“ Si j’étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu’il faut faire...” Écriture philosophique et transformation politique en France, 1750-1780

Ariane Revel

▶ **To cite this version:**

Ariane Revel. “ Si j’étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu’il faut faire...” Écriture philosophique et transformation politique en France, 1750-1780. Philosophie. Université Paris-Est, 2017. Français. NNT : 2017PESC0083 . tel-01938215

HAL Id: tel-01938215
https://theses.hal.science/tel-01938215

Submitted on 28 Nov 2018

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.

UNIVERSITÉ PARIS-EST

ECOLE DOCTORALE « CULTURES ET SOCIETES »

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-EST CRÉTEIL

Titre :

« SI J'ÉTAIS PRINCE OU LÉGISLATEUR, JE NE PERDRAIS PAS MON TEMPS À DIRE CE QU'IL FAUT FAIRE… »

Écriture philosophique et transformation politique en France, 1750-1780

Discipline :
Philosophie

Thèse présentée et soutenue publiquement par **Ariane REVEL**
le 7 décembre 2017
à l'Université Paris-Est Créteil

Directeur de Thèse : **M. Frédéric GROS**

Jury :
M. Bertrand BINOCHE, Professeur des universités, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
M. Frédéric GROS, Professeur des universités, Institut d'études politiques de Paris (directeur)
M. Martin RUEFF, Professeur ordinaire, Université de Genève (rapporteur)
M. Pascal SÉVÉRAC, Maître de conférences, Université Paris-Est Créteil
Mme Céline SPECTOR, Professeure des universités, Université Paris-Sorbonne (rapporteur)

Table des matières

Résumé 7

Abstract 8

Remerciements 9

Introduction 11

1. Le philosophe en politique : à l'articulation de différentes pratiques 15
2. 1750-1780 : la philosophie entre reconnaissance sociale et polémiques 21
3. De l'histoire du livre à l'étude des formes d'écriture : la philosophie comme pratique. 23
   - 3.1. L'apport de l'histoire des pratiques culturelles 24
   - 3.2. Déterminer les moyens du savoir politique : une attention renouvelée aux langues de la philosophie 26
4. Une double approche méthodologique 28
5. « Si j'étais prince ou législateur… » 30
6. Plan de l'étude 31

Première partie. Connaître, toucher, transformer : le philosophe politique et son public 33

Introduction de la première partie 35

Chapitre 1 : Les cadres de la réception 41

1. Approches de la philosophie politique : un classement éclaté. 43
   - 1.1. Le classement des textes dans les périodiques : regroupements et évolutions 44
   - 1.2. Genres et matières : lieux de la philosophie politique 55
   - 1.2.1. De la querelle des anciens et des modernes à la politique en train de se faire : la philosophie dans l'histoire. 57
   - 1.2.2. Économie et philosophie : recoupements, débats, emprunts 65
   - 1.3. Vies du penseur politique en écrivain, en savant, en législateur : trois éloges de Montesquieu. 69
   - 1.3.1. L'écrivain et ses vertus : le *Mémoire pour servir à l'histoire de M. de Montesquieu* de Jean-Baptiste de Secondat 72

1.3.2. Le philosophe en citoyen et en savant : l'*Éloge de M. le Président de Montesquieu* de D'Alembert 74
1.3.3. L'académicien et sa sociabilité : l'*Éloge de Montesquieu* de Maupertuis 87
2. Textes utiles, textes inutiles, textes dangereux : la philosophie et ses effets 97
2.1 Textes censurés et dénoncés : les critères de la subversion 99
2.2. À quoi les philosophes sont-ils utiles en politique ? 116
2.3. Cercles de réception : républicains des lettres, et au-delà. 125
Chapitre 2 : Les auteurs et la fabrique de l'opinion publique 137
1. Régimes de lecture 138
1.1. Croissance et autonomisation relative du public des lettres 138
1.2. Lecture intensive, lecture extensive : circulation des ouvrages et modification des régimes de lecture 144
2. Le problème de l'opinion publique 153
2.1. Espace public, opinion publique : retour sur un débat contemporain 155
2.2. Faire l'opinion publique : options philosophiques 168
2.3. Des ravages de l'opinion mondaine à la communauté sensible : le cas des Préfaces de *La Nouvelle Héloïse* 174
3. Le public comme problème politique : gouverner et être gouverné. 180
3.1. Séduire la raison : la mobilisation du lectorat 181
3.2. Population, peuple, public : sujets et objets du savoir 184
Deuxième partie 201
Écrire pour l'action : Rousseau et Diderot au contact du politique 201
Introduction de la deuxième partie 203
Chapitre 3 : Lignes de partage 217
1. Des philosophes en politique : ouvrages de circonstance et philosophie en situation 218
1.1. Pourquoi des conseils ? 219
1.1.1. Un législateur pour la Corse ? 219
1.1.2. Refonder les institutions polonaises 229
1.1.3. Despotisme éclairé et conseil 235
1.2. L'Europe en ses confins : un intérêt philosophique 240
2. Le législateur impossible 255
2.1. Le fantôme de Platon 257

2.1.1. Du programme utopique à l'ouverture historique : la limite du conseil 259
2.1.2. Le philosophe contre les systèmes : à qui appartient-il de faire les lois ? 272
2.2. La sphère du philosophe 284
2.2.1. « Être homme vrai » 286
2.2.2. L'écart philosophique 294
Chapitre 4 : Transformer la société 303
1. Comment prescrire ? Retour sur le débat avec les Économistes. 307
1.1. « Votre système est très bon pour les gens de l'Utopie » : Rousseau critique d'une politique du calcul 309
1.2. « Bonne philosophie », « folle philosophie » : Diderot et le problème de l'abstraction 312
2. Travailler avec l'histoire : puissances et limites de l'action politique 325
2.1. Peut-on forcer la marche de la civilisation en Russie ? Les apories du génie politique. 327
2.2. De la nature à l'histoire : la Corse au prisme de l'expérience suisse. 341
2.3. L'héritage de la liberté : la vertu des institutions polonaises 355
Conclusion 369
Bibliographie 375
1. Sources 375
1.1. Ouvrages 375
1.2. Périodiques 378
1.3. Recueils de textes 379
2. Textes critiques 379
2.1. Ouvrages 379
2.2. Articles et chapitres d'ouvrages collectifs 383
Index des auteurs cités 387

RESUME

Quelle est l'utilité du philosophe en politique ? L'objet du présent travail est d'interroger la manière dont cette question a pu être posée et la façon dont on a pu y répondre, en France, dans les années qui vont du milieu du XVIII^e siècle jusqu'à 1780 environ. Dans un contexte qui se caractérise à la fois par l'omniprésence du discours philosophique et par son absence d'autonomie, on se propose de cerner la façon dont sont identifiés les effets possibles des écrits politiques des philosophes. Deux problèmes se posent alors. D'une part, il s'agit de déterminer à quelles conditions le discours philosophique sur la politique est jugé utile, et quel type de prise il doit assurer sur son objet pour être évalué comme tel. D'autre part, la question des effets produits par le texte doit nous inviter à considérer la manière dont le rapport entre le philosophe et ses lecteurs s'établit à travers le texte : comment se fait la communication des idées, et quelles sont ses conséquences pratiques ? Quels liens faut-il établir entre connaissance et action ?

Notre enquête a procédé en deux approches successives. Dans un premier temps, nous avons cherché à repérer les termes dans lesquels dont on pose, dans cette seconde moitié du XVIII^e siècle, la question des effets des ouvrages politiques écrits par des philosophes. Ce travail nous a permis notamment de mettre en évidence le fait que l'utilité d'un écrit est envisagée dans une double dimension : dans la mesure où il est susceptible d'affecter le monde mais aussi dans la mesure où il est susceptible de contribuer au progrès de la connaissance et d'alimenter un débat intellectuel. Dans un cas comme dans l'autre, la forme et le style de l'ouvrage sont considérés comme centraux pour assurer son effet auprès du lecteur et le faire, à son tour, penser. Dans un second temps, nous nous sommes intéressé à quelques exemples d'un genre particulier : les textes de conseil de Rousseau et de Diderot à propos de la Corse, de la Pologne et de la Russie nous ont permis d'analyser la manière dont le philosophe définit son rôle par rapport au législateur, mais aussi dont il s'essaie à élaborer un langage qui tout à la fois lui permette de saisir son objet dans sa singularité et de se faire entendre auprès de son lecteur. Nous avons vu à travers ces deux approches se dessiner une sphère propre de la parole du philosophe en politique. À distance de l'action, le philosophe est l'homme de la vérité ; la contestation progressive de la référence au philosophe-législateur laisse la place à un usage critique de la connaissance. La fécondité politique de la parole philosophique apparaît alors non dans sa capacité à instituer mais à faire imaginer d'autres institutions possibles.

MOTS-CLES : ESPACE PUBLIC, ECRITURE POLITIQUE, TRANSFORMATION SOCIALE, IMAGINATION, DENIS DIDEROT, JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ABSTRACT

What is the purpose of the philosopher in politics? We examine the way in which this question has been posed and the way in which it was answered in France in the years from the mid-18th century to about 1780. For a context characterized both by the omnipresence of philosophical discourse and its lack of autonomy, we put forward our understanding of the way the possible effects of the political writings of philosophers are identified. Two problems then arise. On the one hand, there is the question of determining under what condition philosophical discourse on politics is deemed useful, and what type of hold it must have on its object to be evaluated as such. On the other hand, the question of the effects produced by the text should invite us to consider how the relationship between the philosopher and his readers is established through the text: how are the ideas communicated, and what are the direct consequences? What is the relationship between knowledge and action?

Our investigation has taken two subsequent approaches. First, we sought to identify the terms in which the question of the effects of political works written by philosophers was raised in the second half of the eighteenth century. This has enabled us to highlight the fact that the usefulness of writing is envisaged in two dimensions: insofar as it is likely to affect the world but also insofar as it is likely to contribute to the progress of knowledge and to fuel an intellectual debate. In either case, the form and style of the work are considered central to ensure its effect on the reader and encourage him to think. In a second phase, we sought out examples of a particular genre: Rousseau and Diderot's writing on Corsica, Poland and Russia allowed us to analyze how the counseling philosopher defines his role in relation to the legislator but also attempts to elaborate a language which at the same time allows him to grasp his object in its singularity and to make himself heard by his reader. These two approaches have shown us a distinct sphere of the philosopher's word in politics. While keeping his distance from action, the philosopher is the man of truth; the gradual contestation of the reference to the philosopher as legislator leaves room for a critical use of knowledge. The political fecundity of the philosophical word then appears not in its capacity to institute but rather to facilitate imagining other possible institutions.

KEYWORDS : PUBLIC SPHERE, POLITICAL WRITING, SOCIAL TRANSFORMATION, IMAGINATION, DENIS DIDEROT, JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Remerciements

Cette thèse s'étant étirée sur de nombreuses années, la liste des personnes qu'il me faut remercier est, elle aussi, fort longue.

C'est à Frédéric Gros que vont mes premiers remerciements, pour avoir accepté de diriger ce travail ; sa lecture, toujours attentive, sa parole, toujours encourageante, ont été des appuis précieux. Ma gratitude va aussi à Bertrand Binoche, Martin Rueff, Pascal Sévérac et Céline Spector, qui ont accepté prendre le temps de lire et de discuter ce travail : je leur en suis très reconnaissante.

À l'Université Paris-Est Créteil, j'ai bénéficié d'excellentes conditions de travail ; l'École doctorale Cultures et Sociétés et de l'Équipe d'accueil Lettres, Idées, Savoirs ont à cœur le sort des doctorants et je tiens à remercier leurs directeurs successifs, Pierre Chiron, Marie-Emmanuelle Plagnol, Pascal Sévérac, Bruno Petey-Girard et Vincent Ferré pour leur attention et leur soutien. Au sein du département de philosophie, et grâce à des collègues toujours bienveillants, j'ai profité d'une grande liberté en même temps que d'une constante incitation à proposer des projets collectifs : Adrien Louis, puis Daniele Lorenzini et Arianna Sforzini ont été les acolytes de ces enthousiasmantes années cristoliennes, et je leur suis infiniment reconnaissante de leur amitié.

Létitia Mouze et Anne Coignard, Marion Chottin et Élise Sultan ont écouté et discuté des pans de ce travail avec une attention remarquable ; Bruno Bernardi a eu la générosité de m'associer au travail du Groupe Jean-Jacques Rousseau au moment où ce dernier se penchait sur les *Affaires de Corse* ; Christophe Litwin m'a permis de retravailler certaines de ces pages bien mieux que je n'aurais espéré. Auprès de tous, j'ai énormément appris, et je les en remercie très sincèrement.

Marie, Franziska, Olivier, Magali, Matthieu et bien sûr David ont été les compagnons du travail de ces années, ceux qui sont toujours disponibles et sur lesquels on peut s'appuyer. L'inépuisable soutien matériel, intellectuel et moral apporté par Judith a été précieux au-delà de toute expression. Sans Colas, enfin, je n'aurais pas terminé cette thèse. À tous, qu'il me soit permis de dire ma gratitude et mon immense affection.

Que le travail intellectuel est meilleur et plus joyeux quand il est fait à plusieurs, qu'il nous engage humainement et moralement, qu'il consiste, enfin, à toujours chercher à mieux affûter le regard : c'est ce que j'ai appris de mes parents ; ce sont eux, pour finir, que je voudrais remercier.

INTRODUCTION

La Révolution française a reconnu dans les philosophes des Lumières ses figures tutélaires. Elle a trouvé dans leurs œuvres la source d'une autorité théorique ; elle s'en est approprié le vocabulaire ; elle a débattu sur la juste manière d'en relayer les idées dans la pratique. Inversement, cette référence à la philosophie des dernières décennies de l'Ancien Régime a été centrale dans le diagnostic d'un échec du projet révolutionnaire. Dès 1791, Burke met ainsi en avant l'inanité d'une politique qui cherche à se modeler sur des idées abstraites, et les illusions d'une régénération du corps politique pensée en négligeant la dimension historique de la constitution d'une société[1]. Dans le moment postrévolutionnaire, cette réflexion n'est pas uniquement le fait des penseurs conservateurs : l'évocation du rôle de la philosophie du XVIII^e^ siècle dans les violences révolutionnaires est commune aux penseurs contre-révolutionnaires et à ceux qui tiennent les transformations issues de la Révolution pour définitives. Frédéric Brahami a dans un ouvrage récent mis en évidence la manière dont les penseurs d'après la Révolution partagent unanimement la conviction que cette dernière est, dans son ensemble et avec ses violences, « fille des Lumières[2] ». Cette conviction ne recouvre pas seulement le fait qu'elle a, pour reprendre l'expression de Michelet à propos de l'armée de 1792, « port[é] au monde la philosophie du XVIII^e^ siècle au bout de ses baïonnettes[3] », mais la manière dont la conceptualité politique propre à cette philosophie a été la cause d'un type d'action politique particulière. C'est, d'une part, le rapport entre mœurs et lois – et la nécessité d'en passer par une transformation morale pour que la transformation politique puisse advenir – tel qu'il est abordé par les philosophes, et, de l'autre, la propension à penser les fondements de l'institution politique hors du temps de l'histoire vécue et à négliger les dynamiques historiques propres aux peuples, qui sont mis en cause[4].

[1] E. Burke, *Lettre à un membre de l'Assemblée Nationale de France*, Paris, Mille et une nuits, 2012.
[2] F. Brahami, *La raison du peuple*, Paris, Belles-Lettres, 2017.
[3] J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, t. II, p. 1230, cité dans F. Brahami, *La raison du peuple*, *op. cit.*, p. 82.
[4] Nous renvoyons ici aux chapitres 1 et 2 de l'ouvrage de F. Brahami, consacrés, pour le premier, à l'articulation du discours sur les mœurs et du discours sur le droit dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, pour le second à « l'offense faite au temps » qui apparaît chez les penseurs postrévolutionnaires comme le résultat de cette pensée. L'auteur met en lumière le fait que le constat de l'échec de la philosophie d'avant la Révolution à penser la transformation sociale dans ses modalités historiques est au fondement du projet d'une science sociale, tel qu'il se développe pendant la première moitié du XIX^e^ siècle. *Ibid.*, p. 27-128.

Ces critiques postrévolutionnaires mettent en évidence un problème : celui de l'adéquation du discours philosophique sur la politique, dans les termes où il se développe avant la Révolution, avec une transformation politique concrète. Pour les penseurs de la fin des années 1790 et du début du XIX^e^ siècle, l'expérience révolutionnaire fait apparaître ce que la philosophie dont elle se réclame semble avoir négligé : la part des passions, les comportements irrationnels, la violence liée à l'instauration d'un ordre nouveau qui prétend rompre avec l'histoire qui lui préexiste. Mais elle met aussi en lumière, par contraste, des traits saillants de cette philosophie : la manière dont elle mine la tradition au profit de fondements rationnels qui, parce qu'ils reposent uniquement sur la raison, peuvent toujours être discutés, l'abstraction qui caractérise la formulation de ses principes, une pensée du droit, enfin, qui a tendance à renvoyer la genèse de l'État dans un temps fictif. Par les thèses qu'elle a défendues et les moyens conceptuels qu'elle a mobilisés, par les formes mêmes qu'elle a adoptées, la philosophie du XVIII^e^ siècle a permis la violence politique : elle a répandu l'idée qu'on pouvait penser une action régénératrice immédiate et une mise en conformité du fait avec un droit naturel abstrait. Elle a permis qu'on puisse considérer comme réalisable dans l'histoire une pensée dont les seules incarnations étaient jusque là du ressort de la fiction, et qu'on prétende faire de l'utopie une réalité. Ce qui est en cause, dans ces critiques, n'est donc pas seulement la manière dont, de façon contingente, la philosophie des Lumières aurait légitimé après-coup la politique révolutionnaire, mais bien le rapport fondamentalement inadéquat qu'elle institue avec la transformation politique[5].

L'enjeu du présent travail est de reprendre cette question du rapport entre discours philosophique et transformation politique, non plus du point de vue des lectures postrévolutionnaires, mais dans le contexte qui fut celui de l'élaboration de ce discours. Comment conçoit-on, dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, et avant la Révolution, l'efficacité des discours philosophiques sur la politique ? En quels termes cette question est-elle posée ? La force de la critique postrévolutionnaire est de pointer un lien intrinsèque entre la manière même dont est articulé le discours politique des Lumières et les effets qui sont les siens dans le monde ; l'événement révolutionnaire sert alors de révélateur pour aborder ce discours. Mais qu'en est-il si on se déplace en amont de la Révolution ? Comment la question des effets concrets des textes est-elle abordée, tant dans leur production que dans leur réception ?

La question nous paraît mériter d'être posée pour plusieurs raisons. L'événement révolutionnaire distord la perspective sur ces textes : il constitue un prisme interprétatif qui

[5] *Ibid.*, p. 81-90.

souligne certains traits de ces textes philosophiques, et en estompe d'autres. Le changement radical du contexte politique et l'expérience de ce changement produisent un nouveau cadre de réception. Au contraire, il nous paraît nécessaire de restituer les conditions d'intelligibilité qui furent celles de ces textes en leur temps. L'horizon politique des années 1750 à 1780 n'a rien de commun avec celui qu'ouvre la Révolution. Notre objet est de comprendre comment, dans un contexte où la possibilité même d'un tel bouleversement politique et social ne peut être encore envisagé, on appréhende la portée pratique des textes philosophiques, et le rapport qu'ils entretiennent avec la perspective d'une transformation concrète : en d'autres termes, il s'agit de comprendre comment, dans un contexte donné, ces textes constituent non seulement des entreprises théoriques mais sont aussi compris comme des actes qui produisent des effets particuliers.

Cette étude semble d'autant plus nécessaire que si la possibilité de la Révolution et, davantage encore, les modalités qui seront les siennes, demeurent inenvisageables dans les années auxquelles nous nous intéressons ici, la seconde moitié du XVIII^{e} siècle est le lieu d'une effervescence de la production philosophique et d'une transformation du rapport des auteurs à leur public. Le premier point a souvent été noté : la profusion des ouvrages, mais aussi l'inventivité formelle dont font preuve les écrivains de cette période, est remarquable. Cette activité ne se réduit certes pas aux seules questions politiques mais elle les englobe. Du traité à l'utopie, des livres d'histoire aux ouvrages d'économie politique, des discours académiques aux controverses dont les suites s'étirent dans des publications successives : les genres de l'écriture politique, mais aussi les matériaux dont elle se saisit et la manière dont le débat entre écrivains politiques s'organise, sont multiples. Cette pluralité de formes invite à considérer la production philosophico-politique avec davantage de précaution. Elle témoigne d'une activité qui doit jouer avec les interdictions de la censure, mais aussi de la diversité des approches possibles. Loin d'être uniquement une pensée des principes politiques faisant abstraction du réel, la pensée politique de cette période déploie toute une série d'approches, qui, tantôt en s'écrivant dans le langage du traité, tantôt en faisant un détour par la fiction, tantôt en s'affrontant à une question politique contemporaine ou à une polémique en cours, déclinent différents types de « prise » sur la réalité, différentes manières de l'aborder, d'y réfléchir et de donner à lire cette réflexion. Cette production philosophique voit en effet son lectorat s'accroître, et ses canaux de diffusion se multiplier : le fait que les écrits puissent toucher un public plus divers et surtout plus indéterminé modifie la conception qu'on peut se faire de l'effet des textes sur leurs lecteurs, et des répercussions pratiques que la lecture est susceptible d'avoir.

Le problème qu'il nous faut aborder est donc celui du rôle qu'on assigne au philosophe en politique, et qu'il envisage lui-même comme le sien. Si l'imaginaire politique des auteurs de ces années est marqué par des figures de philosophes législateurs, éducateurs du Prince, ou encore conseillers de ce dernier, les évolutions qui caractérisent cette seconde moitié du siècle conduisent à déplacer certaines de ces catégories. La postérité des *Aventures de Télémaque* de Fénelon (1699) est ainsi emblématique de ces transformations[6]. On sait que l'ouvrage fut écrit d'abord à l'intention du duc de Bourgogne, dont Fénelon était le précepteur. Le *Télémaque* se présente comme un apprentissage du bon gouvernement : le fils d'Ulysse, accompagné du sage Mentor, qui n'est autre qu'Athéna, est parti à la recherche de son père. Au cours d'un parcours qui le conduira finalement à retrouver ce dernier au moment même où il s'apprête à rentrer à Ithaque, il fait l'expérience de différents types de gouvernements et de leurs effets ; il est confronté à l'empire des passions dont il constate les ravages, sur lui et sur les autres ; il apprend à agir avec prudence et au moment juste. Enfin, l'ouvrage de Fénelon décrit la manière dont Mentor rétablit un ordre juste et pérenne à Salente : Mentor constitue le modèle d'un législateur sage, mu par la raison et disposant d'une connaissance des hommes qui lui permet de concevoir quelles actions sont susceptibles d'effets bénéfiques. Or l'ouvrage de Fénelon, destiné à éduquer un futur monarque, circule de façon bien plus large dès le début du XVIII^e^ siècle, d'abord de façon clandestine ; il connaît de très nombreuses rééditions et traductions, et acquiert le statut d'une référence incontournable de la pensée politique. D'un ouvrage destiné à former un prince, le *Télémaque* devient une lecture commune à tout le public éduqué : mais ce changement de destinataire pose la question de son usage. Si le livre de Fénelon demeure une fiction philosophique qui explore la question du gouvernement, il ne peut avoir la même fonction selon que son lecteur est lui-même destiné à gouverner ou non, et on peut se demander quel profit le lecteur « ordinaire » y trouve. Dans les pages consacrées à l'éducation politique d'Émile, Rousseau mentionne cette question. Le gouverneur fait en effet lire le *Télémaque* à son élève ; après l'établissement des principes du droit politique, cette lecture fournit le deuxième prélude au voyage destiné à lui permettre de choisir le lieu où il doit s'établir :

> Alors je lui fais lire *Télémaque* et poursuivre sa route : nous cherchons l'heureuse Salente et le bon Idoménée rendu sage à force de malheurs. Chemin faisant, nous trouvons beaucoup de Protésilas et peu de Philoctète. Adraste le roi des Dauniens n'est pas non plus introuvable. […] Au reste, Émile n'étant pas roi ni moi Dieu, nous ne nous tourmentons pas de ne pouvoir imiter

[6] Pour une étude récente abordant les modalités de l'écriture politique chez Fénelon, voir O. Leplatre, *Fénelon ou l'inquiétude du politique*, Paris, Hermann, 2015.

