découverte, 2001.

Duchet Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel,1995.

Ehrard Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, rééd., Paris, Albin Michel, 1994.

Farge Arlette, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1992.

Faure Edgar, *La banqueroute de Law*, Paris, Gallimard, 1977.

Felix Joël M, « Comprendre l'opposition parlementaire : le Parlement de Paris face aux réformes de Silhouette (1759) », *Parlements,* Revue d'histoire politique, Paris, L'harmattan, 2011.

Fontaine Laurence, « Les imbrications du formel et de l'informel dans la circulation des objets de luxe dans le Paris du XVIIIe siècle », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 42/2008.

Foucault Michel, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.
Naissance de la biopolitique, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.
Surveiller et punir, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 2008.
Sécurité, territoire, population, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

Garapon Antoine, « Entre procédure et vertu, la prudence », dans *For intérieur,* CURAPP, PUF, 1995.

Garnot Benoît, « l 'ampleur et les limites de l'infrajudiciaire dans la France de l'Ancien Régime », *L'infrajudiciaire du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Publications de l'Université de Bourgogne, 1996.

Gautier Claude, « Les usages de l'histoire et la théorie politique chez Hume », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/2.

Gojosso Éric, « Rapport entre la loi et la constitution », *Revue du XVIIIe siècle*, Paris, n°37, 2005.

Haroche Claudine et Montoia Anna, « Former et réformer les mœurs : une question morale et politique », dans *Les bonnes mœurs*, CURAPP, PUF, 1994.

Hazard Paul, *La pensée européenne au XVIIIe Siècle*, Paris, rééd. Fayard, 1990.

Hecht Jacqueline, « Un problème de population active au XVIIIe siècle en France. La querelle de la noblesse commerçante », *Population*, n°2, 1964.

Hilaire-Perez Liliane, « Transferts technologiques, droit et territoire : le cas franco-anglais au XVIIIe siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, T. 44, n°4, 1997/10.

Hirschman Albert, *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, rééd. 2005.

Kaplan Steven Laurence, *Le pain, le peuple et le Roi. La bataille du libéralisme sous Louis XV*, trad. Revellat Marie-Alyx, Paris, Perrin, 1986.

Krynen Jacques*, L'État de justice, France (XIIIe-XXe siècle),* Paris, Gallimard, 2012.

Lazzeri Christian et Reynié Dominique (éd.), *Politiques de l'intérêt*, Besançon, Presses Universitaires Franc-comtoises, 1998.

Lefebvre Frédéric, « L'honnêteté du négociant : une querelle sociologique au milieu du XVIIIe siècle », *Le cercle de Vincent de Gournay,* dir. Charles Loïc, Lefebvre Frédéric, Théré Christine, Paris, INED, 2011.

Legendre Pierre, *Histoire de l'administration*, Paris, PUF, coll. Thémis, 1968.

Le Mao Caroline, « Les parlements du XVIIIe siècle : regards de lexicographes », *Les parlements et les Lumières,* dir. Chaline Olivier, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2012.

Lemarchand Guy, « Troubles populaires au XVIIIème siècle et conscience de classe : une préface à la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, n°279, 1990.

Lyon-Caen Nicolas, *La boîte à Perrette*, Paris, Albin Michel, 2010.

Maire Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, Paris, Gallimard, 1998.

Markovitz Francine, *L'ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1986.

Maruyama Natalia, « Helvétius et Rousseau : les lois de l'esprit et l'intérêt général », *Matérialistes français du XVIIIe siècle*, dir. Audidière Sophie, Bourdin Jean-Claude, Lardic Jean-Marie, Markovits Francine, Zarka Yves-Charles, Paris, PUF, 2006.

Milliot Vincent, « La police « amélioratrice » selon Lenoir », *Revue XVIIIe siècle*, n° 37, 2005.

Ozouf Mona, « Le concept d'opinion publique au XVIIIe siècle », *Sociologie de la communication*, n°1, 1997.

Peveri Patrice, « « Cette ville était alors comme un bois... ». Criminalité et opinion publique à Paris dans les années qui précèdent l'affaire Cartouche (1715-1721) », *Crime, Histoire et sociétés,*vol. 1, n°2, Paris, 1997.

Piguet Marie-France, « Noblesse commerçante/nation commerçante : genèse d'un adjectif », *Le cercle de Vincent de Gournay*.

Pitou Frédérique, « L'idéal du « parfait magistrat » au temps des Lumières », *Les parlements et les Lumières.*

Perrot Jean-Claude, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe-XVIIIe siècle),* Paris, EHESS, 1992.

Reynié Dominique, *Le triomphe de l'opinion publique,* Odile Jacob, Paris, 1998.

Root Hilton L., *La construction de l'État moderne en Europe*, trad. Fauve Jacques, Paris, PUF,1994.

Saint-Bonnet François de, « L'intérêt général dans l'ancien droit constitutionnel », dans B. Mathieu et M. Verpeaux, L'intérêt général, norme constitutionnelle, Paris, Dalloz, 2007.

Storez-Brancourt Isabelle, « *Sic itur ad astra :* Quand le janséniste d'Aguesseau aborde le Politique », Actes du colloque organisé par l'AFHIJ, le 26 septembre 2003, à la Cour de Cassation.

Sueur Philippe, *Histoire du droit public français*, Tome II, Paris, PUF, coll. Thémis, 2007.

Swann Julian, « Les parlementaires, les lettres de cachet et la campagne contre l'arbitraire de la justice au XVIIIe siècle », *Les parlements et les Lumières.*
« Un monarque qui veut « régner par les lois » : le Parlement de Paris et le roi dans la France de Louis XV », *Parlements*.

Talmon Jacob Laib, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966.

Tavenaux René, *Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris, Vrin, 1977.

Tcherkézoff Serge*, Tahiti-1768 : Jeunes filles en pleurs, la face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental,* Papeete, Au Vent des îles, 2004.

Thillay Alain, *Le Faubourg Saint-Antoine et « ses faux ouvriers » : la liberté du travail à Paris au XVIIe et XVIIIe siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2002.

Touzery Mireille, *L'invention de l'impôt sur le revenu (1715-1789)*, Paris, Éditions Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 1994.

Trénard Louis, « Culture, alphabétisation et enseignement au 18e siècle », *Revue du XVIIIe siècle*, Paris, n°5, 1973.

Vergne Arnaud, *La notion de constitution d'après les cours et assemblées à la fin de l'Ancien Régime (1750-1789),* Paris, De Boccard, 2006.
« Une expression singulière du constitutionnalisme aux Temps modernes »*, Revue internationale d'études basques,* 4, 2009.

Veysman Nicolas, « Mise en scène de l'opinion publique dans la littérature des Lumières », *Revue du XVIIIe siècle*, n°37, Paris, 2005.

Weber Dominique, « Passions et raison. Hobbes et le calcul de la puissance », *Matérialisme et passions*, dir. Moreau Pierre-François et Thomson Ann, Lyon, ENS Éditions, 2004.

Weber Max, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, La Flèche, Plon, 2003.