> Télémaque et Mentor dans le bien qu'ils faisaient aux hommes : personne ne sait mieux que nous se tenir à sa place et ne désire moins d'en sortir[7].

Émile n'est pas Télémaque : plus encore, il n'est pas roi ni destiné à le devenir. Il tire pourtant, depuis la « place » qui est la sienne, profit du livre de Fénelon. Ce dernier lui permet de rendre plus intelligible la réalité qui l'entoure ; il lui fournit les outils lui permettant de mieux la lire. Mais dans le même temps, si Émile a besoin de cette éducation politique, c'est bien que celle-ci n'est plus réservée au Prince : un particulier peut prétendre comprendre et juger le gouvernement sous lequel il vit. Dans l'*Émile*, il est question de savoir à quel gouvernement le jeune homme accepte d'être soumis, et à quel gouvernement il veut au contraire se soustraire : la connaissance a pour but de produire des effets pratiques.

Les Aventures de Télémaque mettent en évidence certaines des métamorphoses du rôle assigné au philosophe : si l'ouvrage s'inscrit, dans sa destination première comme dans son propos, dans une tradition où le philosophe met son savoir au service du gouvernement, sa postérité montre la manière dont ces questions sont reprises au sein d'un lectorat plus large, qui y voit à son tour une utilité. C'est cette utilité nouvelle, et la manière dont elle est symptomatique d'un rapport autre à la politique, qu'il s'agit de cerner.

Modalités de l'écriture philosophique, évolution du public, portée pratique des ouvrages de philosophes : ces questions apparaissent donc comme intimement liées. Il nous faut maintenant caractériser de façon plus fine le cadre général qui est le leur.

1. Le philosophe en politique : à l'articulation de différentes pratiques

Précisons tout d'abord l'objet de notre étude. La dénomination « textes philosophiques » ne recouvre pas, au XVIII^e^ siècle, une réalité homogène : elle ne correspond ni à un domaine du savoir, ni à une méthode désignée. Le terme a une certaine polysémie : tandis que « philosophie » désigne encore la philosophie naturelle – c'est le sens du terme notamment dans certains classements bibliographiques de l'époque – et s'inscrit dans le répertoire des sciences, la mention « textes philosophiques » désigne aussi des ouvrages de la littérature clandestine. La « philosophie » recouvre alors tout un ensemble de livres interdits, qui comprennent à la fois des ouvrages matérialistes, des romans libertins, des textes attaquant le gouvernement. L'historien Robert Darnton a ainsi mis en évidence le fait que le catalogue des livres prohibés de la librairie clandestine, qui circule lui aussi sous le manteau, porte le titre

[7] J.-J. Rousseau, *Émile*, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 849. Sauf mention contraire, les œuvres de Rousseau sont citées dans cette édition, signalée par *OC* suivi du numéro du tome en chiffres romains. Par souci de cohérence, nous avons modernisé l'orthographe de toutes les citations.

Livres philosophiques ; il en tire le constat que « par "philosophie", les hommes du livre sous l'Ancien Régime n'entendent pas les Lumières, mais plutôt un secteur crucial de la librairie du XVIII^e^ siècle, celui de l'illicite, de l'interdit, du tabou[8]. » Entre la science naturelle et la littérature clandestine, entre une position de savoir et une position de contestation de l'ordre, le terme « philosophique » recouvre donc des usages différents. Il ne s'agit pas de chercher à les réduire à un artificiel dénominateur commun, mais de mettre en évidence une tension : la philosophie désigne, selon les contextes, et souvent en réalité en même temps, un rapport à la connaissance rationnelle et une position critique.

Questionnant « l'identité épistémologique de la philosophie » au XVIII^e^ siècle, notamment par rapport à la pratique traditionnelle des écoles, Stéphane Van Damme montre que

> [l]es savoirs philosophiques ne doivent pas être considérés comme un bloc disciplinaire, mais plutôt comme un système de circulation des énoncés et des pratiques intellectuelles d'un savoir à un autre. […] Le « philosophique » devient le substantif de nouvelles sciences : la « chimie philosophique » ou la « philosophie zoologique », la « philosophie économique », la « grammaire philosophique » manifestent l'attractivité du vocable et ce désir de reconnaissance et d'intégration des savoirs émergents. De même, de nouvelles désignations comme « la philosophie expérimentale », la « philosophie morale » ou la « philosophie spéculative » apparaissent, qui ne correspondent pas à une représentation traditionnelle de la philosophie universitaire. Elles traduisent une nouvelle économie générale des savoirs où le « philosophique » devient un signe de distinction, de modernisation et de généralisation[9].

Dans le même temps, dans la seconde moitié du siècle, « l'émergence des disciplines scientifiques ampute la philosophie d'une partie de ses objets de réflexion[10] ». La philosophie reste donc dans la période qui nous intéresse à la fois empreinte d'une visée de totalisation – qui est encore à l'œuvre dans les projets encyclopédiques –, et dans le même temps elle voit son domaine se restreindre – sans pour autant qu'elle acquière le régime de discipline spécifique qu'elle recevra au XIX^e^ siècle. L'intérêt de l'analyse de Stéphane Van Damme nous semble ici de mettre en évidence le fait que la philosophie recouvre à la fois une certaine manière d'aborder le savoir – qui met en avant sa rationalité – et une certaine manière de se positionner par rapport aux autres savoirs de son temps – qui rompt avec l'ordre ancien et revendique sa modernité. C'est notamment, note encore l'historien, dans son rapport aux savoirs pratiques – et là encore, l'*Encyclopédie* est l'entreprise philosophique par excellence – qu'elle se singularise : elle « ne se fait plus uniquement dans les livres » : « le philosophe devient arpenteur, voyageur, cartographe, et sort des murs de l'école[11]. »

---

[8] R. Darnton, *Édition et sédition*, Paris, Gallimard, 1991, chap. 1 « Des livres philosophiques », p. 11-37, ici p. 12.
[9] S. Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, 2014, p. 22-23.
[10] *Ibid.*, p. 23.
[11] *Ibid.*, p. 24.

La philosophie n'est donc pas une discipline ; elle ne recouvre pas un domaine particulier du savoir ; elle ne se caractérise pas par une unité formelle, mais au contraire par la mise en œuvre de types de discours qui peuvent emprunter à des formes identifiées comme littéraires, ou au contraire à des formes traditionnellement associées au traité scientifique. Le terme n'est pas pour autant dénué de sens : il qualifie une certaine manière d'aborder le savoir. La philosophie ne désigne pas, par conséquent, une pratique aux frontières parfaitement délimitées, mais se définit par la réunion d'un certain nombre de traits qui la caractérisent comme recherche de la vérité : la mise en évidence des principes sous-jacents aux phénomènes, la revendication du primat de la raison, et aussi une certaine attitude critique[12] font partie de ces traits distinctifs qui permettent de reconnaître le caractère philosophique d'un texte.

Le XVIII^e^ siècle correspond donc à un moment de transformation de la définition de l'activité philosophique : cette dernière s'affirme comme une pratique qui, dans la diversité de ses formes et de ses objets, tisse des liens entre différents savoirs et savoir-faire, et se définit davantage par un certain rapport à la connaissance que par des contenus particuliers. C'est dans ce contexte que notre interrogation sur la manière dont elle aborde la politique prend sens : les philosophes sont conduits à aborder ces questions sous une pluralité d'angles, et tant, nous l'avons dit, sous l'angle du traité qu'à travers par exemple l'histoire ou encore la discussion de questions qui traversent leur actualité. À quoi est destiné, alors, l'établissement de ce savoir philosophique sur la politique ?

Si la question a du sens, c'est en effet que les transformations qui affectent la philosophie ne se limitent pas à ses objets et moyens, mais concernent aussi la position sociale qui est celle du philosophe et le public qu'il est susceptible d'atteindre. Ce dernier se trouve au carrefour de plusieurs espaces qui sont eux-mêmes caractérisés par une certaine porosité. Le philosophe participe d'un premier espace qui peut être défini comme celui de la « République des lettres » : espace délimité par les échanges entre savants, parcouru par des discussions et des controverses, qui possède aussi ses lieux concrets – les académies, qui connaissent un important essor pendant le siècle, en sont l'exemple[13], mais aussi, nous y reviendrons, une partie de la presse périodique qui, à la fin du XVII^e^ siècle, émerge comme un relais de

[12] *Cf.* sur ce point l'ouvrage classique de R. Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, Éditions de Minuit, 1979 [1959].

[13] Voir D. Roche, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Paris-La Haye, Mouton, 1978, 2 vol., ainsi que *Les républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e^ siècle*, Paris, Fayard, 1988, et notamment les chapitres V à VII, plus précisément consacrés à certains aspects du fonctionnement académique.

l'actualité intellectuelle et des parutions[14]. La République des lettres désigne un monde de pairs, qui se dote, sans pour autant constituer un espace parfaitement autonome, de ses propres normes d'évaluation et de distinction. Mais les philosophes n'échangent pas seulement avec d'autres savants : parmi le répertoire des postures philosophiques possibles, la figure du philosophe homme du monde, correspondant à un idéal de sociabilité et de civilité, devient cardinale.

L'article « Philosophe » de l'*Encyclopédie*, brosse un portrait de ce dernier en homme de jugement et en homme sociable ; les deux qualités sont étroitement liées[15]. Cet article, constitué à partir d'une réécriture « publiable » d'un texte clandestin de Dumarsais, commence par refuser le nom de philosophe à deux types d'hommes qui se l'arrogent : d'une part ceux qui prétendent le mériter par « une vie obscure et retirée, quelques dehors de sagesse, avec un peu de lecture », de l'autre ceux qui confondent philosophie et licence, et « en qui la liberté de pensée tient lieu de raisonnement ». Le philosophe au contraire se distingue par le fait qu'il est déterminé par la raison et attaché à identifier les causes des phénomènes que les autres hommes subissent ; loin d'être perdu dans ses pensées, il forme ses réflexions à partir de l'observation. Il entretient par conséquent un rapport prudent avec la vérité ; c'est l'homme du « jugement et de la justesse », plus que du système. Mais par ailleurs, l'homme étant naturellement un être de société, « la raison exige [du philosophe] qu'il connaisse, qu'il étudie et qu'il travaille à acquérir les qualités sociables ». Sachant « se partager entre la retraite et le commerce des hommes, il est plein d'humanité ». Toute la fin de l'article est consacrée à cette sociabilité essentielle au philosophe, qui disqualifie l'idéal du sage stoïcien : l'auteur fait valoir la figure d'un philosophe « honnête homme ». C'est bien ici la raison qui le guide, puisqu'il voit son intérêt dans la fréquentation des autres hommes, et qui est la cause de ses vertus morales : sa probité est ainsi intimement liée à sa connaissance du bien et des principes de la société civile.

La figure de philosophe qui émerge de ce texte prend le contrepied de toutes celles, citées au cours de l'article, qui donnent trop peu de considération au lien social. Le faux savant dans sa retraite, le libertin qui, cessant d'obéir à la voix de sa propre raison, porte atteinte aux structures de la société et méprise les autres hommes, le sage insensible, l'homme qui tient trop à son système pour considérer les objections raisonnables qui lui sont faites, tous sont de mauvais philosophes, ou plutôt ils ne méritent pas le nom de philosophe. « Notre philosophe », dit l'article, est au contraire celui qui cultive des qualités sociales conformes à

[14] Voir A. Viala, *Naissance de l'écrivain*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 129 *sq*.
[15] *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (désormais *Encyclopédie*), t. XII, p. 509-511.

la raison. Ce qui se dessine alors est une figure de philosophe dans le monde ; c'est aussi un modèle de la pratique philosophique qui intègre la nécessité de l'observation et de la conversation. Cette double ouverture au monde garantit le fait que la pensée ne fonctionne pas à vide : la critique de l'esprit de système et la valorisation de « la souplesse et de la netteté » sont le pendant de la capacité à bien juger.

L'article de l'*Encyclopédie* décrit un idéal de vie philosophique. Mais il fait aussi écho à la réalité de pratiques qui deviennent dominantes parmi les philosophes : la participation à une sociabilité qui déborde largement le seul cercle des savants, et notamment à une sociabilité mondaine, s'affirme comme une posture revendiquée. Les raisons de cette sociabilité ne sont bien sûr pas seulement fondées sur la raison : elles correspondent aussi à des nécessités matérielles et elles s'inscrivent dans des jeux de protection et de reconnaissance. Elles sont cependant théorisées dans des argumentaires qui mêlent références à la sociabilité naturelle – comme on l'a vu avec l'article de Dumarsais –, considérations sur le statut social du philosophe et réflexions sur les moyens du progrès des Lumières[16]. La définition du rapport que le philosophe entretient avec la société qui l'entoure articule donc plusieurs enjeux : en abordant la sociabilité qui lui convient, on identifie aussi une certaine manière de concevoir l'élaboration d'un discours de savoir et la manière dont ce dernier peut, et doit, se répandre dans la société.

La manière dont on se représente le type de sociabilité propre au philosophe a des répercussions sur la manière dont on se représente les effets de sa pratique : de l'idéal d'une conversation avec ses pairs à celui d'une diffusion de l'esprit philosophique dans les cercles de la bonne société, les contours de l'activité philosophique et ses possibilités d'action se transforment. Allons plus loin : au-delà même d'une sociabilité qui permet au philosophe d'acquérir un statut et une reconnaissance, et en même temps de faire circuler ses idées hors de cercles savants, l'évolution du public des lecteurs fournit à son tour un nouvel horizon : la circulation accrue des livres, la multiplication des lieux du débat public et la manière dont ce dernier se saisit d'objets nouveaux modifient la manière dont on appréhende la portée des écrits. Quel rôle pratique assigner alors à la production de connaissance, dans ces conditions nouvelles de diffusion ?

L'attention portée aux formes de l'écriture philosophique doit à son tour être analysée en fonction de ce contexte renouvelé. Nous pouvons là encore nous appuyer sur les analyses livrées par Stéphane Van Damme : faire l'histoire de la philosophie nécessite de la considérer

[16] L'historien Antoine Lilti a ainsi mis en évidence, et nous y reviendrons, l'importance dans la seconde moitié du XVIII^e siècle d'une « topique » du philosophe honnête homme, en différence d'avec l'idéal d'autonomie de la République des lettres. A. Lilti, *Le monde des salons*, Paris, Fayard, 2005, p. 186-196.

comme un ensemble de pratiques, et notamment de pratiques d'écriture. Dans le sillage d'une histoire des sciences pragmatique, attentive à caractériser la manière on produit du savoir à une époque donnée et dans un contexte spécifique, l'historien rappelle la nécessité de prendre en compte « le caractère performatif de la philosophie[17] », c'est-à-dire la manière dont les discours sont toujours en même temps des actes destinés à produire des effets. La question n'est pas propre au XVIII[e] siècle : l'attention de Descartes ou de Spinoza à la langue dans laquelle ils écrivent leurs livres et rendent accessibles leurs idées relève déjà de cette manière d'aborder la philosophie non seulement comme un ensemble de thèses rationnelles mais aussi comme une manière de les donner à lire, de viser un public spécifique, de produire une impression particulière sur lui. Les ressources littéraires utilisées par les philosophes ne sont pas neutres. D'une part, elles entrent dans des stratégies rhétoriques ; de l'autre, elles prennent place dans un certain horizon : elles utilisent des codes intelligibles au lecteur de l'époque, et jouent avec leurs formes pour produire des effets nouveaux, dans des formes nouvelles de rapport au public[18].

Dans ce cadre, la manière dont les philosophes abordent des questions politiques requiert une attention particulière. Précisons-le d'emblée, notre objet premier est bien de nous attacher à des textes qui traitent de questions identifiées comme relevant du domaine politique : il ne s'agit donc pas de chercher à mesurer l'effet politique des textes philosophiques en général, mais bien d'étudier des écrits dont l'objet est considéré par leurs contemporains comme politique. Les transformations de l'espace de diffusion des ouvrages philosophiques vont de pair avec, on l'a vu, une modification des formes de l'écriture philosophique ; mais elles s'accompagnent aussi d'une variété plus grande d'objets. Des philosophes contribuent ainsi à un débat public qui devient, en même temps, de plus en plus important : de l'affaire Calas à la controverse sur le commerce des blés ou à la réforme des parlements de Maupeou, les interventions de Voltaire, de Diderot ou encore de ceux qu'on appelle les « philosophes économistes » nourrissent la discussion. Cette contribution aux débats du temps n'est pas réservée à des interventions de circonstance : l'*Encyclopédie* se fait par exemple le relais de certaines controverses. Qu'attend-on alors, spécifiquement, de la parole du philosophe ? Et comment ce dernier se représente-t-il les effets de son discours ? Là encore, le philosophe se

[17] S. Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité*, *op. cit.*, p. 26.
[18] *Ibid.*, p. 28 : « Au-delà du problème rhétorique, la diversité des genres empruntés rend problématique le statut littéraire de la philosophie qui ne peut plus se concevoir comme le reflet d'une pratique d'enseignement telle que le cours ou d'un genre établi comme le traité. À tel point que les « genres épistémiques » chers à la philosophie sont contaminés ou reformulés. […] La philosophie des Lumières met par conséquent à l'épreuve les normes littéraires scolaires des institutions de savoirs, en même temps qu'elle trouve dans certains genres, comme le dictionnaire ou l'*Encyclopédie*, le dialogue ou l'essai, les formes adaptées à une mobilité intellectuelle, à une volonté de totalisation nouvelle des savoirs et à une culture du jugement. »

trouve à l'articulation de plusieurs plans : de la détermination des principes et de la prescription, d'une connaissance générale et d'une participation aux débats de son temps, d'une expertise savante et d'une contribution à la formation de ce qui émerge, alors, comme « l'opinion publique ». Puisque la politique devient toujours davantage un objet de débat, il convient de chercher à caractériser la place propre qu'y prennent les philosophes, et la philosophie.

2. 1750-1780 : la philosophie entre reconnaissance sociale et polémiques

Notre étude concerne les années qui vont du milieu du XVIII^e^ siècle à 1780 environ. Ce choix tient à plusieurs critères.

Le premier correspond au choix d'étudier des textes liés à un moment singulier de l'activité philosophique, qui correspond à ce que Robert Darnton a qualifié de « première génération » des Lumières, et dont il montre le contraste avec les toutes dernières années de l'Ancien Régime[19]. Ce moment correspond à une mise en valeur sociale de la figure du philosophe ; à travers la manière dont il est recherché par les élites, et dont il investit les lieux de sociabilité de ses dernières, il acquiert un statut nouveau. Tous les philosophes ne sont évidemment pas reconnus par la bonne société, mais cette reconnaissance sociale, qui passe aussi par l'obtention de places, devient un horizon du milieu philosophique, au sein duquel jouent à leur tour, parmi ceux qui ont acquis une position et ceux qui en cherchent une, des liens de protection et de collaboration[20]. Les vingt dernières années de l'Ancien Régime se caractérisent au contraire par une croissance pléthorique de la « bohème littéraire » en même temps que les grandes figures de philosophes ayant acquis une réelle reconnaissance disparaissent :

> Les grands « philosophes » forment une unité démographique aux contours assez nets : Montesquieu 1689-1755, Voltaire 1694-1778 ; ensuite Buffon 1707-1788, Mably 1709-1785, Rousseau 1712-1778, Diderot 1713-1784, Condillac 1715-1780, D'Alembert 1717-1783. Les contemporains, naturellement, étaient frappés par les décès et non les naissances des grands hommes. Voltaire, Rousseau, Diderot, Condillac, D'Alembert et Mably sont tous morts entre 1778 et 1785, et leur disparition laisse de grands vides, des places importantes à occuper par des hommes plus jeunes, nés pour la plupart dans les années 1720 et 1730[21].

---

[19] R. Darnton, *Bohème littéraire et révolution. Le monde des livres au XVIII^e^ siècle*, Paris, Seuil/Gallimard, 1983, chap. 1 « Dans la France prérévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux "Rousseau des ruisseaux" » p. 7-41.

[20] *Cf.* sur ce point R. Darnton, *Gens de lettres, gens du livre*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1992 [1990], « Heurts et malheurs d'un pauvre diable », p. 13-58.

[21] R. Darnton, *Bohème littéraire et révolution*, *op. cit.*, p. 16-17.

Mais, précisément, au moment où ces places sont à prendre, les cadres de la reconnaissance se déplacent déjà. Nous nous intéresserons donc à cette « première génération » des Lumières, dans la mesure où elle correspond à un certain fonctionnement du monde philosophique et de la manière dont ce dernier prend place dans la société. Cette première génération nous intéresse aussi dans la mesure où se tissent en son sein des débats, où y sont repris des problèmes et partagés des héritages, dans cette période qui commence au moment de la parution de *L'Esprit des lois*, en 1748, et des débuts en 1751 de l'*Encyclopédie*.

La période 1750-1780 apparaît donc comme dotée d'une certaine cohérence ; elle correspond à un moment de la pratique de la philosophie caractérisé par une certaine configuration indissociablement sociale et intellectuelle. Mais si elle nous intéresse, c'est aussi qu'elle est le lieu d'une transformation des rapports au politique, à l'intérieur même du cadre qui est celui de la monarchie absolue. D'une part, il s'agit d'une période qui voit se multiplier des affaires, notamment judiciaires, et des crises institutionnelles ; surtout, la publicité de ces affaires et de ces crises s'accroît et elles deviennent toujours davantage des objets d'un débat public qui traverse, selon des modalités diverses, les différentes couches de la population. L'imprimé joue ici un rôle décisif ; l'opinion publique émerge comme une force politique dont les contours demeurent incertains, mais avec laquelle il faut désormais compter[22]. Des philosophes, nous l'avons dit, prennent part au débat qui se noue autour de ces crises politiques. Mais ce sont aussi les livres eux-mêmes qui font l'objet d'affaires retentissantes. *L'Esprit des lois* est âprement discuté ; le *Discours sur les sciences et les arts* engendre une polémique qui se poursuit longuement autour de la question du progrès des sociétés. La fin des années 1750 et au début des années 1760 sont le moment de conflits largement publicisés entre les philosophes et les différentes instances de la censure : la condamnation de *De l'Esprit* d'Helvétius en 1758, l'interdiction de l'*Encyclopédie* en 1759, la censure de l'*Émile* et du *Contrat social* en 1762 sont des événements marquants de ces années. À travers l'évaluation de la dangerosité d'un livre se pose alors aussi la question des effets qu'il est susceptible de provoquer, de la puissance de subversion qui est la sienne. La défense de l'ordre que convoquent les juridictions réclamant l'interdiction ou la condamnation d'un ouvrage nourrit un débat sur les effets de l'imprimé, et plus généralement de la circulation des livres, dont la *Lettre sur le commerce de la librairie* de Diderot et les *Mémoires sur la librairie* de Malesherbes constituent des jalons importants. C'est donc aussi parce qu'elle est le lieu de nouvelles modalités du débat politique et d'une discussion sur le rôle des livres philosophiques que la période nous intéresse et qu'elle nous paraît

[22] *Cf.* K. M. Baker, *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle*, Paris, Payot, 1993 [1990], p. 221-227.

particulièrement propice à une interrogation sur le rapport entre écriture philosophique et transformation politique.

Il nous faut enfin dire un mot du choix d'arrêter l'enquête à la fin des années 1770. Non seulement cette limite a l'intérêt, on l'a dit, de centrer l'étude sur une période où les conditions de la production intellectuelle présentent des caractéristiques singulières, mais elle correspond à la volonté de se tenir à distance de la Révolution. Une étude qui au contraire prendrait en compte les mutations introduites par cette dernière dans les perspectives pratiques des philosophes serait possible – Stéphanie Roza, dans son travail sur les transformations de l'utopie de la communauté des biens de Morelly à Babeuf, a donné l'exemple de la fécondité d'une telle recherche[23]. L'enjeu de notre étude est toutefois différent : il s'agit au contraire de saisir, à un moment où la Révolution ne constitue pas un horizon, la manière dont les effets possibles de la production philosophique sur la politique sont envisagés et l'articulation singulière d'une certaine position de savoirs à l'action.

3. De l'histoire du livre à l'étude des formes d'écriture : la philosophie comme pratique.

La recherche que nous avons cherché à mener s'appuie sur plusieurs séries de travaux qui ont permis, au cours des dernières décennies, de renouveler l'approche de la philosophie comme pratique et qui se sont attachés à la replacer dans les conditions d'intelligibilité qui furent les siennes. L'ouvrage de Jürgen Habermas *L'espace public*[24] a constitué un jalon important de l'étude du rapport entre la transformation des pratiques de discours et la mutation des cadres sociaux et politiques de la société de la fin de l'Ancien Régime. En mettant en évidence l'importance prise par la dimension de la publicité et l'instauration d'une sphère spécifique correspondant au débat des affaires publiques par les particuliers, Jürgen Habermas a attiré l'attention sur la nécessité de prendre en compte la manière dont les objets et les modalités de la réflexion politique – excédant ici de loin la philosophie – sont étroitement liées à des pratiques sociales et économiques.

Les analyses de l'ouvrage de 1962 ont ouvert la voix à d'autres enquêtes, qui ont cherché à en rectifier certains biais ou à en déplacer les hypothèses – elles ont notamment pu revenir sur l'idée fondamentale que cette nouvelle sphère publique était unanimement caractérisée par l'idéal d'un discours rationnel. Du côté des historiens, de nombreux travaux se sont attachés à

[23] S. Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique. Du roman à la Révolution*, Paris, Garnier, 2015.
[24] J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. de Launay, Paris, Payot, 1978 [1962].

mettre en évidence la complexité des transformations affectant la culture politique dans les dernières décennies du XVIII^e siècle et à replacer l'activité des philosophes à l'intérieur de ce contexte. Du côté des philosophes, une attention renouvelée à la langue et aux moyens formels dans lesquels la philosophie est produite a conduit à donner davantage de considération à la manière dont des œuvres, bien souvent considérées comme appartenant à un patrimoine philosophique atemporel, ont résonné d'une façon spécifique dans le contexte qui fut le leur. La référence à la notion d'espace public n'est pas toujours convoquée ; cependant, il nous semble bien que dans ces travaux se pose la question de la manière dont la philosophie fait penser et nourrit cette sphère publique nouvelle, et des termes dans lesquels elle le fait.

3.1. L'apport de l'histoire des pratiques culturelles

Notre propos est tout d'abord tributaire des travaux consacrés, depuis les années 1980, à l'histoire de la lecture et plus largement à l'histoire des pratiques culturelles de la fin de l'Ancien Régime. Les recherches de Roger Chartier et de Robert Darnton ont permis de souligner la manière dont la lecture est prise dans un tissu de pratiques au sein de laquelle elle prend sens ; l'évaluation de la résonnance d'une œuvre ne peut alors se faire sans tenir compte de l'horizon dans lequel elle s'inscrit. C'est donc d'abord en replaçant l'étude des textes philosophiques dans celle, plus large, des modalités de lecture et d'écriture qui caractérisent l'époque que ces historiens donnent les moyens de mieux les saisir, et de mieux comprendre les effets qu'elles ont pu produire auprès de leur lectorat[25]. En déplaçant l'interrogation sur les conditions de possibilités de la Révolution française de l'étude des œuvres des philosophes à celle des transformations culturelles qui affectent tout à la fois les pratiques de lecture et d'information et les représentations de l'autorité, Roger Chartier a ainsi insisté sur la nécessité de prendre en considération une série de facteurs qui excède largement la propagation des idées philosophiques, ou plus exactement qui font de ces idées un élément d'un ensemble plus

[25] Dans la très longue bibliographie de ces travaux, on peut ainsi citer R. Darnton, *Bohème littéraire et Révolution : le monde des livres au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, *Le Grand Massacre des chats : attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Belles Lettres, 2011 [1984 ; 1985 pour la traduction française], *Édition et sédition*, *op. cit.*, *Gens de lettres, gens du livre*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1992 [1990] ; R. Chartier, Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, ainsi que *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIVe- XVIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 1996. Voir aussi pour un panorama des usages du livre, R. Chartier et H.-J. Martin (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. 2, *Le livre triomphant, 1660-1830*, Paris, Promodis, 1984.

vaste[26]. Les travaux de Keith Michael Baker sur l'imaginaire politique de la fin de l'Ancien Régime permettent à leur tour de mieux comprendre la culture politique dans laquelle les œuvres philosophiques qui constituent notre objet prennent sens : l'historien s'attache à déterminer « comment la Révolution française [est] devenue pensable, et comment [elle le] devint dans la culture politique d'une monarchie absolue[27]. » Contre une vision téléologique du progrès de l'histoire, son travail cherche au contraire à faire émerger des conditions de possibilités culturelles, auxquelles l'événement historique n'est pas réductible.

Du côté de l'histoire intellectuelle, le travail majeur de Jean-Claude Perrot sur l'économie politique a permis de restituer à la production intellectuelle son épaisseur, en montrant comment elle passe par la mobilisation de répertoires conceptuels, mais aussi de supports matériels, qui sont jugés aptes à toucher le public visé. En analysant les « formes d'intelligibilité » antagonistes par lesquelles on aborde la connaissance de la société, l'historien donne les moyens d'une compréhension plus approfondie des modalités mêmes à travers lesquels on envisage le savoir[28]. Dans le sillage des travaux de Daniel Roche sur les sociabilités savantes[29], mais aussi d'Alain Viala sur la naissance du champ littéraire[30], des études ont également tâché de rendre compte de la manière dont s'articulent au XVIII^{e} siècle, cette activité intellectuelle, et notamment philosophique, et la valorisation de certaines normes du jugement qui s'inscrivent dans des jeux de positionnement social : l'écriture de la philosophie n'est pas déconnectée des conditions matérielles de sa production. Les ouvrages d'Antoine Lilti et de Stéphane Van Damme que nous avons cités plus haut dans cette introduction livrent ainsi une lecture des œuvres au prisme de l'inscription sociale de leurs auteurs, pour montrer les liens, et parfois les tensions, qui se nouent entre l'élaboration théorique, la construction d'une identité sociale et les rapports établis avec les lecteurs[31].

Enfin, et pour conclure ce bref tour d'horizon des travaux d'historiens ayant trait à notre sujet, l'œuvre de Quentin Skinner et plus généralement de l'École de Cambridge a fourni des outils d'analyse décisifs en insistant sur la nature performative des discours, et en liant étroitement écriture politique et action. En s'intéressant à la manière dont toute œuvre philosophique se fait dans les termes d'une rhétorique destinée à produire un effet dans un

[26] R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 2000 [1990]. Le titre de l'ouvrage fait référence à l'ouvrage antérieur de D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, Armand Colin, 1933 (réed. Paris, Tallandier, 2009) pour en contester la démarche.
[27] K. M. Baker, *Au tribunal de l'opinion*, *op. cit.*, p. 19.
[28] J.-C. Perrot, *Histoire intellectuelle de l'économie politique (XVII^{e}-XVIII^{e} siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1992.
[29] Voir en particulier D. Roche, « L'intellectuel au travail », dans *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^{e} siècle*, Paris, Fayard, 1988, p. 225-241.
[30] A. Viala, *Naissance de l'écrivain*, *op. cit.*.
[31] A. Lilti, *Le monde des salons*, *op. cit.*, chap. 5 « Les hommes de lettres et la sociabilité mondaine » ; S. Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité*, *op. cit.*.

contexte déterminé – et prenant sens dans ce contexte –, ce courant historiographique a mis en évidence la nécessité non pas de ne plus s'intéresser aux « grands textes » de l'histoire de la philosophie, mais de s'y intéresser autrement[32].

Ces différents travaux d'historiens insistent donc sur la manière dont la production du savoir doit toujours être analysée dans son contexte spécifique, et ils nourrissent notre connaissance de ce contexte.

3.2. Déterminer les moyens du savoir politique : une attention renouvelée aux langues de la philosophie.

Du côté des travaux menés par des philosophes, la question classique de la résonnance politique des Lumières a été reprise à travers une attention renouvelée aux formes utilisées. Il ne saurait être question ici de faire une liste exhaustive de ces études ; nous voudrions cependant en mettre en évidence certains traits saillants qui nous paraissent importants pour notre objet.

Une série de travaux a ainsi réévalué la pratique de l'utopie au XVIII^e^ siècle. Les travaux de Judith Shklar, de Franco Venturi et de Bronislaw Baczko[33] se sont attachés à définir les usages de l'utopie, en montrant le rôle singulier que la représentation d'un gouvernement idéal joue dans la pensée politique. Loin de fournir un modèle à transposer dans la réalité, l'utopie classique joue un rôle critique ; dans le même temps, elle nourrit aussi un imaginaire politique partagé auprès de ses lecteurs. Plus récemment, les travaux d'Antoine Hatzenberger et de Stéphanie Roza[34] ont attiré l'attention sur les mutations de l'utopie pendant la seconde moitié du siècle, et sur le rapport tangent que l'écriture utopique entretient avec la perspective de l'application : ces travaux mettent en évidence la tension qui se crée peu à peu entre un usage classique de l'utopie comme référent idéal et le basculement vers une « utopie-programme » qui entretient une certaine porosité avec l'action politique. La coexistence de plusieurs usages de l'utopie en interdit tout lecture univoque, qui en ferait, au choix, une fuite consolatrice dans un monde idéal ou la projection d'un ordre nouveau à reproduire. Faisant

[32] Voir Q. Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001 [1978], ainsi que *Reason and Rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

[33] J. Shklar, *Men and citizens : a study of Rousseau's political theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 ; F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Turin, Einaudi, 1970 ; B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 2001 [1978]. On doit également mentionner, pour la compréhension de l'utopie au XVIII^e^ siècle les ouvrages majeurs de P.-F. Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982, et, du côté des études littéraires J.-M. Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991.

[34] A. Hatzenberger, *Rousseau et l'utopie. De l'État insulaire aux cosmotopies*, Paris, Honoré Champion, 2012 ; S. Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique*, *op. cit.*.

pendant, depuis l'ouvrage de Thomas More[35], à la pratique du conseil, l'utopie opère à l'articulation de plusieurs registres et nécessite de prendre davantage en compte le rôle spécifique attribué à l'imagination dans l'action politique.

L'étude du genre utopique a donné lieu à des études qui permettent de souligner l'absence de transparence du langage politique du XVIII^e siècle : l'utopie prétend bien délivrer une connaissance politique, mais elle le fait par le biais d'une fiction dont les usages possibles pour interpréter le monde réel, voire envisager de le transformer, varient.

De façon plus large, le langage élaboré par les philosophes pour saisir cet objet singulier qu'est la politique a fait l'objet d'une attention particulière. Gianluigi Goggi a ainsi consacré une vaste étude à la circulation, dans l'œuvre de Diderot, de motifs et de figures récurrentes ; leurs déplacements successifs permettent de retracer les évolutions de la pensée politique du philosophe[36]. Sur le sujet connexe de la morale, toujours chez Diderot, Charles Vincent s'est penché sur la manière dont, dans les dernières années son l'œuvre, le philosophe a cherché à élaborer un langage qui conviennent à l'étude de la morale. En replaçant cette recherche dans le cadre des controverses sur les « langues de la morale », il montre le caractère problématique de la formulation d'un savoir qui s'intéresse à des expériences singulières[37].

Avec une méthode bien différente, Bruno Bernardi a renouvelé l'approche de la pensée politique de Rousseau en soulignant la dynamique de son invention conceptuelle : en dépouillant des concepts aussi commentés que celui de « volonté générale » de leur évidence, il met en lumière la façon dont la pensée s'élabore, en référence à des modèles scientifiques et philosophiques et en différence par rapport aux travaux qui le précèdent ou lui sont contemporains. Ce travail permet notamment de souligner le fait que l'invention conceptuelle fonctionne par déplacements ; ces derniers sont symptomatiques d'une recherche qui chercher à définir de façon plus satisfaisante ses problèmes et ses objets.

Circulation des savoirs et des énoncés, fortune d'un terme ou d'une méthode qui devient un lieu commun de la pensée politique, transformation progressive de ces lieux communs : la manière dont le langage de la connaissance politique est l'enjeu de polémiques et de réinvestissements successifs au sein du milieu philosophique a été l'objet, là encore, d'études dans les dernières décennies. Le livre important de Francine Markovits, *L'ordre des échanges*, retrace ainsi la manière dont les modèles épistémologiques circulent au sein de l'élaboration de doctrines économiques divergentes[38]. Le travail de Céline Spector sur

[35] T. More, *L'Utopie*, trad. M. Delcourt, Paris, GF, 1987.
[36] G. Goggi, *De l'*Encyclopédie *à l'éloquence républicaine. Étude sur Diderot et autour de Diderot*, Paris, Honoré Champion, 2013.
[37] C. Vincent, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Paris, Classiques Garnier, 2014.
[38] F. Markovits, *L'ordre des échanges*, Paris, PUF, 1986.

Montesquieu et l'émergence de l'économie politique[39] a notamment permis de montrer comment le traitement des questions économiques par Montesquieu va de pair avec une certaine délimitation du champ et des méthodes de la connaissance politique, qui va contre l'idée d'une autonomie de l'économie. Autour de Bertrand Binoche, enfin, une série de travaux a été consacrée à des « maîtres mots », à des termes autour desquels s'organise, pour un temps, la réflexion – au prix bien sûr d'un sens qui fait l'objet de déplacements constants[40].

Il s'agit ici d'un rapide parcours, dans une littérature extrêmement riche. Notre propre étude a bénéficié des acquis de ces travaux, tant en termes de méthodes qu'en termes de résultats : nous nous sommes à notre tour efforcés de déterminer un des aspects de ce langage politique qui cherche sa forme, en le prenant sous l'aspect de son rapport au changement et à la transformation.

4. Une double approche méthodologique

Afin de déterminer comment est appréhendée, entre 1750 et 1780, la relation entre écriture philosophique et transformation politique, nous avons adopté une double approche.

D'une part, nous avons cherché à restituer les termes dans lesquels les jugements sur l'utilité et la fécondité des œuvres politiques de philosophes sont formulés. Nous avons travaillé par conséquent à partir des discours tenus autour de ces textes : les périodiques, qui constituent à la fois un relais des parutions et un organe prescripteur, les biographies de philosophes, les jugements formulées par les différentes institutions de censure, les débats sur la liberté de la circulation des livres ou sur le public de la philosophie sont autant de lieu où, au prisme de démarches à chaque fois différentes, on peut lire la façon dont on conçoit les effets de l'œuvre et le lien entre philosophie et politique. Cette première approche consiste donc à replacer la production des philosophes sur la politique dans les conditions d'intelligibilité qui furent les siennes.

D'autre part, nous avons fait le choix de nous intéresser à quelques textes philosophiques singuliers qui se confrontent de façon particulièrement évidente au problème de la transformation politique : il s'agit des textes de conseil élaborés, dans les même années, par Jean-Jacques Rousseau à l'intention des chefs corses (*Projet de constitution pour la Corse*) et

[39] C. Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, 2006.
[40] On peut ainsi citer trois ouvrages collectifs consacrés à différents aspects du rapport au temps dans la pensée politique moderne : B. Binoche et F. Tinland (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, B. Binoche (dir.), *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004 et *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

des confédérés de Bar (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*) et par Denis Diderot à l'intention de Catherine II de Russie (*Mélanges philosophiques, historiques, etc. pour Catherine II*, *Plan d'une université*, *Observations sur le Nakaz*).

Le choix de ce corpus est motivé par plusieurs raisons. En premier lieu, ces textes, qui ont longtemps été sous-estimés et renvoyés à leur nature de textes de circonstances[41], sont le lieu d'une élaboration minutieuse visant à définir le type de travail effectué par le philosophe. Cette dernière se fait en regard de deux figures majeures : celle du philosophe législateur, que nous évoquions un peu plus haut, et dont l'imaginaire politique de l'époque est imprégnée, et celle du conseiller du Prince, dont Voltaire constitue, dans les années qui nous intéressent, l'exemple le plus brillant. Les postures adoptées par Diderot comme par Rousseau pour répondre à des sollicitations qui sont elles mêmes tributaires de cet imaginaire du conseiller se tiennent à distance de chacun de ces modèles : prenant acte du fait que le philosophe ne peut pas se substituer au législateur, elles définissent une position de conseil qui oscille entre prudence et franc-parler. En répondant à des sollicitations extérieures, les deux philosophes sont conduits à délimiter une sphère du discours qui leur appartient en propre : en retrait par rapport à l'action, elle se définit aussi son rapport singulier à la vérité. Ces textes de conseil permettent donc d'observer de manière plus fine la manière dont le problème du rôle politique du philosophe est posé, et la manière dont, à l'occasion de ces prises de paroles spécifiques, Rousseau et Diderot en formulent une solution. En second lieu, ces textes, parce qu'ils sont directement confrontés à la question de l'institution politique ou de la réforme de nations particulières, sont le lieu d'une réflexion sur les conditions de possibilité d'une transformation de la société, et, aussi sur la manière dont il est possible, pour le philosophe, de l'appréhender dans sa singularité. L'héritage de Montesquieu est ici clairement visible : l'articulation du général et du particulier se trouve au centre de l'élaboration d'une philosophie politique.

[41] Notons toutefois que ces textes ont fait l'objet d'une réévaluation depuis les années 1960. Jean Fabre s'est attaché à montrer que les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* permettaient de reposer différemment la question du réalisme de Rousseau (« Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau », *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, 35, 1959-1962, p. 181-221, et « Jean-Jacques Rousseau et le destin polonais », *Europe,* n°391-392, 1962, p. 206-227), et Bronislaw Baczko leur consacre le premier chapitre de *Lumières de l'utopie* (*op. cit.*), chap. I : « Imagination sociale et représentations utopiques », p. 13-64. Les deux textes de Rousseau sont convoqués comme un pivot de l'analyse dans plusieurs monographies récentes (B. Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau critique des raisons politiques*, Paris, Payot, 2002 ; F. Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004 ; A. Hatzenberger, *Rousseau et l'utopie*, *op. cit.*). Deux éditions récentes du *Projet de constitution pour la Corse* ont par ailleurs permis d'en réévaluer la portée (*Projet de constitution pour la Corse*, éd. R. Trousson, in *Écrits politiques et économiques*, 3, Paris, Honoré Champion, 2012 ; *Affaires de Corse*, sous la dir. de C. Litwin, éd. J. Swenson, Paris, Vrin, 2018). Georges Dulac et Gianluigi Goggi ont pour leur part permis de réhabiliter les textes russes de Diderot en montrant qu'ils ne se réduisaient pas à une œuvre de complaisance, ni ne relevaient d'un rapport naïf au politique. Dans l'attente de l'édition Dieckmann, Proust, Varloot (DPV) de ces textes, on peut renvoyer pour une histoire de leur réception et une réévaluation de leur contenu à G. Dulac, « Diderot et le "mirage russe" : quelques préliminaires à son travail politique de Pétersbourg », *in* S. Karp et L. Wolff (dir.), *Le Mirage russe au XVIII^e siècle*, Ferney-Voltaire, Centre international d'études du XVIII^e siècle, 2001, p. 149-192.

Enfin, si ces écrits n'affrontent pas directement la question d'un public élargi, puisqu'ils sont, par définition, destinés à un lectorat réduit, ils permettent d'observer la manière dont leurs deux auteurs envisagent les modalités d'une communication avec leur lecteur, et la façon dont ils abordent le problème des effets du discours philosophique sur la pratique politique.

Nous avons fait le choix de limiter ce corpus aux œuvres de Rousseau et de Diderot écrites à l'occasion de ces demandes extérieures – nous en avons par conséquent exclu des réflexions menées a posteriori sur le lien entre philosophie et politique, comme l'*Essai sur les règnes de Claude et Néron*[42] – ; nous avons délibérément centré la perspective sur la question du rapport à une action politique en train de se faire.

À travers ces deux approches, par le contexte de production et de réception qui est celui de la philosophie et par l'analyse de quelques exemples d'un genre spécifique de l'écriture politique, nous avons ainsi tenté de circonscrire les termes dans lesquels se formulent les rapports entre philosophie et politique.

5. « Si j'étais prince ou législateur… »

Le préambule du livre I du *Contrat social* livre une formulation du problème qui nous occupe ici :

> J'entre en matière sans prouver l'importance de mon sujet. On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique ? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais[43].

Notre objet est précisément de nous demander ce que *fait* le philosophe, qui n'est ni prince ni législateur, quand il écrit sur la politique. Nous nous efforcerons de montrer dans cette thèse que les représentations de l'utilité du travail philosophique en politique dessinent non pas une mais des figures du philosophe, à l'articulation du savant et du politique, de l'homme du monde et de l'éducateur du genre humain, du faiseur de traité et du polémiste. Elles accordent cependant dans tous les cas une importance décisive deux points : la nécessité de former un langage philosophique qui soit apte à saisir cet art du singulier qu'est la politique de façon adéquate et la nécessité pour l'auteur de toucher son lecteur, de susciter en lui de nouvelles représentations, de lui faire sentir la vérité du discours pour le faire penser. Se dégage alors un espace propre de la philosophie politique : dans l'échange des représentations

[42] Cette œuvre tardive de Diderot a par ailleurs fait l'objet d'une étude approfondie par C. Vincent, *Diderot en quête d'éthique*, *op. cit.*, IV^e^ partie.
[43] J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, éd. B. Bernardi, Paris, GF, 2001 (désormais *Contrat social*), p. 45.

dont l'écrit est le support, une communication peut s'instaurer entre l'auteur et le lecteur, et au sein de la communauté des lecteurs.

6. Plan de l'étude

Notre travail procèdera en deux temps, chacun d'entre eux étant consacré à une approche différente de notre problème.

La première partie de l'étude sera consacrée à restituer le cadre dans lequel la nature de ce que fait le philosophe quand il écrit sur la politique est appréhendée. Dans un premier temps, nous nous intéresserons aux termes de la réception des œuvres politiques : nous chercherons à identifier, en repartant des catégories utilisées par les lecteurs de ces écrits, comment la catégorie est spécifiée, et quels critères sont utilisés pour décrire tant ces ouvrages que l'activité qui est celle du philosophe politique (chapitre 1). Nous serons alors amenés à prendre en considération de façon plus attentive la question du rapport au public et le rôle que les conceptions de ce dernier jouent dans la manière dont on envisage les effets des écrits : le rapport entre le public des lecteurs et la notion d'opinion publique sera alors au cœur de notre analyse (chapitre 2).

La seconde partie de notre travail repartira des textes de conseil de Rousseau et de Diderot pour examiner la façon dont s'y instaure un rapport singulier à l'action politique. Dans un premier temps, nous mettrons en lumière les frontières qui s'y instaurent entre philosophie et politique. En repartant du contexte d'écriture de ces textes, on montrera que la parole du philosophe y assume une position mineure : elle s'y déclare incapable de se substituer à la parole – et à l'action – du législateur. Cette position mineure apparaît cependant comme la condition pour que s'y développe ce qui fait le propre du philosophe : la capacité à dire vrai (chapitre 3). Nous nous intéresserons ensuite à la manière dont la transformation de la société y est pensée : cette question est l'occasion d'une réflexion sur les outils conceptuels propres à envisager une telle transformation. La pensée de l'histoire qui se développe dans ces différents écrits apparaît alors comme une manière de poser le problème des possibilités et des impossibilités de l'action politique (chapitre 4). Dans un court chapitre conclusif, nous reviendrons sur les moyens rhétoriques mis en œuvre pour assurer le passage de la « sphère du philosophe à la « sphère du politique » (chapitre 5).

PREMIERE PARTIE :

CONNAITRE, TOUCHER, TRANSFORMER :

LE PHILOSOPHE POLITIQUE ET SON PUBLIC

INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE

Textes philosophiques politiques, textes politiques de philosophes : la catégorie est mouvante, aussi bien du point de vue des auteurs des ouvrages qui constituent notre objet que du point de vue de leurs premiers lecteurs. Qu'est-ce qu'un texte politique ? On pourrait être tenté de répondre par une autre question : qu'est-ce qu'un texte qui ne serait pas politique du tout, dans moment, la deuxième moitié du XVIII^e^ siècle, où la publicité des œuvres prend une importance croissante ? On aura l'occasion de revenir, dans cette première partie, sur la question de la publicité, qu'ont reprise, à la suite d'Habermas et souvent en partie contre lui, de nombreux historiens, et notamment d'historiens du livre, dans les dernières décennies. En ce qui concerne la philosophie, nous savons que la seconde moitié du XVIII^e^ siècle est le lieu d'un déplacement et d'une intensification : déplacement de la philosophie hors des murs de l'université, intensification de la lecture et des circulations littéraires[44]. La philosophie telle qu'elle se dessine au début de la période étudiée n'est pas une discipline ; elle s'écrit dans des genres et des registres forts différents, et elle circule par des canaux qui sont eux-mêmes très divers. Les philosophes participent d'espaces sociaux hétérogènes ; ils constituent du reste une population elle-même diversifiée – il y a loin, des plumitifs vivants de divers travaux d'écriture à des figures reconnues et célébrées dans la bonne société. Il arrive du reste que les mêmes auteurs diffusent leurs idées par des voies et sous des formats différents : leurs ouvrages sont manuscrits ou imprimés, autorisés ou clandestins, signés ou anonymes, diffusés dans des cercles restreints ou dans un public plus large, en fonction de leur teneur plus ou moins subversive, mais aussi en fonction de leur destination. C'est précisément parce que la philosophie se fait hors des cadres scolaires qu'elle investit des espaces sociaux qui ne lui sont pas spécifiques, d'une part, et qui ne sont pas homogènes entre eux, de l'autre.

L'accroissement de la circulation des textes n'a donc pas pour conséquence, pour les philosophes, l'avènement de fait d'un lectorat qui serait à la fois élargi et unifié, et qui simplifierait la question de l'adresse de leurs ouvrages. On assiste, en réalité, à deux phénomènes simultanés. D'une part, les espaces et les modes de circulation des livres et des

[44] Sur la question de la sortie de la philosophie hors des murs de l'université, on peut se référer à l'introduction de D. Ribard, *Raconter, vivre, penser. Histoires de philosophes 1650-1766*, Paris, Vrin, 2002, p. 7-29. La question des changements de mode de lecture au XVIII^e^ siècle a suscité pour sa part une abondante littérature, dont nous aurons l'occasion de reparler plus en détail.

idées se démultiplient ; de l'autre, la perspective d'une diffusion toujours plus importante des écrits suscite une réflexion sur le rôle social et politique de ces écrits, mais aussi sur la formation d'un public des lecteurs plus général, susceptible d'émettre des jugements et d'évaluer la qualité des ouvrages qui lui sont soumis[45]. Ce public demeure une idée qui recouvre, on y reviendra, des représentations différentes quant à son identité et à ses qualités ; il constitue néanmoins un nouvel élément qui contribue à façonner et à transformer les pratiques d'écriture.

Nous partons donc ici du fait que les pratiques d'écriture de ceux qu'on nomme « philosophes », dans la diversité qui est la leur, sont toujours liées à une adresse spécifique : les textes philosophiques visent un public et sont écrits en fonction de la manière dont l'auteur envisage les caractéristiques de ce public. Dans un ouvrage que nous avons cité plus haut, Stéphane Van Damme a souligné la nécessité d'une étude pragmatique de la philosophie telle qu'elle s'est déployée pendant les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, c'est-à-dire de la saisir moins comme un ensemble d'éléments doctrinaux que comme un ensemble de pratiques, caractérisées par des échanges entre les auteurs, par leur inscription dans des institutions savantes, mais aussi par le rapport que ces auteurs entretiennent avec leur lectorat[46]. Une étude de ce genre est d'autant plus nécessaire qu'on constate « l'omniprésence de la philosophie dans les sociétés des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », sous la forme d'écrits et de travaux, mais aussi sous la forme plus diffuse de la référence à une « attitude philosophique » qui correspond à la généralisation d'un « esprit critique[47] ». Il s'agit alors, affirme l'historien, de se poser les questions suivantes : « que fabrique le philosophe lorsqu'il fait de la philosophie ? À quoi travaille-t-il ? Que produit-il ? Que fait-il circuler[48] ? ».

Ces « longues Lumières », qui vont pour l'historien de Descartes à la Révolution française, permettent ainsi de mettre en évidence un rapport inédit entre « monde » et « pensée ». Le « geste philosophique » est défini par la manière dont la recherche de la vérité s'articule à un horizon social qui dans le même temps l'informe :

---

[45] Voir R. Chartier, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 2000 [1990], chap. II : « Espace public et opinion publique » et chap. III : « "La voie de l'impression". Régime de la librairie et champ littéraire », p. 37-98, pour une étude de la manière dont les transformations de la circulation matérielle des ouvrages modifient la représentation qu'on peut se faire tout à la fois de l'activité de l'écrivain et du public qu'il atteint.

[46] S. Van Damme, *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, 2014, p. 9-10. Stéphane Van Damme souligne ainsi l'apport de l'histoire et de la sociologie intellectuelles des dernières années pour mieux saisir la manière dont l'activité du philosophe est toujours située et tributaire d'un environnement social et intellectuel déterminé.

[47] *Ibid.*, p. 14.

[48] *Ibid.*

> La métaphore du geste […] ne renvoie pas dos à dos « objets idéels et théoriques » et pratiques sociales, elle montre le point de tangence entre la main particulière du philosophe, son style de pensée et une configuration socio-politique qui la rend acceptable[49].

La philosophie s'écrit et se comprend en fonction de son inscription dans des cadres sociaux. La production philosophique n'est pas un ensemble d'idées auxquelles se surajouterait une forme assurant sa portée sociale : elle est d'emblée une pratique socialisée. Le travail du philosophe prend place dans un certain horizon d'attente : une œuvre est identifiée et différenciée par rapport à d'autres auxquelles elle est comparée ; elle est évaluée, dans sa singularité, à l'aide de critères qui, s'ils peuvent admettre des variations selon les instances de jugement, sont compréhensibles dans le contexte culturel qui est le leur. Les pratiques d'écriture des auteurs, de leur côté, sont dépendantes de cet horizon d'attente ; même quand elles inventent de nouvelles formes et abordent de nouveaux objets, elles jouent avec des codes qui les rendent compréhensibles ; elles anticipent le fait qu'elles seront lues par un lecteur qui possède telle ou telle compétence. L'œuvre philosophique ne constitue pas un monde autonome : au contraire, elle est produite et lue dans un contexte social qui contribue à en définir les contours. L'idée d'une « histoire pragmatique de la vérité » défendue par Stéphane Van Damme met l'accent sur la nécessité de considérer les énoncés philosophiques dans leur contexte et de restituer ce qui a constitué leurs conditions de production, de circulation et d'interprétation : il n'est pas seulement question de se demander comment, matériellement, la philosophie s'est diffusée, mais comment des énoncés prennent un sens et une portée spécifique dans des conditions déterminées.

Revenons aux textes philosophiques concernant la politique. L'enjeu ici est de cerner cet horizon au sein duquel ils sont définis et prennent sens, et, au sein de cet horizon, la manière dont la question de leur effet sur le monde est abordée. Puisqu'il s'agit ici de s'interroger sur la manière dont l'écriture philosophique s'articule à des perspectives de transformation politique et sociale ou, pour le dire autrement, sur la manière dont la connaissance politique établie par le philosophe peut être conçue comme ayant des effets concrets, il nous faut, avant toute chose, essayer de mettre en évidence les termes dans lesquelles ce problème est formulé dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, et les enjeux spécifiques qu'il revêt dans cette période. Avant de nous pencher, et ce sera l'objet de la deuxième partie de notre travail, sur des cas spécifiques d'écriture philosophico-politique, ceux de l'écriture de conseil, il est nécessaire de tracer le cadre général dans lequel les œuvres philosophiques qui traitent de politique sont évaluées et interprétées, et dans lequel les écrits auxquels nous nous intéresserons dans le détail s'inscrivent également.

[49] *Ibid.*, p. 15.

Il sera donc question dans cette première partie de la manière dont auteurs et lecteurs se représentent l'efficace politique des œuvres philosophiques. Si en effet, toute œuvre, philosophique ou non, peut être conçue comme ayant des effets sur son lecteur – parce qu'elle fait connaître, ou imaginer, ou suscite des passions – les textes qui ont trait à la politique posent un problème particulier. La politique en effet, dans ce milieu du XVIII^e siècle, est d'abord le domaine de la monarchie ; comme le souligne Arnault Skornicki : « la politique sous l'Ancien Régime prend sens au sein d'une monarchie absolument réfractaire à toute représentation nationale concurrente[50] ». Les conflits qui opposent le roi aux parlements, et qui se terminent par la dissolution du Parlement de Paris en 1771 montrent les tensions qui se forment autour de l'exercice légitime de l'autorité politique. La littérature politique est elle-même l'objet, dès lors qu'elle pourrait contester la monarchie, d'une surveillance particulière. La censure préalable est vigilante à l'égard des écrits qui pourraient mettre en cause la personne du roi et son autorité : comme la religion et les mœurs, le roi constitue un pilier de l'ordre politique et social qu'il convient de préserver d'éventuelles attaques qui utiliseraient le vecteur de l'imprimé pour se répandre dans les esprits.

Si l'on prend ici le terme de « philosophie » dans le sens, évoqué plus haut, d'une recherche de la vérité, on voit que les écrits philosophiques qui portent sur la politique constituent un objet ambivalent. Au contraire par exemple des libelles, qui ont d'abord pour fonction d'attaquer, ces écrits cherchent à établir et à déployer une connaissance ; cette connaissance peut donner lieu à des préconisations pratiques au sein du texte, ou non ; et ces textes peuvent, ou non, entrer dans des polémiques politiques qui excèdent le cadre de la discussion entre savants. Les ouvrages qui passent la barrière de la censure ne sont par définition pas perçus par cette dernière comme menaçant directement la stabilité des institutions politiques, et bien souvent, du reste, le texte procède par des détours – le recours à l'histoire ou la narration utopique, par exemple – qui empêchent toute application trop directe de son propos à la réalité qui lui est contemporaine.

Mais quand bien même le texte politique resterait dans la sphère théorique et pris dans des discussions qui n'ont pas de répercussions immédiates sur la politique telle qu'elle se fait dans les institutions du royaume, la question de l'effet indirect d'une telle connaissance et des débats dans lesquels elle prend place se pose, et elle se pose d'autant plus que, nous l'avons dit en commençant, le public des lecteurs s'accroît. Dès lors, le lien entre connaissance et action doit être reposé : il nécessite d'analyser plus spécifiquement la manière dont un texte est à même de toucher un public et de communiquer les idées qu'il contient, et les enjeux

[50] A. Skornicki, *L'économiste, la cour et la patrie*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 35.

politiques – au sens pratique – de cette communication. Un livre peut-il causer, directement, une action d'ordre politique ? Et à quelles conditions ? Si nous voulons déterminer comment est envisagée la portée politique de nos textes, il faut passer par la façon dont on aborde la propagation des idées à travers les écrits, et les effets politiques de cette diffusion. C'est donc bien la manière dont on se représente dans les décennies qui suivent 1750 l'articulation de la connaissance produite par le philosophe, de l'écho qu'elle rencontre dans un public, et de la transformation qu'elle est susceptible d'engendrer dans ce public – et, éventuellement, plus largement dans la société – qui sera au cœur de notre enquête.

Puisque notre propos est d'abord d'appuyer cette étude sur les catégories qui sont utilisées au XVIII^e^ siècle pour identifier et évaluer les écrits philosophiques sur la politique, il nous faut partir de la réception de ces textes, et c'est ce à quoi sera consacré notre premier chapitre. On s'interrogera d'abord sur la manière dont est identifié le domaine – aux contours fluctuants – qui est celui de ce que nous appelons la philosophie politique. En l'absence d'étiquette disciplinaire spécifique, de quels textes traitant de politique dit-on qu'ils sont philosophiques ? Et inversement, où lit-on la politique dans des textes d'auteurs qu'on considère comme philosophes ? Cette première enquête nous conduira à considérer quelques éléments de la réception critique. Comment y sont décrits les textes de « politique » ? À quels types de savoirs sont-ils rapportés, et quand y trouve-t-on accolé le qualificatif « philosophique » ? On s'intéressera ensuite à la manière dont l'activité du philosophe politique est caractérisée, en s'attardant tout particulièrement sur la façon dont son rapport à l'action est envisagé : quelle autorité – c'est-à-dire aussi quel type d'autorité – lui donne son savoir ? Enfin, on s'interrogera sur les raisons qui font qu'on considère un texte philosophique politique comme utile, inutile, ou dangereux. C'est alors à la question du public qu'on sera reconduit, et à la manière dont le texte est susceptible de l'atteindre, de le transformer, et, peut-être, de le faire agir.

Le second chapitre de cette première partie s'attachera plus spécifiquement à la manière dont les transformations du public des lecteurs modifient l'idée que les auteurs eux-mêmes ont de leur activité et du pouvoir de leurs œuvres. En revenant sur la notion d'opinion publique, on cherchera à montrer qu'elle affecte les stratégies discursives des auteurs : le rapport qu'ils entretiennent avec leur lectorat et le type de communauté que ce lectorat est susceptible de former se dote, à son tour, d'un enjeu politique. On reviendra donc dans un premier temps sur les modifications des régimes de lecture qui peuvent être repérées au XVIII^e^ siècle, et sur les répercussions que ces dernières ont sur l'idée même que les écrivains peuvent se faire de leur public. C'est ensuite à la notion d'opinion publique qu'on s'intéressera, et à la

manière dont elle met en lumière les différentes conceptions qui se cristallisent autour de l'idée d'un « public » – qui n'est plus tout à fait celui des lecteurs, et partage pourtant avec lui bien des traits – doté d'un poids politique propre. On cherchera à caractériser l'enjeu que la constitution d'une telle opinion critique représente pour les philosophes. On s'intéressera enfin à la manière dont la question de ce public devient non plus seulement un paramètre majeur, mais un objet de la philosophie politique, qui est abordé, en même temps, comme objet du gouvernement et comme sujet qui peut lui échapper.

CHAPITRE 1 : LES CADRES DE LA RECEPTION

Nous avons eu l'occasion de l'évoquer : la réception révolutionnaire et postrévolutionnaire a fait de la Révolution française la fille de la Philosophie. Cette reconnaissance s'est faite a posteriori : l'investissement des philosophes, en particulier des philosophes des premières Lumières – pour beaucoup morts dans la décennie qui a précédé 1789 – correspond à la constitution d'une mémoire révolutionnaire qui intronise ses grands précurseurs. La réalité de l'influence historique que les philosophes ont eue sur le déclenchement de la Révolution est évidemment beaucoup plus complexe, et beaucoup plus douteuse. Nous reprenons ici volontiers à notre compte les travaux de Roger Chartier et de Robert Darnton, qui se sont attachés à montrer tout à la fois la difficulté de mesurer la portée réelle de ces « origines intellectuelles de la Révolution française », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Daniel Mornet[51], et la part prise dans la fermentation d'idées contestataires par des textes bien différents de ceux des « précurseurs » que la Révolution s'est reconnue à elle-même[52]. Les « origines culturelles » de la Révolution embrassent une littérature plus vaste et plus variée que la seule production philosophique au sens des philosophes majeurs que retiendra la postérité : libelles, brochures radicales, romans pornographiques et gravures licencieuses tiennent dans la généralisation de la contestation des institutions, État comme Église, une place sans doute bien plus importante que *Du Contrat social*. Les « Rousseau du ruisseau », tels que les qualifie R. Darnton, sont plus présents dans la culture de années qui précèdent la Révolution que Rousseau, Voltaire ou Diderot ; et les écrits subversifs les plus demandés ne sont pas forcément des livres politiques, ou en tout cas pas des ouvrages de philosophes. Les listes de livres clandestins que les libraires demandent à leurs fournisseurs dans les années 1780 contiennent toujours des livres pornographiques ; en revanche ils ne contiennent que parfois des livres de philosophie, et en proportion moindre; la portée politique de ces derniers est souvent indirecte : les ouvrages matérialistes sont prisés, et ils

[51] D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, Armand Colin, 1933 (rééd. Paris, Tallandier, 2009).
[52] *Cf.* R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 2000 [1990], chap. 4 « Les livres font-ils les révolutions ? », p. 99-133 ; voir aussi R. Darnton, *Bohème littéraire et révolution : le monde des livres au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil-Gallimard, 1983.

sont en effet porteurs de contestation, mais par des voies qui ne sont pas celle du traité politique[53].

Pour essayer de cerner la spécificité de la réflexion politique, telle qu'elle s'est constituée entre le mi-temps du siècle et le début des années 1780, et la spécificité de son rapport à la transformation concrète du monde, il convient donc de revenir un peu en arrière et de quitter la réception révolutionnaire et les jeux de miroirs de la rétrospection pour revenir au contexte de lecture originaire des ouvrages.

L'étude de la réception permet en effet de problématiser plusieurs points que le prisme révolutionnaire a tendance à aplatir. Le premier doit en effet nous pousser à nous demander ce qui est considéré comme relevant du domaine de la politique, et sous quel aspect, au sein de l'activité éditoriale : c'est la raison pour laquelle une des sources majeures de ce premier chapitre sera constituée d'un certain nombre de périodiques qui rendent compte des parutions de l'époque. On verra que si les comptes-rendus critiques ne nous permettent pas de donner une définition univoque à la qualification de « politique », ils permettent en revanche de mettre en évidence un certain nombre de tensions intéressantes pour la question qui nous guide. Ils fournissent en effet un aperçu précieux du vocabulaire utilisé pour juger des œuvres et de leur qualité. Or ce jugement, c'est notre second point, nous renseigne aussi sur les termes dans lesquels est dite et évaluée l'utilité d'une œuvre.

Le problème est moins de distinguer ici un domaine proprement et uniquement politique – entreprise dont on verra qu'elle serait, de toute façon, illusoire étant donné la manière dont le partage des savoirs est constitué dans les années qui nous intéressent –, que de se demander, dans le cas où une œuvre philosophique traite de questions politiques ou est considérée comme ayant un enjeu politique, quels sont les points saillants que la lecture qui en est produite fait ressortir. En nous fondant sur différents organes critiques, ainsi que sur un certain nombre d'autres lieux où des jugements peuvent s'exprimer, on tâchera donc de faire émerger les cadres d'appréhension du caractère politique d'un texte de philosophie.

On verra comment, à travers des jeux d'opposition mettant en avant des notions comme l'utile et l'inutile, le dangereux et l'inoffensif, le sensible et l'abstrait, un dispositif de lecture complexe peut être mis au jour, qui contraste avec l'idée d'une relation directe entre les grandes œuvres politiques comme élaborations conceptuelles, d'une part, et l'échauffement révolutionnaire, de l'autre. La République des lettres, communauté de pairs se lisant les uns les autres, accorde une place centrale à la question des médiations qui régissent la

[53] *Cf.* R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, *op.cit.*, p. 110-119, et, notamment pour l'étude détaillée des livres dit « philosophiques » du catalogue de la Société typographique de Neuchâtel, c'est-à-dire des livres interdits, R. Darnton, *Édition et sédition*, Paris, Gallimard, 1991, p. 11-37.

communication littéraire. Cette première approche des textes « par le dehors », plutôt que par ce qui peut témoigner de l'intention de l'auteur, est pour nous fondamentale parce qu'elle possède deux avantages. Elle permet de reconstituer un contexte dans lequel s'inscrivent, parfois par différenciation, les œuvres que nous aurons l'occasion de commenter de l'intérieur dans la suite de ce travail ; mais elle permet également de replacer la question de la communication littéraire des idées directement dans la communauté de lecture originelle de ces œuvres.

1. Approches de la philosophie politique : un classement éclaté.

La tradition philosophique a constitué le corpus des grandes œuvres politiques des Lumières françaises et lui a donné une homogénéité : celle d'un ensemble d'ouvrages ébranlant le pouvoir établi de façon plus ou moins directe, et élaborant dans certains cas des alternatives politiques à la monarchie de droit divin. Les classements produits au moment de la parution de ces œuvres ne nous donnent pourtant rien de tel : les œuvres sont au contraire réparties entre différentes catégories, tantôt selon le genre utilisé, tantôt selon le type de matière traité ; et la mention « politique », quand elle existe, n'est quant à elle jamais isolée, mais reliée selon les cas au droit, au commerce ou à la morale. Dans tous les cas, les genres mobilisés sont multiples. Dès lors, nous aimerions ici proposer pour commencer quelques remarques sur la manière dont s'écrit et s'appréhende ce que nous appelons aujourd'hui, en nous reposant sur nos propres catégories d'identification, la « philosophie politique ».

L'expression n'a pas d'équivalent pour la période qui nous intéresse. La lecture des nombreux textes qui peuvent nous informer sur la réception des œuvres montre en réalité une conception de la catégorie de politique qui fonctionne à deux étages. Le premier est celui des matières, c'est-à-dire celui des sujets traités : dans différentes formes et dans différents domaines, un sujet est appréhendé comme relevant d'une réflexion politique s'il concerne des affaires relevant de l'intérêt public et actuel et qu'il entend remédier aux problèmes posés par la vie en société. Le second est celui de la polémique : un texte ne traitant pas de questions politiques peut se politiser par la manière dont il fait débat, voire par la manière dont il est ou non autorisé. *De l'esprit* d'Helvétius est ainsi l'exemple célèbre d'un ouvrage dont la parution a causé une affaire retentissante en 1758, sur le détail de laquelle on reviendra bientôt, alors même que sa matière n'était pas directement politique – sauf à admettre que toute théorie mettant en cause les définitions traditionnelles de la métaphysique soit politique. Nous aimerions essentiellement nous concentrer sur le premier niveau, puisque notre enquête

concerne avant tout l'écriture politique et ses effets, sans exclure entièrement le second, dans la mesure où nous aurons l'occasion de voir que la mesure de « l'activité politique » d'un ouvrage n'est forcément directement liée à ses contenus évidents.

En partant d'un petit nombre d'exemples, et sans prétendre à l'exhaustivité, nous voudrions ici pointer la manière dont se classe et s'organise à l'époque le savoir politique, mais aussi la manière dont ce classement n'est en rien conforme aux attentes spontanées d'un lecteur du XXI^e^ siècle. Au XVIII^e^ siècle, en l'absence de champs constitués de façon autonome, la réflexion philosophique sur le politique apparaît en réalité au sein de discours multiples – qu'ils soient anciens, comme le récit historique, ou nouveaux, comme l'économie politique. Il s'agit donc de comprendre et de décrire – au moins en partie – la manière dont les auteurs et les lecteurs mettent conjointement en œuvre un certain nombre de catégories d'appréhension de la réflexion politique. Dans la mesure où nous nous appuierons sur l'analyse des phénomènes de classement que l'on peut repérer dans les périodiques, il s'agira tout d'abord, de manière spécifique, d'en étudier le phénomène pour ce type particulier de lecteurs « professionnels » que sont les journalistes.

1.1. Le classement des textes dans les périodiques : regroupements et évolutions

Alain Viala a bien souligné dans *Naissance de l'écrivain* l'importance du développement des périodiques dans l'émergence d'un champ littéraire qui gagne en consistance à la fin du XVII^e^ siècle et tout au long du XVIII^e^ siècle[54], par des opérations qui relèvent à la fois de la qualification – le critique et celui dont l'ouvrage est examiné sont tous deux des auteurs –, de la constitution d'un public d'habitués, et de la spécialisation des différentes branches de l'activité intellectuelle. En 1750, on compte d'innombrables périodiques dont l'étendue des intérêts et la portée des analyses et des cibles varie énormément[55]. Ces périodiques jouent un rôle capital dans la manière dont sont reçues les œuvres publiées : par la publicité qu'ils leur donnent, par la manière dont des camps intellectuels s'affrontent par recensions interposées, mais plus pragmatiquement encore par la manière dont elles rendent compte des œuvres. Dans un travail important sur la fonction du périodique au XVIII^e^ siècle, Claude Labrosse a ainsi montré que dans une pratique comme celle de l'extrait – qui consiste à donner au lecteur une

[54] A. Viala, *Naissance de l'écrivain*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 129-132.
[55] Le *Dictionnaire des journaux (1600-1789)*, paru en 1991 sous la direction de Jean Sgard (Universitas et Voltaire Foundation), et désormais disponible en ligne (http://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/) permet une vue d'ensemble de cette diversité. Pour une synthèse générale de la production des périodiques entre 1660 et 1789 et une typologie qui permet d'y voir la place des journaux littéraires, on peut également se rapporter à J. Sgard, « La multiplication des périodiques », in R. Chartier et H.-J. Martin, *Histoire de l'édition française*, t. II : *Le livre triomphant, 1660-1830*, Paris, Promodis, 1984, p. 198-205.

série de passages choisis, parfois avec très peu de commentaires – une véritable activité de montage a lieu, qui informe la réception en mettant l'accent sur certains aspects de l'œuvre, tandis que d'autres formes – des articles plus courts, des nouvelles littéraires ou des notices – proposent quant à elles des grilles d'évaluation qui en viennent à constituer un standard et participent à la formation d'un horizon d'attente[56]. Nous aurons l'occasion de revenir sur la mise en place de ces catégories de jugement. Ce qui nous intéresse plus particulièrement dans un premier temps, c'est la manière dont une opération de classification des œuvres est également parfois proposée. On s'appuiera ici sur le cas d'un périodique qui nous servira du reste de référence et de point de comparaison tout au long de ce chapitre. Ce choix n'est pas lié à la représentativité de ce périodique : les *Mémoires de Trévoux* auxquels nous allons nous intéresser occupent plutôt une position particulière dans la presse du milieu du XVIII^e^ siècle, tant par leur caractère de journal « sérieux » que par le fait qu'il s'agit d'un journal jésuite, et par la manière dont il prend part à une série de controverses, notamment avec les encyclopédistes. C'est donc un cas dont la particularité fait aussi tout l'intérêt. Mais, en tenant compte de cette position spécifique, nous aimerions cependant mettre en évidence une série de modifications qui peuvent aussi nous instruire sur le contexte général de la production et de la réception des ouvrages de philosophie politique de l'époque.

Les *Mémoires de Trévoux*, journal fondé en 1701 dont les auteurs sont issus de la Société de Jésus, fournissent chaque année à partir de 1703 une table des œuvres recensées qui procède par catégories thématiques. Les *Mémoires de Trévoux* portent un intérêt aux travaux érudits ; mais si la théologie et l'histoire constituent ses objets premiers et durables – alors même que la production de littérature théologique décroit –, le journal s'intéresse plus largement, et de plus en plus à partir des années 1730, non seulement à l'ensemble de la production savante, mais la poésie et au théâtre, voire même aux romans. Le Père Berthier, qui dirige les *Mémoires de Trévoux* à partir de 1745 et jusqu'à l'interdiction des Jésuites, relaie et renforce ce souci de suivre le goût du public ; si les controverses contre le déisme, tout comme les extraits d'ouvrages sérieux, continuent, la part des ouvrages plus légers augmente. Ce souci du public et de l'évolution de ses goûts, dont le journal témoigne alors

[56] C. Labrosse, « Fonctions du périodique littéraire », in C. Labrosse et P. Rétat, *L'instrument périodique. Fonctions de la presse au XVIII^e^ siècle*, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p. 12-136. Ainsi à propos du cas particulier du roman : « On voit donc que l'article de périodique réaliste trois processus de lecture. Lire, c'est, en effet, d'abord, pour le journal, produire ou reproduire le syntagme du roman. Le lecteur, en ce cas, s'apparente à un narrateur. C'est aussi écouter directement les passages cités et les faire entendre sans transposition. Le lecteur se double alors d'un auditeur. C'est enfin découper, remonter, réécrire, s'approprier le roman et le restituer en réduction. Le lecteur devient alors très proche parent d'un éditeur et d'un censeur » (p. 100). Pour un exemple de ces processus de présentation et d'information de la lecture mis en œuvre par les périodiques, voire C. Labrosse, *Lire au XVIII^e^ siècle.* La Nouvelle Héloïse *et ses lecteurs*, Presses universitaires de Lyon, 1985, chap. IV : « La presse littéraire », p. 119-174.

même qu'il prétend demeurer un journal savant, rend intéressante l'observation des classements qui en ordonnent la lecture : d'une part, les modifications de ce classement témoignent de l'émergence de domaines qui deviennent progressivement des catégories du savoir ; d'autre part, le glissement d'un ouvrage d'une catégorie à une autre permet également de mieux concevoir la manière dont sa réception se déploie en approches successives.

En 1750, le catalogue qui suit la livraison de décembre est ordonné comme suit : « Religion, écriture sainte, théologie, controverse », « Conciles, Saints Pères, auteurs ecclésiastiques », « Histoire universelle, chronologie, géographie », « Histoire ecclésiastique », « Histoire profane, relations, voyages », « Antiquités, médailles, estampes, etc. », « Morale, sermons, discours de piété, livres de dévotion », « Droit, liturgie, politique », « Philosophie, mathématique, art, histoire naturelle, médecine », « Éloquence, poésie, grammaire », « Critique, mélanges, histoire littéraire, éloges ». Dans cet ordre des matières qui est aussi, du moins sommairement, une hiérarchie des savoirs valorisés par les *Mémoires de Trévoux* qui met en tête la théologie et la fait suivre de près par l'histoire, la politique apparaît à côté du droit et de la liturgie, en huitième position. Or ces catégories vont connaître des changements jusqu'à la disparition du périodique en 1767, qui sont révélateurs de la manière dont les journalistes perçoivent l'évolution de la production et regroupent des domaines comme relevant en réalité du même ordre.

Ce travail de catégorisation ne doit évidemment pas être surévalué outre mesure : il y entre très sensiblement une part d'approximation, dont les éditeurs du journal ont par ailleurs conscience. Mais dans le même temps, cette conscience du caractère insuffisant d'un tel index montre un souci de classement qui fait que ces tables, tout approximatives qu'elles soient et évoluant parfois à retardement, restent un document intéressant. Une trace de ce souci du classement – en même temps que de celui d'arriver à un classement plus satisfaisant – est patente : le volume de décembre de l'année 1755 s'achève sur le « Prospectus de la table générale des matières du *Journal de Trévoux*, depuis 1701 qu'il a commencé, jusqu'en 1755 inclusivement[57] ». Ce prospectus annonce la publication d'un catalogue analytique qui permette de faire des recherches dans la somme à la fois extrêmement riche et impossible à manier que forment les cinquante-cinq années du journal. Après l'échec d'une première tentative en 1749, l'auteur du prospectus – très probablement le père Berthier, qui, nous le rappelions plus haut, a pris la direction du journal en 1745 – appuie la nécessité de cette table générale sur trois points : les *Mémoires de Trévoux* constituent une « bibliothèque ouverte à tous », une somme de savoir sur les savoirs qui représente un outil de travail et de

[57] *Mémoires de Trévoux*, décembre 1755, p. 3025-3037.

connaissance irremplaçable[58] ; la classification annuelle est insuffisante, car son plan est trop variable et le mode d'indexation ne facilite pas la recherche ; une indexation sous de multiples types d'entrée est nécessaire à une recherche efficace, ainsi que la mise en œuvre de catégories thématiques pertinentes.

Ce dernier point est détaillé avec un grand luxe de détails et d'exemples : l'ensemble du mode d'indexation est décrit, et doit permettre de « présenter sous un seul coup d'œil tous les objets qu'on aura intérêt d'y consulter[59] ». Sans se leurrer sur les schématisations, notamment thématiques, qu'un classement qui cherche à éviter la répétition comprend nécessairement, l'auteur du prospectus décrit un catalogue qui rend toute recherche évidente et permet de multiples entrées dans le corpus. De ce catalogue exemplaire, nous n'avons, alors même que le prospectus le donne comme entièrement conçu et bien avancé dans sa réalisation, aucune trace[60]. Ne nous reste donc que la classification insuffisante à la recherche des derniers tomes de l'année, dont l'usage est, comme le voyait bien l'auteur du prospectus, infiniment moins commode – mais qui nous apprend, par son imperfection même, certaines choses quant à la manière dont les journalistes de Trévoux ordonnent, au fil du temps, les savoirs.

Dans la première moitié des années 1750, les catégories du catalogue de décembre restent stables, et les proportions des ouvrages étudiés ou annoncés varient relativement peu. Seules les trois premières catégories présentent une légère variation : si « Histoire universelle » est absent du catalogue de 1751, « Conciles, Saints Pères, auteurs ecclésiastiques » disparaît à partir de 1752. La catégorie sera progressivement réintégrée à la première rubrique à partir de 1758 pour former une grande catégorie des écrits ayant trait directement à la religion. Cette disparition s'explique assez bien par le déclin des publications strictement théologiques et le déplacement des controverses. Pour prendre un exemple que nous aurons à examiner plus en détail un peu plus loin, le premier tome de l'*Encyclopédie*, paru en 1751, auquel le père Berthier consacre six longs articles entre octobre 1751 et mars 1752, et où la question religieuse tient une place sinon prépondérante du moins conséquente, est classé sous la rubrique « Critique, éloges, histoire littéraire ». La polémique religieuse n'a pas disparu du périodique jésuite mais elle a lieu sur d'autres terrains, elle est pour ainsi dire relocalisée.

En 1755 cependant, une modification a lieu, qui concerne la catégorie qui, a priori, nous intéresse au premier chef : celle qui contient la politique. « Droit, liturgie, politique » devient « Droit, politique, commerce ». La liturgie qui, à l'exception de l'année 1752, comptait pour

[58] Sur la tradition des « Bibliothèques » parmi les périodiques, et leurs prétentions bibliographiques, *cf*. J. Sgard, « La multiplication des périodiques », art. cit., p. 204.
[59] *Mémoires de Trévoux*, décembre 1755, p. 3027.
[60] P. Ferrand, « Mémoires de Trévoux 1 », in J. Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux*, *op. cit.* (http://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/journal/0889-memoires-de-trevoux-1).

une part très succincte dans la totalité des livres répertoriés sous cette rubrique, en est éliminée ; elle réapparaîtra dans la grande catégorie de la littérature religieuse en 1758. En revanche la politique et le droit sont désormais accompagnés du commerce, dont la part devient prééminente dans la rubrique – s'y adjoindront plus tard les finances, en 1760. Ce déplacement est symptomatique du développement de la littérature économique dans ces années, et de la nécessité d'en rendre compte. En 1763, une partie de cette littérature est finalement absorbée par la rubrique des sciences, laquelle se voit notamment adjoindre l'agriculture.

La section « Droit, liturgie, politique » trouvait sans doute son unité dans une littérature réfléchissant sur les institutions, que ce soit de façon descriptive ou prescriptive. C'est en tout cas ce que nous donne à penser l'examen rapide de ses contenus. La liturgie recouvre des codes (*Codex liturgicus* en 1750), des commentaires de points de droit canon, des ouvrages qui ont trait à la norme de l'organisation du culte (y compris dans ses détails matériels : en juillet 1752 un ouvrage sur la suppression des bancs de paroisse est annoncé). Du côté du droit, sont recensés des ouvrages généraux ou particuliers traitant des droits français et étrangers ; déjà, à l'articulation de la politique, on trouve des ouvrages traitant des ambassades et des négociations ou encore les traités de paix entre nations. La théorie est représentée par des traités des principes des institutions – Montesquieu et les réponses et commentaires de *L'Esprit des lois*, mais aussi le jeune Mably y trouvent leur place –, et surtout par la tradition jusnaturaliste. On trouve aussi dans cette catégorie les ouvrages de politique qui sont le fait d'hommes reconnus précisément pour leur compétence politique : ainsi, *La Voix libre du Citoyen*, publié en 1749, de façon anonyme, par Stanislas Leszczinski, mais aussi le *Code Frédéric* ou encore des « testaments » de personnalités politiques sont recensés. La rubrique « politique » des *Mémoires de Trévoux* n'a donc pas vocation à annoncer ni à rendre compte de façon approfondie d'une littérature plus polémique : parmi les ouvrages de politique, elle privilégie d'une part ceux qui ont trait aux fondements institutionnels, et de l'autre ceux qui sont l'œuvre d'auteurs n'étant pas perçus comme subversifs et, bien au contraire, alors même qu'ils restent dans le domaine de la théorie, faisant œuvre d'homme d'État. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces catégories de jugement des auteurs politiques eux-mêmes : soulignons pour l'instant que ce que les *Mémoires de Trévoux* regroupent sous le vocable de « politique » au début des années 1750 est en très grande part constitué par des ouvrages généraux ayant trait aux institutions.

Nous avons mentionné l'adjonction de la catégorie « commerce » au droit et à la politique. En réalité, les ouvrages sur le commerce se multiplient dès avant 1755 au sein de la rubrique

« Droit, liturgie, politique » elle-même. Après le changement d'intitulé de la rubrique, la question devient prédominante : en 1756, notamment, les discussions autour de la *Noblesse commerçante* de l'abbé Coyer sont nombreuses et on voit émerger une articulation entre une manière de penser la politique et les questions économiques – quand la politique n'est pas directement pensée à partir de ces dernières[61]. Ce que l'on perçoit clairement, c'est que, dans la manière de renommer la rubrique, ne se joue pas que la nécessité de trouver une place à une nouvelle littérature spécialisée : c'est la façon même d'aborder la politique qui se déplace en partie, du droit vers les relations commerciales. Nous aimerions en donner simplement trois brefs exemples, qui datent tous de l'année 1757.

En février et en mars paraît une critique d'une longueur conséquente – ce qui n'est pas si courant pour cette rubrique – d'un livre nommé, comme le note le rédacteur, d'un « titre frivole » : *Roman politique*[62]. Il s'agit en réalité non pas d'une utopie, comme ce titre pourrait laisser à le penser, mais d'une série de dix-huit lettres qui a pour titre complet *Roman politique sur l'état présent des affaires de l'Amérique* ou *Lettres de M*** à M*** sur les moyens d'établir une paix solide et durable dans les Colonies, & la liberté générale du commerce extérieur*. Ouvrage dont les principes sont si vertueux qu'on pourrait croire à une « pure théorie », ce *Roman politique* publié par Pierre-Louis de Saintard pousse jusqu'au bout la théorie célèbre de Montesquieu sur les vertus pacificatrices du commerce entre les nations en proposant un système de liberté qui permettent que les colonies et leurs possesseurs se lient davantage par le commerce, et assurent par la-même ainsi une véritable paix. Étendant son système d'équilibre, « dont la nature dicte les lois », à l'Europe, l'auteur utilise le commerce comme une variable, peut-être la plus importante, de l'ordre politique. Les deux extraits élogieux que les *Mémoires de Trévoux* consacrent à l'ouvrage mettent bien en évidence le fait que le livre de Saintard est d'abord un système de politique – et même un système idéal – ; le commerce en est l'un des paramètres, celui qui permet précisément de passer d'un système des nations déséquilibré par la guerre à un équilibre pacifique.

En décembre 1757, nouvelle occurrence de l'alliance d'un système général de politique et du commerce, sous une forme moins prononcée. Les *Mémoires de Trévoux* donnent un extrait d'un ouvrage du Marquis d'Andrezel qui paraît sous le titre *Essais politiques*, et qui traite principalement de la question des négociations – même si le journaliste, dont la critique est élogieuse, note le profit que « toute la Nation politique » aurait à le lire[63]. Ce dernier souligne

[61] Sur le débat suscité par l'ouvrage de l'abbé Coyer, *cf.* C. Larrère, *L'invention de l'économie politique au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 150-161.
[62] *Mémoires de Trévoux*, février 1757, p. 448-480 ; mars 1757, p. 697-734.
[63] *Mémoires de Trévoux*, décembre 1757, p. 2932-2952.

la manière dont l'auteur s'appuie sur des piliers sûrs : Grotius et Pufendorf sont en effet ses appuis théoriques principaux, tandis que tous les cas envisagés sont illustrés par des exemples historiques. Cet ouvrage, conclue-t-il enfin, sera suivit d'un second « qui en sera comme une Appendice : c'est sur le Commerce[64] ». Ici encore, théorie politique et réflexion sur le commerce semblent avoir partie liée, même si c'est de façon un peu moins organique

Enfin, terminons ce bref exemplier par une œuvre politique qui a marqué elle aussi l'année 1757, et dont la postérité a gardé une trace bien plus ample : la première publication de *L'Ami des hommes* de Mirabeau. Les *Mémoires de Trévoux* en donnent trois longs extraits en juillet, août et septembre[65] ; dans le catalogue de décembre, l'ouvrage est classé en « Droit, politique, commerce ». Sous-titré « Traité de la population », *L'Ami des hommes* s'articule en trois temps : la première partie est consacrée à l'agriculture, la seconde au commerce intérieur, la troisième au commerce extérieur. L'approche est donc économique, et Mirabeau, qui se rallie aux idées de Quesnay peu après la parution du livre, fait référence dès le titre à la catégorie de « population », emblématique de l'économie politique qui se développe au XVIII^e^ siècle[66]. Mais si l'angle est économique, le propos possède très évidemment une prétention plus généralement politique, et c'est précisément l'aspect que mettent en avant les *Mémoires de Trévoux*.

On aura l'occasion de revenir sur la manière dont les théories politiques et économiques s'articulent du point de vue conceptuel dans cette période. Catherine Larrère note dans l'introduction de *L'invention de l'économie politique au XVIII^e^ siècle* que l'économie telle qu'elle se constitue alors n'est aucunement autonomisée par rapport à un domaine politique entendu au sens le plus large : ni dans ses prétentions à penser l'actions – puisque les économistes prennent part aux débats politiques du temps, et notamment à celui sur la liberté du commerce des grains – , ni dans son appareillage conceptuel. La thèse de Catherine Larrère est en effet celle d'une inscription par les économistes de leurs travaux dans une théorie générale de la société, espace « commun à l'économie, la morale et la politique » dont la théorie du droit naturel constitue le fondement[67]. Sans revenir sur la manière dont Mirabeau articule les questions économiques, morales et politiques, et qui est relevée avec soin dans les extraits, la critique présentée par le journal jésuite est intéressante par la manière dont elle

[64] *Ibid*., p. 2952.
[65] *Mémoire de Trévoux*, juillet 1757, p.1865-1897 ; août 1757, p. 1977-2006 ; septembre 1757, p. 2258-2287.
[66] L'article « Population » de Damilaville, paru dans le tome XIII de l'*Encyclopédie*, donne un aperçu de la manière dont la notion de population devient un pivot majeur de l'articulation entre économie et politique, en devenant tout à la fois la marque du bon gouvernement et son objet privilégié. *Cf*. aussi, pour un travail inspiré des analyses foucaldiennes de la naissance de l'économie politique, L. Patrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 244-251.
[67] C. Larrère, *L'invention de l'économie politique au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 7-9.

montre que la théorie politique peut désormais s'écrire dans les termes de l'économie, ou bien en partant de l'économie (ce qui constitue en réalité deux options un peu différentes).

Dans ce contexte, deux éléments nous semblent particulièrement dignes d'être remarqués. Le premier est la manière dont les *Mémoires de Trévoux* examine la potentialité de subversion contenue par l'ouvrage de Mirabeau ; le second la comparaison répétée avec Montesquieu et *L'Esprit des lois*. Dans les deux cas, l'économiste est considéré sur le même plan que les philosophes qui écrivent sur la politique, et dans les mêmes termes. Dans l'extrait de juillet, qui a trait à la première partie de *L'Ami des hommes*, le rédacteur relève la prudence – bienvenue – de l'auteur dans son analyse du rôle des institutions monastiques dans la prospérité de l'agriculture :

> […] sur ce qu'on prendrait plaisir à lui objecter que tous ceux qui se sont engagés dans ces professions ne remplissent pas leurs devoirs, il répond que c'est l'affaire du Législateur et de la Police : affaire sans doute qui sera toujours très facile à traiter et à terminer quand on voudra bien l'entreprendre. Notre auteur ne s'ingère pas à suggérer les moyens d'une bonne réforme : ce qui devrait néanmoins lui être beaucoup plus permis qu'à d'autres qui ne savent, comme les Sauvages de la Louisiane, que couper l'arbre pour avoir le fruit[68].

Et quelques pages plus loin :

> On croirait, à la première proposition de tant de choses, que l'Auteur veut critiquer, invectiver, faire le Réformateur ou le Républicain ; mais point du tout : Je soumets, dit-il dans la seconde Partie, chaque page, chaque ligne de cet Ouvrage au Censeur le plus austère. […] je me soumets aux peines que méritent les écrivains dangereux, et selon moi, elles ne seraient pas petites[69].

Mirabeau pourrait « faire le réformateur » ou se poser en législateur, mais il a la sagesse de rester dans sa sphère, qui est celle de la théorie. On aura l'occasion de revenir sur ce vocabulaire : il est classique dans les jugements portés sur les œuvres politiques des philosophes. Le propos est en réalité double : d'une part, assurer du fait que les thèses avancées ne sont pas dangereuses – la référence à la censure joue ce rôle – ; d'autre part, et le jugement est ici plus subtil, discerner la manière dont l'auteur articule son travail et la pratique politique : ce qui est en jeu n'est alors pas seulement la question de la subversion mais bien plus la capacité à connaître sa juste place. Le travail de Mirabeau est opposé à celui des mauvais philosophes car « la Philosophie prétendue qui les proscrit [les mœurs], les bouleverse, les resserre et les réduit presque à rien, se montre par là même ennemie du bien public[70] ». Il relève au contraire de la bonne philosophie. En tant que tel, *L'Ami des hommes* est donc bien un livre de philosophie politique, et non d'une discipline séparée qui serait le commerce ou l'économie.

---

[68] *Mémoires de Trévoux*, juillet 1757, p. 1877-1879. L'image du sauvage qui coupe l'arbre pour avoir le fruit est empruntée à Montesquieu, et renvoie au despotisme.
[69] *Ibid.*, p. 1884.
[70] *Mémoires de Trévoux*, août 1757, p. 1992.

La comparaison avec Montesquieu finit d'entériner cette appartenance de l'économie à la politique, ou plutôt le fait que l'économie n'est qu'une des manières possibles d'approcher les questions politiques. Montesquieu est évoqué à trois reprises. Dans la première occurrence, c'est parce que Mirabeau le réfute – bien qu'il l'admire, note le rédacteur de l'extrait – sur le point de savoir si l'amour de la patrie est possible dans une monarchie ; et il ajoute : « Ainsi arrive-t-il presque toujours, à l'égard de l'Auteur de l'Esprit des Lois, qu'on le loue en général et que les détails de son Livre sont l'objet d'une immense Critique. C'est que cet Écrivain avait beaucoup d'esprit, et que son Livre n'est pas un ouvrage bien fait[71]. » Dans le troisième extrait, la comparaison semble n'être plus suggérée par Mirabeau mais bien reprise à son compte par le journaliste, à deux reprises. La première mention joue en faveur de Mirabeau, puisqu'« Au reste l'*Ami des hommes* ne fait pas comme l'auteur de *L'Esprit des lois* qui se contente de montrer les défauts sans insinuer les remèdes, qui songe à détruire et nullement à édifier[72] » ; la seconde est en revanche négative : « Cependant nous devons une attention particulière à un endroit de la seconde partie, où l'*Ami des hommes* semblerait adopter un principe très défectueux, compris dans l'*Esprit des Lois*, et très reproché au Magistrat Auteur de ce Livre[73] » – il est question ici de la préservation de la religion installée, à laquelle le journaliste oppose la nécessité de l'évangélisation.

L'Esprit des lois constitue dès les années 1750 une référence majeure de la pensée politique : si elle est souvent critiquée, elle est reconnue comme un monument, et nombreuses sont les réponses ou les prolongations de l'ouvrage de 1748. Le fait que Mirabeau soit mis, à plusieurs reprises (et à sa propre suite), en vis-à-vis de Montesquieu montre bien que les deux auteurs sont perçus comme relevant du même domaine, celui d'une pensée politique théorique sérieuse : il ne s'agit ni avec Montesquieu ni avec Mirabeau de proposer une analyse politique fantasque, utopique, ou même – ce qui peut être évalué de manière similaire – simplement radicale. Mais cette comparaison nous montre aussi que l'évolution de la rubrique dont nous étions partis enregistre une évolution de ce que l'on met au centre de la politique : l'approche institutionnelle qui était encore celle de Montesquieu, même si *L'Esprit des lois* laissait à la question du commerce une place importante, se double désormais de l'approche économique, de cette philosophie sociale que développe les économistes. Dans les deux cas, il est question de « l'intérêt public », mais sous deux approches différentes.

La modification de la rubrique « Droit, liturgie, politique » en « Droit, politique, commerce » nous renseigne donc sur la manière dont l'évolution de la place des ouvrages

[71] *Ibid*., p. 1991.
[72] *Mémoires de Trévoux*, septembre 1757, p. 2773-2774
[73] *Ibid*., p. 2281-2282.

théoriques sur la politique est perçue par les rédacteurs des *Mémoires de Trévoux* : elle sanctionne tout à la fois le déclin des ouvrages sur la liturgie et le déplacement partiel des débats politiques jugés comme « sérieux » de la théorie des institutions à celle des échanges.

Plus tardivement, la catégorie « politique » des *Mémoires de Trévoux* connaîtra encore un aléa : en 1766, alors que le périodique est déclinant et que les catalogues de fin d'année fournissent des plans de plus en plus instables et brouillons, cette catégorie se dédouble en effet : à côté d'une large rubrique qui classe d'un côté les différents types de droits, de l'autre « Politique, finance et commerce », on trouve une non moins large rubrique regroupant « Philosophie, morale, logique, métaphysique, politique, traités d'éducation, sermons, livres de piété, etc. ».

Au-delà de l'effritement qui caractérise les dernières années du périodique à partir du départ du père Berthier en 1762 – lui-même consécutif à l'interdiction des jésuites –, et qui explique sans doute les errements du catalogue, on peut se demander de quoi ce redoublement de la catégorie de politique est la marque. En 1763, la section de morale (qui comprenait aussi les livres de piété) s'était vue adjoindre les traités d'éducation, à la suite de la prolifération des répliques causées par la publication – et l'interdiction – de l'*Émile* de Rousseau au printemps 1762. La large et éphémère rubrique de 1766 pourrait donc témoigner du fait que les rédacteurs cherchent à prendre en compte une vaste production philosophique qui excède la production « sérieuse » qui était l'objet des années précédentes, et mêle notamment des vues morales, éducatives et politiques. Mais on y trouve aussi un certain nombre de titres issus de la littérature économique : y sont par exemple annoncés les *Éphémérides du citoyen*, périodique des physiocrates, et l'une des innombrables prolongations de *L'Ami des hommes*. L'inclusion est étrange, mais elle est en réalité assez logique : si on élargit la rubrique à la politique, on ne peut pas ne pas y inclure aussi, au moins partiellement, l'économie.

En réalité, avant la création *in extremis* de cette nouvelle rubrique, la littérature que nous ferions aujourd'hui rentrer dans le corpus de la philosophie politique n'est bien évidemment pas exclusivement mise sous la catégorie « Droit, liturgie, politique », ni par la suite sous « Droit, politique commerce », sous lesquels ne sont rangés que des ouvrages « sérieux ».

Les *Mémoires de Trévoux* utilisent la large catégorie « Critique, mélanges, histoire littéraire », placée en dernière place, pour tout ce qui relève d'un débat dont l'enjeu peut être politique mais dont le genre est plus incertain. Le *Discours sur les sciences et les arts* de Rousseau est ainsi, en tant que prix du concours de l'académie de Dijon, recensé sous la rubrique « Éloquence », mais les objections, réponses, et diverses répliques que le *Discours* suscite, et qui nourrissent en partie la querelle sur le luxe – dont l'enjeu est à la fois

économique et politique –, sont reprises sous la catégorie « Critique… ». Les débats autour de la *Lettre à d'Alembert*, puis de l'*Émile* connaissent le même sort, même si les traités d'éducation qui prolifèrent après ce dernier ouvrage seront finalement adjoints à la rubrique « morale » en 1763. Les extraits des volumes de l'*Encyclopédie* – dont non seulement la matière mais tout le projet sont sans ambiguïté perçus comme politiques, trouvent également place dans la dernière des rubriques.

Quelles conclusions tirer de ces tables des dix-sept dernières années des *Mémoires de Trévoux* ? Elles ne nous indiquent certainement pas une ignorance du caractère politique d'œuvres auxquelles deux siècles et demi plus tard nous conférons cette qualité, mais elles distinguent plusieurs ordres au sein du discours politique des philosophes.

D'un côté sont rangés les travaux auxquels on peut donner le caractère d'une expertise technique. Cette expertise est le propre des écrivains qui savent parler de l'État en connaissance de cause – des hommes d'État « en théorie », en quelque sorte –, qui sont capables d'analyser les ressorts de la société, de fournir un discours sérieux, que celui-ci soit descriptif ou prescriptif, qu'il s'attache à une théorie générale ou au récit d'une expérience particulière, comme dans le cas des « testaments » d'hommes politiques. Dans le cas du périodique jésuite, on a vu que cette expertise tendait à se déplacer d'une analyse institutionnelle centrée sur la question de l'État à une analyse économique centrée sur la question de la société. Si ces catégories sont bien évidemment par trop schématiques, puisque l'analyse de l'économie politique est indissociablement analyse de la société et de ses institutions politiques, et que la théorie des institutions intègre toujours davantage dans ce même moment la dimension économique, elles permettent néanmoins de souligner le glissement d'une politique qui se dit dans les cadre du droit à une politique dont le centre est l'agencement social. Premier versant donc, d'un savoir proprement politique : celui de la connaissance technique.

De l'autre côté, on trouve en revanche une prise de parole philosophique moins spécialisée, et dont le classement est plus fluctuant. Ses enjeux politiques existent mais sont d'un ordre différent. Souvent critiques, ces textes sont d'une forme moins fixée et d'un type de savoir moins technique, plus protéiforme : c'est le cas des articles de politique de l'*Encyclopédie*, des morceaux d'éloquence, des jeux de réponses qui forment le tissu des polémiques entre philosophes. Dans la fin de la période, l'éphémère dédoublement de la catégorie « politique » est par conséquent le stigmate de ces deux modalités, ou groupes de modalités, de l'écriture des textes politiques eux-mêmes.

Il serait évidemment abusif de fixer ces catégories à partir d'un seul classement et de les considérer comme générales. Il serait également exagéré de les considérer comme absolument hermétiques l'une à l'autre, définissant des matières strictement distinctes[74], ou même des types de textes radicalement opposés. La généralisation à partir d'un seul cas, même pour un support textuel aussi riche que les *Mémoires de Trévoux*, est bien entendu discutable. Mais nous y trouvons malgré tout des indices précieux pour comprendre comment la réception de l'époque classe, ordonne et discrimine de manière extrêmement pragmatique les textes de réflexion de l'époque ayant trait à la politique. Cette organisation, par les lignes mouvantes qui sont les siennes, dit à sa manière les critères de découpage et d'identification de textes qui sont eux-mêmes en pleine évolution. C'est à cette dernière qu'il faudra maintenant s'attacher.

1.2.Genres et matières : lieux de la philosophie politique

La première description des modes d'appréhension de la réflexion philosophico-politique que nous a permis ce bref parcours dans la critique permet par ailleurs de mettre en évidence un point bien connu : la diversité des styles, des genres et des matières qu'adopte et investit la réflexion politique en cette deuxième moitié du XVIII^e^ siècle.

La plasticité des formes du raisonnement est ici frappante pour le lecteur contemporain habitué aux canons d'une discipline philosophique passée par les cadres de l'enseignement universitaire. Si cette plasticité nous intéresse ici tout spécialement pour comprendre la façon dont la réflexion politique se constitue dans son rapport à la pratique politique, elle excède bien évidemment cette seule question[75]. Le travail des philosophes se fait en réalité dans une multitude de formes d'écriture.

Cependant, ce constat d'une philosophie « plastique » offre un risque de contresens : la philosophie – et encore moins la philosophie politique – ne relève pas d'un champ autonome qui revêtirait soudainement des formes étrangères. L'étude des modalités de la réception

[74] Ainsi, les *Éphémérides du citoyen*, organe des physiocrates se voit recensé en « Critique… » au début des années 1760, tandis que, on l'a vu, *L'Ami des hommes* est très nettement du côté de la catégorie « Droit, politique, commerce ». Il faut ici faire la part des incertitudes du classement dans les dernières années du journal, mais aussi peut-être un effet de forme : un ouvrage constitué n'est pas traité de la même manière qu'un périodique.

[75] Toute une série de travaux récents s'est ainsi attachée à montrer l'importance notamment du rôle des fictions dans l'élaboration du discours philosophique : on peut ainsi, pour en rester à des ouvrages à prétention générale – et sans compter donc les monographies tout aussi nombreuses –, se référer à plusieurs ouvrages collectifs et numéro de revue récents : B. Binoche et D. Dumouchel (dir.), *Passages par la fiction. Expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël*, Paris, Hermann, 2013 ; C. Duflo (dir.), *Fictions de la pensée, pensée de la fiction. Roman et philosophie aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Hermann, 2013 ; ou encore, sur les questions économiques dont on a vu qu'elles participaient de façon décisive à la réflexion politique, *Corpus, revue de philosophie*, « L'économie à l'épreuve de la fiction », mis en œuvre par M. Chottin et É. Sultan, n°69, janvier 2016.

permet dès lors de mettre en évidence deux éléments qui doivent être tenus ensemble si l'on veut comprendre la manière dont se produisent et se lisent à l'époque les textes philosophiques qui s'intéressent à la politique.

Tout d'abord, répétons-le, nous n'avons pas affaire à un domaine constitué de façon autonome. La philosophie n'est pas constituée comme un champ doté d'un système d'institutions et de normes[76] ; elle emprunte donc moins à des formes d'écriture hétérogènes qu'elle ne s'élabore, en tant que discours, dans des formes d'écriture qu'elle contribue à définir – ou à redéfinir. Et dans le même temps, et c'est ici notre deuxième point, ces formes de discours ne sont en aucun cas prises au hasard : leur réception – et dès avant leur production – est contrainte par une série d'attentes et de cadres interprétatifs partagés. Ce qui signifie que si l'on n'écrit bien évidemment pas la philosophie selon des normes dont l'avènement n'a pas encore eu lieu, et si on n'écrit plus la philosophie de façon privilégiée dans le style du système qui était prédominant au XVII^e^ siècle, on ne l'écrit pas pour autant avec une liberté totale mais bien dans des formes encadrées par l'usage.

Il nous semble bien entendu utile, si nous voulons comprendre les formes dans lesquelles se pratique la philosophie à l'époque, quand elle s'intéresse aux questions politiques, de s'attacher à faire la liste de ces formes. Mais il nous semble tout aussi nécessaire de nous pencher sur la manière dont le discours philosophique se produit en utilisant de manière privilégiée certaines de ces formes. C'est cette seconde piste de recherche que nous suivrons ici.

La réflexion politique des philosophes peut en effet être saisie sous deux aspects : les genres qu'elle utilise et les matières qu'elle investit ; ou pour le dire autrement, un certain nombre de formes identifiables pour le lecteur (philosophie dans la forme de l'utopie, du roman, du discours académique, du traité, du récit de voyage…), dans lesquelles un contenu philosophique est produit, et les contenus que l'on manie pour produire un discours à portée théorique. Ces deux aspects ne sont bien entendu pas strictement séparés : ainsi, utiliser la forme du roman, c'est non seulement privilégier une forme narrative longue dont la spécificité s'affirme dans la mise en scène de péripéties et dans la multiplicité des fils de l'intrigue, mais c'est aussi s'intéresser à un certain matériau où la philosophie peut prendre chair – par exemple celui de l'expression des passions et de la réflexion qu'elle occasionne. Ou bien encore, et nous allons le développer de façon plus ample : l'usage du récit historique relève à la fois du genre – c'est-à-dire d'une production littéraire dont les conventions sont fixées – et

[76] Sur la question de l'autonomie de la philosophie au XVIII^e^ siècle et de ses rapports en particulier avec la littérature, voir D. Ribard, *Raconter, vivre, penser. Histoires de philosophes. 1650-1766*, Paris, Vrin-Ehess, 2003, p. 7-29.

de la matière, puisque ce qui intéresse les philosophes dans le discours historique, c'est aussi la manière dont peut s'y déployer le raisonnement politique. Mais ces deux aspects sont également susceptibles d'usages partiels ou complets : l'utopie peut ainsi par exemple donner la totalité de sa forme à un ouvrage, ou être insérée à l'intérieur d'un ouvrage d'un autre genre, ou encore donner une certaine coloration à un style ; et on a souvent affaire à des textes composites, tant du point de vue des formes mobilisées que des matières exploitées.

Nous nous attacherons ici à deux domaines, l'histoire et l'économie, pour tenter de comprendre comment peut se constituer, dans un moment historique déterminé, un certain répertoire d'écriture de la philosophie politique. Il s'agira par conséquent aussi d'en reconstituer les débats et les tendances, au croisement de l'usage de genres multiples et d'une interrogation sans cesse relancée sur ce qui peut constituer le matériau le plus adéquat pour penser la politique.

1.2.1. De la querelle des anciens et des modernes à la politique en train de se faire : la philosophie dans l'histoire.

Le passage par l'histoire constitue un lieu privilégié de la réflexion des philosophes sur la politique ; et nombre d'ouvrages que leurs titres nous feraient classer *a priori* du côté de l'histoire sont en réalité d'emblée reçus à l'époque comme politiques. Il s'agit ici de comprendre sur quels modes cet investissement de l'histoire par la théorie politique a eu lieu, et dans quelle mesure son analyse nous permet de mieux comprendre la manière dont la philosophie travaille.

Là encore, une précaution est de mise. En effet, l'histoire ne doit pas, à son tour, et dans l'illusion rétrospective qui invite à voir se refléter nos propres découpages disciplinaires dans les pratiques savantes du passé, être considérée dans le contexte de l'époque comme une discipline autonome. L'historienne Chantal Grell, au seuil d'un ouvrage collectif consacré aux historiographes à l'époque moderne, insiste sur un point qui nous paraît dans cette perspective particulièrement important : le terme même d'histoire présente une variabilité qui ne permet en aucun cas de lui faire désigner un champ constitué. On peut tout à fait : « écrire l'histoire en humaniste, en politique, en rhétoricien, en érudit, en philologue, en juriste, en moraliste, en théologien, en philosophe[77] ». Tirons-en une conséquence immédiate : la formule même d' « usages » de l'histoire est trompeuse. Histoire et philosophie, dans les textes qui nous intéressent ici, ne fonctionnent pas comme des réalités hétérogènes bien circonscrites qui

[77] C. Grell (dir.), *Les historiographes en Europe de la fin du Moyen Âge à la Révolution*, Paris, PUPS, 2006, p. 9.

s'emprunteraient des éléments l'une à l'autre. Il est plutôt question de la manière dont, dans la perspective de l'élaboration d'un discours vrai sur la politique, les philosophes mobilisent de façon privilégiée la référence au passé et font usage d'autres discours déjà constitués. Les termes du débat qui porte sur le statut de l'histoire dans l'instruction morale et politique nous éclairent ainsi sur la manière dont on appréhende la réflexion philosophique sur la politique.

La portée morale et politique de l'histoire n'est en aucun cas nouvelle au XVIII^e siècle : l'idée que l'histoire apprend à vivre est aussi ancienne que l'histoire elle-même. C'est la manière spécifique dont s'élabore un discours politique à l'intérieur du récit historique qui se modifie en raison du contexte culturel. Au moins deux éléments nous semblent ici devoir être pris en compte : la manière dont le débat sur le statut du récit historique, et notamment sur celui de l'histoire ancienne, se politise ; mais aussi la façon dont la référence historique est souvent investie par les philosophes comme figuration d'une politique autre.

Le rapport entre histoire et politique, tel qu'il se déploie au XVIII^e siècle, est tout d'abord tributaire d'une série de déplacements qui modifient précisément la manière dont on le pense. Première transformation d'importance : la manière de se représenter le déroulement historique change. On assiste à une sécularisation de l'histoire, toujours davantage dégagée de la théologie[78]. La conception providentialiste, dont l'exemple le plus fameux est sans doute le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, décline. Le processus historique, rendu à son humanité, peut donc être étudié dans son immanence. Dans ce contexte, les manifestations historiques des phénomènes politiques peuvent désormais être étudiées de façon autonome, sans référence à la manière dont un plan préalable les ordonnerait. La conception de l'État lui-même se laïcise. Il revient par conséquent à celui qui étudie l'histoire d'en dégager un sens, et plus spécifiquement un sens par rapport au présent. La conception de l'histoire comme répertoire d'*exempla* se complexifie d'autant : la comparaison entre le passé et le présent – et leur mise en rapport – admet de nombreuses variations. En somme, l'histoire peut fonctionner tout autant comme le lieu d'une généalogie, critique ou justificative d'un état de choses présent, que comme point de comparaison permettant de réfléchir à la possibilité d'invariants dans le fonctionnement des sociétés politiques. Elle peut du reste aussi bien fonctionner par ressemblances que par différences : la distance temporelle et la distance spatiale permettent de faire jouer l'identification présumée de ce qui est de l'ordre du même et de ce qui est au contraire de l'ordre de l'autre. Il n'y a donc pas un régime unique d'exemplarité mais de

[78] Sur les modifications de la perception du temps historique à partir de la Renaissance et ses conséquences politiques, on peut se référer à la première partie de l'ouvrage de J.G.A. Pocock, *Le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997 [1975], « Particularité et temps. L'arrière-plan conceptuel », et en particulier au premier chapitre, « L'expérience, l'usage, la prudence ».

multiples usages de l'histoire : l'étude des faits qui soutient ces usages, quelle que soit son degré d'érudition, est littéralement prise dans ces derniers. Qu'elle en porte le projet explicite ou implicite ou bien qu'elle soit simplement l'objet de lectures à leur tour tributaires de ce contexte général d'interprétation, l'étude des faits historiques est à la fois centrale et déterminée par les usages qui s'y déploient.

Dans ce contexte, on comprend que l'historiographie devienne un enjeu politique majeur et un terrain de débats. Ces débats n'ont bien entendu pas toujours une portée théorique forte, et ils ne rentrent pas nécessairement dans une discussion qu'on pourrait appeler, d'une manière dont on verra par ailleurs la très grande équivocité, philosophique. Mais quelle qu'en soit le degré d'élaboration, la portée politique de l'histoire est patente. Elle est sensible par exemple dans l'attention qui peut être accordée par la censure à des livres qui se présentent comme des recueils de faits. Mais elle l'est plus encore dans l'ensemble des stratégies de défense et de contestation déployés à l'égard du pouvoir monarchique.

L'historien Keith Michael Baker a bien mis en évidence la manière dont l'histoire nourrissait les arsenaux idéologiques de partis adverses. Remarquant, d'après l'inventaire des bibliothèques privées, le fait que l'histoire y conserve toute son importance dans la période prérévolutionnaire, il en tire la conséquence que la manière dont les libelles et brochures du temps s'appuient « sur des prétentions historiques » n'a rien d'étonnant : ils font fond sur un genre dont le lecteur est familier. La contestation politique à laquelle s'intéresse plus particulièrement Keith Michael Baker « trouv[e] ainsi son expression caractéristique dans une concurrence pour maîtriser l'histoire de France à plusieurs niveaux distincts » : dans le recueil des archives et la reconnaissance de leur authenticité et donc de leur autorité, dans la manière dont ces discours cherchent à formuler à partir de son corpus une définition de la communauté politique, et dans la manières dont des « revendications et interprétations historiques » sont déployées de façon concurrentes et « destinées à décider de l'issue des conflits institutionnels de ce temps[79] ». La nature de la monarchie est ainsi traitée notamment par le biais de la controverse historique. L'historien montre que l'exil des juges du parlement de Paris en 1753, à la suite des disputes occasionnées par la bulle Unigenitus, est marqué par une activité historique intense de ces derniers : il s'agit de mettre en évidence les fondements du droit public de façon à s'attirer l'appui de l'opinion publique en prouvant que les parlements sont des éléments indispensables à la monarchie, au même titre que le roi lui-même. Inversement, à partir des années 1760, le gouvernement cherche à répondre à ces thèses à travers la

[79] K. M. Baker, « Mémoire et pratique politique, la représentation du passé », in *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle*, trad. de L. Évrard, Paris, Payot, 1993 [1990], p. 47.

compilation concurrentes d'archives allant dans le sens de la monarchie absolue[80]. La représentation du passé, qu'elle fonctionne sur le mode de la continuité – en fondant les prétentions de ceux qui soutiennent le maintien de la tradition telle qu'elle s'incarne dans les pratiques présentes – ou de la discontinuité – pour montrer l'usurpation ou la mystification de l'ordre originel et réclamer son rétablissement – est de fait un outil politique majeur. L'usage du passé n'est pas un simple instrument rhétorique : le soin mis à la justification de thèses elles-mêmes soutenues par les archives est omniprésent. L'histoire de France constitue ainsi un enjeu en particulier dans la querelle sur la constitution de la monarchie, et ce alors même que la production d'une historiographie officielle ne constitue pas un souci constant sous le règne de Louis XV, ni ne donne lieu à une politique volontariste continue[81].

Autre élément important de la manière dont l'histoire devient un terrain privilégié de la discussion politique : l'évolution des termes de la querelle des Anciens et des Modernes telle qu'elle avait été formulée dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle.

Rappelons-le : ses termes initiaux étaient tout d'abord esthétiques. Même si, du côté des Modernes, un enjeu politique évident existait dans le fait d'ériger en norme absolue le siècle de Louis XIV, la querelle restait avant toute chose un débat sur l'excellence des arts – avec ses implications morales, notamment à travers la question du rôle tenu par les lettres et les arts dans l'éducation –, et demeurait peu politisée, en particulier du côté des partisans des Anciens. Or, comme le montre très clairement François Hartog dans un texte qu'il consacre aux enjeux politiques du « retour à l'Antiquité » effectué par Johann Joachim Winckelmann mais qui envisage aussi de manière plus large la manière dont la référence aux Anciens est convoquée à l'époque moderne, « là où le XVII^e^ siècle voulait voir des exemples de morale, des modèles d'héroïsme et de bon goût, le XVIII^e^ siècle s'attache, en priorité, à la dimension politique, voire trouve des modèles politiques[82] ». Ainsi, « ce passage de la seule morale à la politique était très clair chez Montesquieu. Répondant aux critiques qu'on lui avait adressées, il précisait que la "vertu" dont il avait fait le ressort de la République, ne devait pas s'entendre comme vertu au sens de la morale et de la religion, mais bien comme "la vertu politique",

[80] *Ibid.*, p. 48-59.

[81] C. Grell montre ainsi que Louis XV, avant la crise qui suit la réforme de Maupeou, abandonne le terrain de l'argumentation historique aux jansénistes et aux parlementaires, tandis que le début du règne de Louis XVI en saisit à nouveau l'importance. C. Grell, « Les historiographes en France. XVI^e^-XVIII^e^ siècles », in *Id.* (dir.), *Les historiographes en Europe de la fin du Moyen Âge à la Révolution*, *op. cit*, p. 131. On peut se référer pour la question de l'historiographie officielle à l'article de K. M. Baker consacré à Moreau, nommé historiographe du roi en 1774, et actif dans le débat sur la constitution de la monarchie dès les années 1760, « Maîtriser l'histoire de France : l'arsenal idéologique de Jacob Nicolas Moreau », in *Au tribunal de l'opinion*, *op. cit.*, p. 85-122.

[82] F. Hartog, « Un Moderne chez les Anciens : Johann Joachim Winckelmann », in *Anciens, modernes, sauvages*, Paris, Galaade Éditions, 2005, p. 77-98, ici p.78. Sur les modifications des termes de la querelle entre XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, on peut également voir C. Grell, *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, 2 t., chap. 5 « L'antiquité des Anciens et celle des Modernes », t. 2, p. 359-448.

c'est-à-dire "l'amour de la patrie *et* de l'égalité"[83]. » Il y a donc ici une politisation du rapport aux Anciens, et un regain d'intérêt à la fois pour les modèles politiques proposés par les institutions antiques et pour le vocabulaire lié aux modèles républicains. L'intérêt pour l'histoire grecque et sa connaissance s'accroissent et sont littéralement portés par la publication de sommes comme l'*Histoire ancienne* de Rollin (1731-1738), par la traduction par Diderot de l'*Histoire de Grèce* de Temple Stanyan en 1743, ou encore par les *Observations sur les Grecs* de Mably – publiées en 1749, puis reprises en 1766. Or c'est bien de la question de ce que permet de comprendre cette histoire qui se pose ici, comme en témoigne par exemple en 1764 la déclaration de Bougainville à l'Académie française sur le privilège de l'histoire de la Grèce. Celle-ci permet en effet de contempler l'histoire universelle rassemblée en un microcosme :

> Il est certain que l'histoire de la Grèce, se peuplant et se polissant par degrés, est moins le spectacle des destinées d'une Nation qu'une perspective où le genre humain se peint en raccourci dans différents états. C'est à la fois un cours abrégé mais complet, d'Histoire, de Morale et de Politique, puisqu'elle a le mérite de rassembler dans un assez court espace tous les traits épars des annales des siècles divers […][84].

Les travaux de Chantal Grell mettent par ailleurs en évidence le fait que deux débats structurent en réalité les usages politiques de l'Antiquité de l'époque. Le premier porte sur la critique du despotisme – et discute, à distance, la légitimité de l'absolutisme : c'est un des usages que l'on peut faire de la critique d'Auguste dans les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* de Montesquieu – ; le second porte en revanche sur la morale et la vertu au sein de la cité : à travers la réflexion sur les républiques antiques, c'est aussi une interrogation sur les mécanismes et les dynamiques à l'œuvre dans les mœurs humaines du XVIII^e^ siècle qui sont abordées.

Cet intérêt pour la politique ancienne, qui s'installe très nettement ici, nous intéresse pour au moins deux raisons. D'une part, les débats que la référence à l'antiquité suscite doivent être saisis dans leur propre temps ; de l'autre, les usages de l'exemplarité qu'elle occasionne sont en eux-mêmes parlants. C'est en effet à travers ces débats et ces usages que l'on peut comprendre les enjeux de la reprise d'un certain matériau historique pour former un discours à portée théorique : en étudiant le passé, il s'agit bien ici de mettre en évidence des principes généraux dont l'objet est en réalité le présent politique dans lequel on se situe soi-même.

La politisation du rapport à l'histoire soulève par conséquent deux questions. D'une part, il en va de la valeur attribuée au référent passé mobilisé pour penser la politique ; de l'autre, il

[83] F. Hartog, « Un Moderne chez les Anciens… », art. cit., p. 79.
[84] Bougainville, « Vues générales sur les antiquités grecques du premier Âge et sur les premières Histoires de la Nation grecque », M.A.I.B.L. 29 (1764), p. 32-33, cité par C. Grell, *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité*, *op. cit.*, t. 2, p. 453.

s'agit toujours aussi de la perception de l'usage qu'il est possible de faire de l'exemple proposé, c'est-à-dire aussi de l'identification du type d'histoire qui permet le mieux de réfléchir au présent sur la politique.

On a vu plus haut que les ouvrages de « politique » mobilisant l'histoire dont parlaient les *Mémoires de Trévoux* étaient loin de se limiter à l'histoire ancienne, mais qu'ils comprenaient également des références à d'autres périodes historiques : il s'agissait par exemple de traités de l'histoire d'Angleterre, ou encore de réflexions sur les traités de paix de l'époque moderne. Condorcet, s'il consacre une longue analyse à la Grèce dans l'*Esquisse d'un tableau de l'esprit humain*, en montre le caractère problématique en tant que modèle, tandis que l'histoire de l'Angleterre constitue pour lui un exemple bien plus fécond pour la France[85] : on peut suivre, dans des termes en partie déplacés, les traces de ce débat sur les modèles de la liberté jusque dans le discours de Benjamin Constant sur *La liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819).

Que l'histoire ait une portée politique, c'est donc une évidence pour les contemporains. Mais au-delà de l'usage polémique et idéologique de telle ou telle histoire, la référence historique peut prendre une valeur « philosophique », avec tout ce que ce terme comprend d'indétermination et de charge polémique. L'histoire fait connaître, et elle fait connaître non seulement parce qu'elle produit des faits ou qu'elle met en évidence des traditions, mais parce qu'elle fait comprendre des mécanismes dont il est en réalité possible de tirer la conséquence pour le présent. Le passé apparaît en somme comme un vaste répertoire expérimental : l'analyse permet d'en dégager des principes dont la conséquence pour le présent varie selon le régime d'exemplarité accordé.

L'exemple passé permet ainsi parfois de mettre en relief d'autres modèles de fonctionnement politique possibles, qui contrastent avec ceux du présent : c'est par exemple l'usage que font Mably ou Rousseau de la référence à Sparte ou encore à Rome. Celle-ci, même si elle peut être considérée par les hommes de leur temps comme un appel chimérique à l'imitation des Anciens – ce sera encore davantage le cas après la Révolution – fonctionne en réalité davantage comme une mise en regard du présent avec une logique du politique radicalement différente, qui permet à la fois de montrer la possibilité d'une politique plus vertueuse et la contingence des réalités présentes. Pour reprendre la formule de François Hartog, c'est ici d'un usage « jurisprudentiel » du passé qu'il s'agit : « on saisit là un premier

[85] Voir sur l'exemple grec Condorcet, *Esquisse d'un tableau de l'esprit humain*, Paris, GF-Flammarion, 1988, p. 134 ; le problème est le rôle joué par l'esclavage dans le modèle antique, qui compromet toute reproductibilité, voire toute inspiration directe.

usage politique des Anciens dans cette période : aider à construire une scène politique pour concevoir un espace politique (qui n'existe pas, devrait exister mais a existé[86]) ».

Parfois encore, la référence à l'histoire peut mettre l'accent sur le processus qui a donné lieu à un état de choses déterminé : le grand exemple, paradoxal puisqu'il y est question « d'écarter tous les faits », est celui de la reconstruction de l'histoire de l'humanité à laquelle Rousseau se livre dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, et qui reconstitue l'enchaînement logique des étapes tout en en montrant l'absence de nécessité. De façon plus générale, le procédé permet de faire la généalogie d'un état de fait présent : c'est lui encore que l'on retrouve dans la querelle sur la constitution de la monarchie que nous avons mentionnée plus haut. Mais s'il peut aussi s'agir par là de défendre un parti particulier, l'argumentation peut aussi déboucher sur une thèse politique plus générale et prendre place dans une série d'arguments étayant une vision plus large : dans la discussion sur la constitution originelle de la monarchie, la thèse défendue par Mably dans les *Observations sur l'histoire de France* – celle d'une suite de révolutions ne permettant jamais de rétablir la nation dans ses droits – participe d'une critique plus générale des institutions de la monarchie et de leur fondements par le philosophe[87].

Un dernier type d'usage qu'il faut mentionner consiste à expliquer les situations historiques singulières par une série de variations, c'est-à-dire à dégager les principes qui régissent un certain nombre de cas particuliers et permettent de rendre compte de leur diversité mais aussi, et c'est là tout l'enjeu de la chose, de leurs similarités. C'est l'objet de Montesquieu dans *L'Esprit des lois*, puisque le temps et l'espace permettent précisément de déployer tout l'éventail des gouvernements et d'en produire une connaissance. Le travail du philosophe se définit ici comme détermination des causes à partir d'un matériau nécessairement historique : pour reprendre la formule de Bertrand Binoche, il s'agit pour Montesquieu, à la suite de Bacon, de « réconcilier le concept et l'érudition » pour mettre en évidence la manière dont des « variables constitutives de l'esprit général des nations – religion, commerce, etc. – se trouvent méthodiquement modifiées de manière à faire apparaître les rapports à peu près nécessaires en fonctions desquels les hommes inventent leurs institutions[88] ».

---

[86] F. Hartog, « La dernière Querelle : Révolution et illusion », in *Anciens, modernes, sauvages*, *op. cit.*, p. 49.
[87] Sur ce point, *cf*. K. M. Baker, « Mémoire et pratique politique, la représentation du passé », in *Au tribunal de l'opinion*, *op. cit.*, p. 63-73, ainsi que, dans le même recueil d'articles, « Scénario pour une révolution française : la conscience politique de l'abbé de Mably, p. 123-153.
[88] *Cf*. B. Binoche, *La raison sans l'Histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, chap. 1 « Vico, Montesquieu et les histoires de toutes les nations », p. 11-12.

Ces trois manières de faire jouer des exemples historiques dans un travail qui est perçu comme philosophique ne sont bien entendu pas les seules – et elles peuvent également se combiner entre elles dans des stratégies argumentatives complexes. Ce que ces trois cas nous permettent cependant de souligner, c'est que dans le recours à l'exemple historique, la philosophie s'élabore à la fois comme une réflexion sur les causes qui ne peut se passer de l'expérience, et comme une réflexion sur la contingence des institutions humaines dont ni la formation historique ni l'éventuelle évolution ne sont subordonnées à un ordre transcendant.

Ajoutons un dernier point. On a mentionné le fait que le recours à l'histoire permettait de mobiliser un vocabulaire politique nouveau, qui traduisait clairement un rapport de contestation de l'ordre existant. Cette portée critique est ici essentielle dans ce qui est qualifié de « philosophique », à la fois au sens d'une méthode et d'une position dans les débats. Daniel Roche montre ainsi fort bien comment, au sein de l'académie Bordeaux, à l'invitation de l'abbé Baudeau, l'histoire provinciale joue dans la seconde moitié du siècle un rôle politique qui s'appuie sur une certaine conception philosophique. Contre l'histoire des grands hommes et des grands événements, qui reste prégnante, le provincialisme valorise une connaissance de l'histoire locale censée être plus utile au citoyen dans la mesure où elle permet de connaître tout à la fois les mœurs et l'histoire de ceux qui l'ont précédé sur un territoire dont les contraintes sont constantes. Se diffuse alors dans différentes académies une histoire des peuples qui reçoit certes différentes déclinaisons mais dont la vocation est civique. Sa justification est bien philosophique : en opposant aux actions illustres les coutumes d'un territoire déterminé, dans le sillage d'un intérêt pour les mœurs dont Voltaire et Rousseau ont été les vecteurs, ou bien en opposant l'admiration et l'étonnement à l'utilité, l'histoire provinciale déplace les catégories d'exemplarité jusqu'alors à l'œuvre pour insister sur ce qui constitue l'intérêt réel du lecteur en tant qu'il est aussi un citoyen, et par là même le centre de gravité de l'activité politique[89]. Ce geste implique en lui-même un parti-pris, qui repose à la fois sur une option anthropologique déterminée et sur une certaine conception des effets souhaitables du récit sur le lecteur : son soubassement peut être compris comme philosophique dans la mesure où l'entreprise correspond à la proposition d'un réagencement de l'ordre du savoir qui touche les principes mêmes de l'organisation de la communauté politique.

On le voit donc : l'histoire apparaît comme un matériau privilégié de la philosophie dans la mesure où cette dernière y alimente une réflexion sur les ressorts des institutions et des mœurs, et y constitue des outils d'analyse pour le présent. Le caractère expérimental de

[89] D. Roche, *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1988, chap. 6 « Les académies et l'histoire », p. 194-199.

l'approche par l'histoire s'oppose à l'établissement d'un système a priori. Ici comme ailleurs, ce qui définit le domaine de la philosophie n'est pas clairement délimité : cette dernière est définie à la fois par la prétention à l'établissement de principes et par l'insertion dans un débat qui peut certes se saisir d'une polémique mais qui a presque toujours vocation à l'excéder pour effectuer une proposition théorique plus générale. Sans que les limites de cette histoire philosophique soient toujours claires – qu'il s'agisse de celles qui la sépare d'une histoire purement érudite ou d'ouvrages de défense partisane –, on peut voir la philosophie y creuser son sillon dans la manière dont l'histoire devient le lieu d'un travail sur les catégories dans lesquelles penser les institutions passées comme présentes, et d'une analyse considérant ces dernières comme étant le résultat de dynamiques au moins en partie modifiables. La représentation du passé est ici proposée au lecteur non pas tant à des fins savantes que pour lui faire voir les ressorts de la politique, et les possibles que leur analyse dégage.

1.2.2. Économie et philosophie : recoupements, débats, emprunts

L'histoire permet d'observer comment la philosophie investit de manière renouvelée un genre ancien, celui du récit historique, et fait usage d'un matériau appartenant à la culture lettrée commune.

Le second cas auquel nous nous intéressons est différent, puisque les questions économiques s'imposent comme un point incontournable du débat politique au XVIII^{e} siècle, et tout particulièrement dans sa deuxième moitié. Nous avons déjà mentionné la croissance – et la thématisation – de la littérature sur le commerce dans le classement proposé par les *Mémoires de Trévoux*, qui constitue un symptôme de cette tendance. Or, dans le même temps que la littérature économique s'accroît en quantité, son champ se structure et s'autonomise : si plusieurs écoles et approches coexistent, les économistes se constituent en communauté savante – une communauté qui possède ses propres modes de production scientifique, ses organes, ses visées spécifiques. On aimerait par conséquent revenir à présent brièvement sur la manière dont cette discipline en cours de constitution qu'est l'économie s'élabore en relation avec le domaine plus hétérogène qu'est la philosophie : en même temps que les économistes affichent leur prétention à tenir un discours scientifique unifié sur la société, les débats sur les matières économiques se retrouvent au cœur de la réflexion des philosophes. L'enjeu est donc bien de comprendre la manière dont une pensée politique théorique se structure autour d'un certain nombre d'objets qui font partie d'un espace partagé, entre ceux qui revendiquent l'appellation d'économistes et ceux qui continuent de s'appeler philosophes.

On sait que le terme « économie politique » apparaît pour la première fois chez Monchrétien en 1615, puis qu'il réapparaît presque cent cinquante ans plus tard, d'abord dans l'article de l'*Encyclopédie* que Rousseau consacre à la notion, puis dans une littérature plus technique à partir de la fin des années 1750[90]. Mais en deçà ou au-delà même de l'usage du terme, les matières qui touchent au commerce et à la circulation des richesses prennent au cours du XVIII^e^ siècle une centralité toujours plus grande dans les débats politiques[91].

Les écrits touchant à ces questions adoptent dans un premier temps une grande diversité de formes. Ainsi, dans le propos préliminaire de son *Histoire intellectuelle de l'économie politique*, Jean-Claude Perrot note que « les grands débats économiques du XVIII^e^ siècle concernent le luxe, la dépopulation, la noblesse commerçante, l'impôt unique, le commerce des blés, l'équilibre de la balance. Ils sont inséparables d'une mise en page qui recourt aux genres familiers des lettrés : non seulement le traité comme en droit ou en théologie, mais l'épigramme, la satire, les correspondances fictives, le pamphlet, le dialogue, le catéchisme, le conte philosophique, l'utopie[92]. » L'analyse de la « mise en livre » de ces textes économiques montre ainsi que « les auteurs errent longtemps devant un public sans contour ». En revanche, au fur et à mesure que l'économie s'affirme comme science et s'adresse à un public plus précis, composé en particulier d'acteurs publics (ministres, administrateurs, magistrats), des procédures d'écriture spécifiques ont tendance à se mettre en place : l'économie politique s'autonomise comme champ, avec ses normes et ses institutions propres. Cependant cette autonomisation, sensible notamment à travers la prétention des physiocrates à établir une science générale du gouvernement selon l'ordre de la nature, n'empêche en aucun cas que des échanges se produisent avec les philosophes, à la fois parce que ces derniers continuent de se saisir des objets économiques et parce qu'il existe des circulations conceptuelles et méthodologiques qui traversent les ouvrages des économistes.

Comme le montre bien Catherine Larrère dans l'ouvrage qu'elle a consacré à *L'invention de l'économie politique*, l'autonomisation de l'économie politique opérée par les physiocrates n'est en aucun cas une spécialisation. Il ne s'agit pas de découper un domaine de connaissance déterminé mais de proposer une autre manière d'appréhender la politique, qui prend les contours d'une science constituée et dotées de procédures propres. En revanche,

---

[90] Sur cette histoire, on peut se référer au livre essentiel de J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVII^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1992, et notamment ici au chapitre « Économie politique », p. 63-95. On s'appuiera ici en grande partie sur les analyses qui sont présentées dans ces études.

[91] Sur ce point, cf. également M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, leçons du 1^er^ et du 8 février 1978. Si Foucault place au XVI^e^ siècle le début des transformations de l'art de gouverner et du passage d'un paradigme de la souveraineté à celui du gouvernement des biens et des personnes, il insiste sur la manière dont, au XVIII^e^ siècle, se nouent une série de pratiques, discursives et non-discursives, autour du gouvernement de la population.

[92] J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 12.

mais ce n'est pas la même chose, les économistes comme les philosophes affirment la nécessaire unité du traitement des questions de politique : l'expression « sciences morales et politiques », dont les physiocrates se servent pour désigner la connaissance qu'ils tentent d'établir, montre bien la prétention générale de cette dernière ; inversement, Helvétius, par exemple, note dans *De l'esprit* l'impossibilité de traiter le commerce comme une question séparée[93].

La nouveauté de la physiocratie est donc d'abord d'ordre méthodologique, et sa revendication porte sur les modalités du savoir et non sur le partage des objets. Les physiocrates défendent leurs options au sein de débats qui « mettent aux prises des forces politiques traditionnelles, c'est-à-dire l'administration royale et les parlements, et en font apparaître de nouvelles » : « faire de l'économie, en France, au XVIII^e siècle, est, à l'évidence, une façon de faire de la politique[94] ».

Deux points nous importent ici. Premièrement, les débats économiques constituent un point de rencontre et de confrontation entre, d'une part, des acteurs politiques « traditionnels » et, de l'autre, des théoriciens qui se considèrent comme légitimes à intervenir sur des questions de gouvernement. L'attention portée à « l'opinion publique », sur laquelle nous aurons à revenir, résulte notamment de cette tension nouvelle : les questions économiques deviennent d'intérêt public et mobilisent bien au-delà des cercles institutionnels. Mais par ailleurs si les physiocrates prétendent produire une science générale du politique, leur visée hégémonique et unificatrice est évidemment contestée du point de vue théorique par d'autres économistes, et par des philosophes qui, bien qu'ils ne revendiquent pas pour eux-mêmes le titre d'économistes, s'intéressent aux mêmes objets au titre de leur importance politique et contribuent à leur place dans le débat public. Il s'agit alors pour chacun d'imposer dans ce débat une certaine vision de la vérité, et de la manière d'y parvenir.

L'économie apparaît donc comme un domaine de la philosophie politique à deux égards : en tant que le terme englobe un certain nombre d'objets qui deviennent centraux dans la réflexion des philosophes, mais aussi en tant que, d'une certaine manière, les économistes ne prétendent pas faire autre chose que les philosophes : produire – autrement, sans doute, et avec des outils propres – une connaissance générale de la politique. En témoigne la manière dont les différentes positions dans les débats se distribuent : Mirabeau tenta sans succès de convaincre Rousseau et de l'amener aux thèses physiocratiques[95] ; Diderot prit la défense de

[93] C. Larrère, *L'invention de l'économie politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 6-7.
[94] *Ibid*, p. 7.
[95] Sur cet épisode, *cf.* Y. Citton, « Monsieur Jaques chez l'ami des hommes : visite de Rousseau au cœur de l'économisme », in J. Berchtold et M. Porret (dir.), *Rousseau visiteur, Rousseau visité. Les dernières années (1770-1778)*, Genève, Droz, 1999, p. 53-73.

Galiani dans la controverse sur la liberté du commerce des blés. Les jeux de sociabilité et de positionnements politiques importent ici d'autant plus que les problèmes traités constituent des enjeux de l'action publique et se superposent aux accords et aux désaccords théoriques[96].

On comprend par conséquent que les objets circulent – puisque même si le discours des économistes s'autonomise, il continue d'interpeller et d'être interpellé par d'autres discours : c'est par exemple le cas de l'idée de population, qui s'affirme à partir du XVI^e^ siècle indissociablement comme une catégorie de l'action publique et comme un concept fondamental de la théorie politique. Jean-Claude Perrot a montré comment les débats sur la dépopulation et ses causes irriguent, dans les années 1750-1770, de façon souvent polémique, les écrits tant des philosophes économistes que des philosophes « non économistes » : la population devient un problème constitutif de l'étude du gouvernement, quelle que soit la méthode adoptée pour aborder cette dernière[97]. Mais au rebours de cela, on sait aussi que les économistes, malgré une certaine prétention à la clôture sur lui-même du savoir qu'ils développent, sont tributaires d'appareils conceptuels empruntés à la tradition philosophique. Les travaux de Catherine Larrère permettent ainsi de bien comprendre comment la physiocratie s'articule aux cadres de la théorie du droit naturel, et comment la manière de penser le commerce s'y fait dans la continuité d'une réflexion sur la sociabilité naturelle[98]. Enfin, pour clore ce point et donner un dernier exemple de ces relations d'emprunt et de dépendance, Francine Markovits a quant à elle très clairement mis en évidence dans *L'ordre des échanges* la façon dont la pensée des échanges, tant linguistiques qu'économiques, était tributaire au XVIII^e^ siècle de concepts appartenant aux grands systèmes philosophiques du XVII^e^ siècle – dont la critique est par ailleurs faite à la même époque[99].

Ce qui est appréhendé comme « philosophie politique » entre donc dans un double jeu de positionnement par rapport à l'économie. D'une part, les « économistes » et les « philosophes » désignent des options théoriques et des positions polémiques dans le vaste domaine qui consiste à élaborer une connaissance de la politique ; à travers ces options, c'est

[96] Pour une analyse détaillée de la manière dont les *Dialogues sur le commerce des blés* réorganisent les positions sur une base à la fois mondaine et épistémologique, voir A. Skornicki, *L'économiste, la cour et la patrie*, Parus, CNRS Éditions, 2011, p. 313-25. L'auteur note que le terme de « philosophe » est ici utilisé dans la controverse tant pour désigner Galiani et ses alliés, parmi lesquels Diderot, donc, mais aussi Grimm, Voltaire, ou encore Mme d'Épinay que les physiocrates (« philosophes civils » contre « philosophes ruraux ou rustiques » sous la plume de Galiani), et remarque que cet usage « indique que la revendication d'un tel titre constituait une ressource éminemment valorisable dans l'espace mondain, la société de cour et *in fine* le monde politique » (p. 317). Cet usage nous semble montrer du reste que c'est bien à l'intérieur d'un espace perçu comme commun et dans des positions assez similaires qu'économistes revendiqués et philosophes discutent et s'affrontent.

[97] J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, *op.cit.*, « Les économistes, les philosophes et la population », p. 143-192, et plus spécifiquement p. 162-176.

[98] C. Larrère, *L'invention de l'économie politique*, *op. cit.*, notamment p. 8-12 pour la présentation de la thèse.

[99] F. Markovits, *L'ordre des échanges*, Paris, PUF, 1986.

aussi une certaine conception de l'articulation de la connaissance et de la mise en œuvre de politiques concrètes qui entre en jeu – puisque ceux que l'on appelle les « Économistes » dans les années 1760, c'est-à-dire les physiocrates, conçoivent la science qu'ils élaborent comme une science du gouvernement, la connaissance et l'action politique se trouvant dans une continuité l'une par rapport à l'autre.

D'autre part, donc, les philosophes se saisissent des objets économiques dans la mesure où ceux-ci sont au cœur d'une certaine manière d'appréhender le politique, et se trouvent de fait dans des relations de sociabilité, de reconnaissance, de discussion avec les économistes, d'autant plus qu'entre les positions des uns et des autres, les vocabulaires et les méthodes circulent – certes réagencés et déplacés, mais identifiables. Cette circulation participe à la structuration des débats et des alliances. En somme, s'il y a une progressive autonomisation de l'économie, il n'y a pas pour autant d'imperméabilité du domaine dont la nouvelle science tend à définir le périmètre par rapport à d'autres. La philosophie englobe l'économie si on la prend au sens large, celui d'une la réflexion sur les principes qui régissent l'ordre politique ; elle prend place dans un vis-à-vis avec elle si on considère l'économie comme une discipline nouvelle, et dont la nouveauté consiste précisément à vouloir se différencier pour se constituer comme une position particulière de savoir.

Ce bref survol des rapports de la philosophie et de l'économie nous permet donc de mieux saisir toute une série d'éléments permettant de cerner de manière plus fine ce qui est appréhendé à l'époque comme philosophie politique. Ici, la philosophie se définit avec et en regard de l'économie bien moins comme une discipline – avec ses méthodes, ses formes et ses objets – que comme une réflexion se saisissant de questions qui sont perçues comme celles que pose la pratique du gouvernement, d'une part, et comme un certain type de positionnement dans l'espace de discussion que ces questions ouvrent, c'est-à-dire aussi par rapport aux cercles du pouvoir, de l'autre. Les matières économiques constituent de fait un lieu de la philosophie, où peuvent se distribuer toute la gamme des différentes positions théoriques, mais où se joue également un certain rapport à l'expertise, et à la relation possible – directe ou indirecte – de la pensée et de l'action.

1.3. Vies du penseur politique en écrivain, en savant, en législateur : trois éloges de Montesquieu.

On peut donc approcher la philosophie politique par ses matières : les genres qu'elle investit, les objets dont elle se saisit, les débats qui articulent la pensée politique des années

1750-1770 et ses relations avec l'action politique permettent de mettre en évidence la manière dont la philosophie politique ne se présente pas comme une discipline mais constitue pourtant un domaine identifiable, tant comme type d'activité intellectuelle que comme position polémique. Mais on peut aussi procéder en sens inverse et se demander comment l'activité du philosophe en politique est appréhendée : à travers quels termes, dans quels cadres elle est décrite, et comment, là encore, sa relation avec l'action politique peut être appréhendée.

On l'a mentionné : si un auteur fournit après 1750 une figure exemplaire de philosophe politique, c'est bien Montesquieu. Les *Considérations sur l'esprit des Romains* sont l'exemple même du livre historique dont la lecture est immédiatement politique ; quant à *L'Esprit des lois*, publié en 1748, s'il est bien sûr l'objet de critiques, il est salué comme une œuvre majeure et acquiert dans la décennie qui suit sa parution le statut d'un classique incontournable de la pensée politique.

Montesquieu meurt le 10 février 1755. Le monde des lettres réagit à sa mort par de nombreux écrits, publics et privés. Parmi ces écrits, nous aimerions nous intéresser tout particulièrement à trois éloges qui retracent sa vie et son œuvre : le *Mémoire pour servir à l'histoire de M. de Montesquieu* de Jean-Baptiste Secondat, son fils ; l'*Éloge de M. le Président de Montesquieu* que D'Alembert place en tête du cinquième volume de l'*Encyclopédie* ; enfin l'*Éloge de M. de Montesquieu* que Maupertuis lut en juin 1755 à l'Académie royale des sciences de Berlin, dont faisait partie Montesquieu. L'intérêt de ces trois éloges est qu'ils sont bâtis sur la même structure : le mémoire de Jean-Baptiste Secondat sert en effet de modèle aux deux autres. La différence de leur détail est en revanche instructive sur la manière dont est mise en scène la figure du penseur politique qui est construite à partir de Montesquieu. Or chacun de ces éloges met l'accent sur des traits qui, selon les cas, sont communs ou fort différents. Laetitia Perret a par exemple bien montré la manière dont D'Alembert politise le portait pour faire de l'*Éloge de Montesquieu* un instrument de défense des Lumières[100]. Mais au-delà de la fabrication d'une image de Montesquieu en philosophe de la liberté, ces trois éloges nous permettent de nous interroger plus généralement sur la représentation d'une activité philosophique qui prend pour objet la politique : le prisme de la « vie » de philosophe peut apparaître comme un révélateur tout à la fois de *ce que fait* le penseur politique et de *ce qui fait* le penseur politique.

Dans le travail qu'elle a consacré aux « histoires de philosophes » entre 1650 et 1776[101], Dinah Ribard souligne ainsi que si les vies de philosophes font droit à des lieux communs, des

[100] L. Perret, « Éloges de Montesquieu par Jean-Baptiste de Secondat et D'Alembert », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 42, 2007, p. 95-105.
[101] D. Ribard, *Raconter, vivre, penser. Histoires de philosophes, 1650-1776*, Paris, Vrin-Ehess, 2003

sortes de « moments cruciaux » qui comprennent la découverte de la philosophie, la balance du voyage et de la retraite et la thématique de la mission (autant d'éléments que l'on retrouve effectivement dans les éloges de Montesquieu), la rédaction d'une vie est aussi l'occasion pour l'auteur de faire droit à sa propre conception de la philosophie. Dinah Ribard met ainsi en évidence le fait que la vie d'Helvétius par Saint-Lambert, qui paraît en 1772 comme préface à l'édition du dernier ouvrage inachevé du philosophe, le poème *Le Bonheur*, valorise une tradition philosophique où le philosophe est d'abord considéré comme un écrivain, et gomme l'aspect politique de sa théorie au profit d'une présentation « en auteur », que Saint-Lambert cherche à défendre[102] : « La Vie de philosophe laisse ainsi voir une nouvelle fois son mode de fonctionnement, qui consiste à découper dans l'histoire de la philosophie un territoire susceptible d'accueillir et de rendre légitimes des manières de faire de la philosophie représentées par le personnage dont elles parlent[103]. » La vie, parce qu'elle permet d'exhiber les correspondances qui existent entre la personne et l'œuvre, ou plus exactement entre la vie et la théorie, apparaît ainsi comme un prisme susceptible de faire d'approcher l'unité de la pratique et de la théorie qui se donne précisément dans le geste de production d'une œuvre par un auteur. Dans le cas de Montesquieu, il s'agit de voir ce qui, dans la vie comme dans l'œuvre, puisqu'elles sont le miroir l'une de l'autre nous renseignent sur la façon dont le statut du penseur politique est appréhendé en 1755 par le biographe, qui aussi un lecteur, et, dans deux des cas qui nous intéressent, un auteur.

Les trois éloges suivent dans les grandes lignes le même canevas. Une généalogie situe Montesquieu dans la lignée qui est la sienne. Après quoi c'est sa jeunesse qui est louée : auteur précoce, à vingt ans, d'une compilation de droit civil et d'un ouvrage montrant que les païens ne sont pas voués à la damnation éternelle (chez Secondat et Maupertuis), Montesquieu est reçu au parlement de Bordeaux. Les trois éloges s'arrêtent sur la négociation couronnée de succès qu'il mène à Paris en vue de la suppression d'un impôt sur le vin nouvellement décrété. Il est reçu à l'Académie de Bordeaux. En 1726 il vend sa charge pour se consacrer aux lettres. L'affaire de son entrée à l'Académie française est évoquée, puis ses voyages en Europe et sa retraite à la Brède. Le biographe s'arrête sur la publication des *Considérations sur les Romains* et de *L'Esprit des lois*. Puis la biographie se conclut sur la

[102] L'analyse serrée que livre D. Ribard de cette question tourne autour de la manière dont Saint-Lambert investit la double qualité du philosophe, qui est à la fois celle de « voir en grand » et « d'observer dans les détails ». Elle montre ainsi comment la dimension politique de la généralisation de l'idée, centrale dans *De l'esprit*, que seule l'éducation fait le génie, et non la nature, est estompée, et comment la notion de grandeur, appliquée à Helvétius lui-même, est reprise au sein d'un classement des auteurs pour justifier une certaine forme d'écriture philosophique.
[103] *Ibid*., p. 246.

mort, digne d'un philosophe, de Montesquieu (chez Maupertuis et D'Alembert), et évoque ses vertus personnelles, et en particulier sa conduite en société.

Ce schéma général est, dans chaque éloge, légèrement altéré dans son ordre. Mais surtout, chaque biographe choisit de mettre en valeur certains éléments plutôt que d'autres, aussi bien dans la vie que dans l'œuvre, et fait dès lors porter l'accent sur des dimensions différentes de l'activité de Montesquieu, ou sur les résonnances qu'elle a pu recevoir. S'il ne peut bien entendu être question de relever ici la totalité des paramètres qui permettent de saisir ces différences, nous aimerions cependant en mentionner un certain nombre – parce qu'ils nous paraissent significatifs et qu'ils composent à leur manière la géométrie variable de la figure du philosophe en politique en 1755.

1.3.1. L'écrivain et ses vertus : le *Mémoire pour servir à l'histoire de M. de Montesquieu* de Jean-Baptiste de Secondat

Le mémoire de Jean-Baptiste de Secondat[104] est le plus court des trois éloges, et sans doute le plus formel, le plus canonique : le fils de Montesquieu produit de son père une vie sans aspérités excessives. Montesquieu naît dans une lignée remarquable dont il est le digne représentant. Ses premiers ouvrages témoignent d'une intelligence précoce ; ses talents de négociateur, inspirant « les idées de justice, de modération, de compassion pour les peuples[105] » à son auditoire dans l'affaire de l'impôt sur le vin sont salués. Mais c'est comme penseur et orateur que son véritable talent est révélé : d'abord dans un discours pour l'ouverture du parlement de Bordeaux en 1725, puis comme académicien : Secondat, lui-même membre de l'Académie de Bordeaux et versé dans les sciences naturelles, souligne le rôle qui y est joué par Montesquieu dans la valorisation des sciences, notamment par la création de trois prix d'anatomie : ces prix permettent d'excéder l'activité purement littéraire et musicale à laquelle l'académie nouvellement créée risquait de se cantonner. Les démêlés autour de l'élection à l'Académie française sont très rapidement évoqués : Montesquieu prend une position honorable en ne désavouant pas les *Lettres persanes*, qu'il n'avait pas publiées sous son nom ; le cardinal de Fleury lit le volume dont on ne lui avait communiqué qu'un extrait, et l'affaire se règle.

---

[104] On trouve une précieuse édition récente de ce mémoire, d'après le manuscrit conservé à la bibliothèque municipale de Bordeaux dans *Montesquieu. Mémoire de la critique*, textes réunis et présentés par C. Volpilhac-Auger, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 249-258. On se référera à l'introduction du même ouvrage pour un aperçu général des éloges qui suivent la mort du philosophe et un commentaire des termes de la critique.

[105] J.-B. de Secondat, *Mémoire pour servir à l'histoire de M. de Montesquieu*, in *Montesquieu. Mémoire de la critique*, *op.cit.*, p. 250.

Les voyages de Montesquieu à partir de 1728 sont décrits comme le moyen de s'instruire (et Montesquieu est, sur ce point, comparé à Usbek, dans un jeu de renvois entre l'auteur et son personnage), mais Secondat passe assez vite sur le type d'instruction dont il est question. Le voyage en Angleterre qui clôt son tour de l'Europe est néanmoins l'occasion d'une caractérisation un peu plus précise du rapport entre réflexion et action. Ce par quoi l'Angleterre est remarquable, défend Secondat, est qu'on y trouve des gens « qui ne craignent pas d'être à eux-mêmes et qui se préparent aux grandes choses par de grandes études et de grandes méditations[106] ». Montesquieu y côtoie ceux qui, depuis, ont joué « de grands rôles » en même temps qu'il commence les lectures pour les *Considérations sur les Romains*. Quant à *L'Esprit des lois*, c'est le succès de l'ouvrage qui est souligné. Là encore, l'éloge se déploie sur deux plans : d'un côté le livre est comparé, par son étendue et sa profondeur, au « recueil entier des lois romaines » ; de l'autre, il est assimilé à une encyclopédie du monde moral, et le parallèle est fait avec les sciences naturelles :

> On a dit avec assez de justesse que l'Esprit des lois est le tableau du monde moral. Les lois de tous les temps, de toutes les nations y passent en revue ; l'esprit qui les a dictées, l'effet qu'elles ont produit y sont développés ; ainsi les Académies de Paris, de Londres, de Pétersbourg, de Berlin rassemblent tous les faits physiques dont la réunion, sous un autre point de vue, servira peut-être un jour à deviner le vrai système de la nature[107].

Sont donc juxtaposées, sans que leur lien soit véritablement explicité, une activité qui semble comparable à celle du législateur – *L'Esprit des lois* est similaire au recueil des lois romaines – et une activité qui s'apparente à celle du naturaliste, et qui consiste à décrire et à classer les régimes comme on le fait avec les individus du monde physique[108].

Vantant enfin les qualités morales de Montesquieu, et au premier chef ses qualités en société – notamment son « fond de gaité inépuisable » –, Secondat revient sur le style de *L'Esprit des lois* :

> De là est née cette variété dans *L'Esprit des lois*. L'attention du lecteur, qui succomberait sous tant de méditations, est ranimée par les idées riantes qui sont semées à chaque pas. Ainsi, dans la divine *Iliade*, Homère interrompt quelquefois la violence des combats, le trouble et le désordre de l'action pour présenter à son lecteur des scènes plus tranquilles et plus riantes. Il rompt la monotonie de son poème par mille choses agréables dont la diversité instruit et plaît également.

---

[106] *Ibid.* p. 253.
[107] *Ibid.*, p. 255.
[108] Une telle comparaison de l'enquête sur le monde physique et de l'enquête sur le monde moral n'est pas rare : la note X du *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1754) s'achève sur le souhait qu'on puisse accomplir pour les questions morales et politiques le même travail qui a été fait sur le monde de la nature : « Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Duclos, un Diderot, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme il savent faire, la Turquie, l'Égypte, la Barbarie […] ; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'Histoire naturelle Morale et Politique de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-même sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre […]. » J.-J. Rousseau, *OC* III, p. 213-214.

Et il ajoute :

> Les ouvrages de M. de Montesquieu feront la gloire du siècle où nous vivons, comme les ouvrages immortels de Corneille, de Racine et de Molière font la gloire du siècle passé[109].

La description inscrit par conséquent le travail de Montesquieu du côté des littérateurs. Montesquieu est égal aux plus grands auteurs du passé, et c'est comme auteur qu'il passe à la postérité. Le mémoire de Secondat n'évoque pas de possibles conséquences politiques du travail théorique accompli. Dans le même ordre d'idées, Laetitia Perret fait également remarquer que Secondat, citant l'éloge paru dans la *Gazette de Londres*, coupe la partie qui fait directement référence à une critique politique des institutions françaises – que maintiendra au contraire d'Alembert, nous y reviendrons.

Le portrait dressé par Jean-Baptiste de Secondat de son illustre père est lisse : aristocrate éclairé et génie littéraire, Montesquieu excelle autant par ses qualités scientifiques que par ses qualités morales et sociales ; les traits de polémique sont soigneusement estompés. Pour la question qui nous intéresse le plus, celle de la qualification de son activité de penseur politique, on voit que Secondat, qui ne s'arrête que peu sur les œuvres (« Je laisse aux génies les plus profonds, aux esprits les plus fins et les plus délicats, le soin de caractériser les différents ouvrages de M. de Montesquieu[110] »), juxtapose à propos de *L'Esprit des lois*, sans vraiment les articuler, deux figures, celle du législateur et celle du littérateur. Cette juxtaposition est doublement instructive : par son existence d'une part – parce que ces deux dimensions existent dans l'imagerie mobilisée par le biographe et qu'elles font partie du vocabulaire disponible pour louer ce type d'activité – ; par son déséquilibre de l'autre : parce que c'est en réalité l'image de l'écrivain qui est ici la plus prégnante, et qu'il est dit que celui-ci est remarquable tout à la fois par son savoir et par son style.

1.3.2. Le philosophe en citoyen et en savant : l'*Éloge de M. le Président de Montesquieu* de D'Alembert

L'éloge de D'Alembert s'inspire du mémoire de J.-B. de Secondat, y compris dans ses formules, mais produit une image bien différente de Montesquieu[111]. D'Alembert reprend en effet au mémoire de Secondat toute une série de motifs biographiques et de descriptions, mais

[109] J.-B. de Secondat, *Mémoire pour servir à l'histoire de M. de Montesquieu*, *op.cit.*, p. 256.
[110] *Ibid.*, p. 255.
[111] J. Le Rond d'Alembert, *Éloge de M. le président de Montesquieu*, in *Encyclopédie*, t. V, p. III-XVIII. Ce texte a été reproduit à la tête de nombreuses éditions des œuvres de Montesquieu, et il fait l'objet dans les années 1770 de légères modifications. C'est au texte paru dans l'*Encyclopédie* qu'on se référera ici, dans la mesure où c'est le caractère contemporain des trois éloges qui nous intéresse.

la manière dont il les développe ou au contraire les minimise change l'équilibre général du portrait. L'opération lui donne une portée polémique. Comme le montre bien Laetitia Perret dans l'article que nous avons déjà cité, et à la suite des travaux de C. Volpilhac-Auger, D'Alembert, tout en reprenant le même schéma biographique, construit dans le corps même du texte l'image d'un Montesquieu en philosophe des Lumières : ce portrait, reproduit dans de nombreuses éditions des œuvres de Montesquieu, a du reste informé la réception de ces œuvres elles-mêmes. Mais ce changement d'équilibre redéfinit aussi les contours de l'image d'un philosophe s'occupant de politique : si les termes utilisés ne sont pas radicalement autres, leur liaison, leur développement et l'ajout d'un certain nombre de considérations donne un tour différent au portrait. Nous aimerions donc à présent nous attacher plus directement à la représentation qui se constitue dans cet éloge. Puisque D'Alembert entend mettre Montesquieu, qu'il avait déjà défendu dans le *Discours préliminaire* contre les attaques des jansénistes, dans le camp des encyclopédistes, les éléments qu'il met en valeur – les « quelques lignes » tracées « au pied de sa statue » – nous renseignent sur une certaine conception de l'activité philosophique qu'il convient de reconstituer.

En réalité, les différences sont perceptibles dès le début de l'éloge. Si la généalogie est conservée, c'est paradoxalement pour en contester la nécessité (« Ces détails paraîtront peut-être déplacés à la tête de l'éloge d'un philosophe dont le nom a si peu besoin d'ancêtres[112] ») et insister au contraire sur les mérites personnels de Montesquieu et de ses pères. La jeunesse de Montesquieu est quant à elle orientée d'emblée vers la philosophie :

> Dès l'âge de vingt ans, le jeune Montesquieu préparait déjà les matériaux de *L'Esprit des lois*, par un extrait raisonné des immenses volumes qui composent le corps du droit civil ; ainsi autrefois Newton avait jeté dès sa première jeunesse les fondements des ouvrages qui l'ont rendu immortel. Cependant, l'étude de la jurisprudence, quoique moins aride pour M. de Montesquieu que pour la plupart de ceux qui s'y livrent, parce qu'il la cultivait en philosophe, ne suffisait pas à l'étendue et l'activité de son génie ; il approfondissait dans le même temps des matières encore plus importantes et plus délicates, et les discutait dans le silence avec la sagesse, la décence et l'équité qu'il a depuis montrées dans ses ouvrages[113].

On peut retenir quatre éléments ici : la biographie de Montesquieu est tout entière tournée vers ce qui sera le couronnement de sa vie, *L'Esprit des lois* ; c'est en philosophe qu'il aborde le droit dès sa formation ; cette activité philosophique est notamment caractérisée par la nécessité du silence et de la retraite[114] ; enfin, le philosophe est distingué par son esprit universel. La comparaison avec Newton est instructive : elle permet certes d'affirmer le génie de Montesquieu mais, plus encore, de faire valoir sa position singulière de fondateur dans

[112] *Ibid.*, p. III.
[113] *Ibid.*
[114] D'Alembert ne mentionne pas, contrairement à Secondat et à Maupertuis, l'existence de l'ouvrage non publié contestant la damnation des païens, mais on peut penser que c'est à lui qu'il est fait référence ici.

l'ordre du savoir qu'il explore. Tout pointe en tout cas, dans ce portrait de jeunesse, vers la statue du penseur politique, qui ne restreint pas son étude du droit à ce que devrait être l'apprentissage d'un futur magistrat, mais qui en fait l'objet de sa pensée. Premier visage du jeune Montesquieu : celui d'un philosophe à l'orée de sa réflexion, montrant par ailleurs toutes les qualités morales nécessaires pour correspondre au sage en devenir qu'il est aussi.

Second aspect de cette partie de la biographie où il n'est pas encore question de ses œuvres : Montesquieu œuvre pour la justice. L'épisode de l'impôt sur le vin est repris, mais avec une très grande insistance sur le fait que Montesquieu défend le peuple : « Placé entre le trône et le peuple, il remplit en sujet respectueux et en magistrat plein de courage l'emploi si noble et si peu envié, de faire parvenir au souverain le cri des malheureux[115] ». Un peu après, D'Alembert va plus loin, puisque Montesquieu devient « la voix des peuples » elle-même (« à peine la voix des peuples eut-elle cessé de se faire entendre, que l'impôt supprimé fut remplacé par un autre ») ; il est en tout cas, plus encore qu'un magistrat, « un citoyen » qui fait son devoir. D'emblée, donc, sont mis en place deux aspects fondamentaux de la figure qu'il s'agit de constituer : le penseur politique est en même temps un homme d'action, capable de s'opposer à un ordre injuste.

Le commentaire des *Lettres persanes* insiste à son tour sur la dimension philosophique de l'œuvre, qui excède de loin l'ouvrage d'agrément, et dont la dimension est à la fois morale et politique. On y trouve déjà pour D'Alembert « le germe de ces idées lumineuses développées depuis par l'auteur dans son grand ouvrage[116] ». Les difficultés de l'entrée à l'Académie française sont pour leur part peintes sous les traits d'une cabale religieuse mettant en danger l'intégrité même de la personne de l'écrivain, sorte de Socrate persécuté – cette analogie avec Socrate sera du reste reprise plus loin. Mais c'est surtout la manière dont la renonciation de Montesquieu à sa charge pour se consacrer aux lettres est présentée qui doit attirer notre attention :

> Quelque importante que fût la place qu'il occupait, avec quelques lumières et quelque intégrité qu'il en eût rempli les devoirs, il sentait qu'il y avait des objets plus dignes d'occuper ses talents ; qu'un citoyen est redevable à sa nation et à l'humanité de tout le bien qu'il peut leur faire ; et qu'il serait plus utile à l'une et à l'autre, en les éclairant par ses écrits, qu'il ne pouvait l'être en discutant quelques contestations particulières dans l'obscurité[117].

Secondat présentait la vente par Montesquieu de sa charge comme une manière de jouir plus pleinement de sa liberté et de se consacrer à loisir à l'étude. Il convoquait bien l'idée d'un Montesquieu délivré de ses obligations et par là-même d'une plus grande utilité pour la

[115] *Ibid.*
[116] *Ibid.*, p. IV
[117] *Ibid*., p. V.

nation, mais sans insister sur la nature de cette utilité. D'Alembert, au contraire, opère une double modification. Il insiste sur la disproportion, pour celui qui veut agir en citoyen, entre l'utilité du magistrat et celle du philosophe – sans pour autant mettre les deux figures sur des plans différents. Dans les deux cas, l'utilité est effectivement d'ordre citoyen, mais tandis que le magistrat s'occupe d'affaires particulières, le philosophe a les moyens de faire le bien de l'humanité. Par ailleurs, D'Alembert déplace cet épisode, qui a eu lieu en 1726, pour en produire le récit juste après celui de l'élection à l'Académie française de 1728, et juste avant la séquence des voyages : cela lui permet, par rebond, de donner aux voyages eux-mêmes une tonalité résolument politique : « pour se rendre utile par ses ouvrages aux différentes nations, il était nécessaire qu'il les connût ; ce fut dans cette vue qu'il entreprit de voyager[118] ».

À quoi bon des voyages, en effet ? D'Alembert souligne, là encore, leur importance dans l'économie biographique qui aboutit à *L'Esprit des lois* :

> Son but était d'examiner partout le physique et le moral, d'étudier les lois et la constitution de chaque pays, de visiter les savants, les écrivains, les artistes célèbres, de chercher surtout ces hommes rares et singuliers dont le commerce supplée quelquefois à plusieurs années d'observations et de séjour[119].

Le tour européen de Montesquieu est une éducation : après la formation théorique vient la formation par l'expérience. Sans entrer dans le détail des voyages, qui appelleraient sans doute un commentaire plus détaillé, nous pouvons malgré tout remarquer que cet enseignement par l'expérience est considéré à plusieurs niveaux. Le premier tient à l'observation des nations, de leurs qualités et de leurs systèmes de gouvernement – c'est le cas par exemple de la Hongrie, ou des Provinces-Unies, dont D'Alembert loue, au passage, la liberté. Le second tient à l'expérience des hommes, et plus précisément des hommes politiques : Montesquieu, souligne d'Alembert, côtoie lors de ses voyages des hommes célèbres, qui l'instruisent de leur exemple – c'est par exemple le cas du comte de Bonneval fréquenté à Venise : D'Alembert note que Montesquieu fera usage de ces récits entendus qui demeurent un élément de réflexion bien après ses voyages. Le biographe relève également les rencontres manquées, cette fois tant du côté des savants (en Angleterre, Locke et Newton sont déjà morts) que du côté des souverains (en Allemagne, « Frédéric ne régnait pas encore »).

Le troisième type d'enseignement apparaît comme une déclinaison du premier, mais il en est légèrement distinct : c'est l'enseignement que Montesquieu tire de la conversation de ses interlocuteurs. C'est le cas par exemple du prince Eugène, qui non seulement mène une vie digne d'intérêt, celle d'un prince amis des arts, mais offre au philosophe des analyses qui retiennent son attention – au sujet ici des ravages de la querelle autour du jansénisme. C'est

[118] *Ibid.*, p. V-VI.
[119] *Ibid.*, p. VI.

également le cas de Law, dont la vie témoigne certes d'une déchéance méritée, mais qui offre aussi des considérations dignes de réflexion sur les rapports entre liberté et corruption. Ces exemples se trouvent également chez Secondat, mais le traitement en est différent : là où ils faisaient figure d'anecdotes plus ou moins édifiantes, ils prennent dans le récit de D'Alembert un sens plus fort, dans la mesure où ils font partie de cette grande entreprise de connaissance du monde qui permettra à Montesquieu « d'instruire les hommes »[120]. Par ailleurs, D'Alembert met également en évidence le fait que Montesquieu est un lui-même interlocuteur pour ces politiques, qu'il entretient une conversation tant avec le Prince Eugène qu'avec Law, ou encore avec ces Anglais « exercés à méditer, et à se préparer aux grandes choses par des études profondes » – D'Alembert reprend quasiment textuellement l'expression de Secondat, mais pour ajouter : « il s'instruisit *avec eux* de la nature du gouvernement, et parvint à le bien connaître[121] ».

Reprenons : de cette deuxième époque de formation émerge l'image d'un philosophe qui s'instruit par les choses mêmes ; mais, plus encore, celle d'un philosophe qui s'instruit au contact de ceux qui exercent le pouvoir, dans la relation et les échanges qu'il entretient avec eux. On voit ici se dessiner une articulation entre théorie et pratique : non seulement Montesquieu s'appuie sur les choses mêmes pour penser, mais l'une des sources de sa connaissance est la conversation des politiques, et notamment des politiques qui goûtent la philosophie, comme c'est le cas de la reine d'Angleterre et de son entourage. Il a donc avec les hommes d'État des rapports qui le constituent sinon en égal du moins en interlocuteur : il est non seulement possible de les instruire, il est possible de tenir une conversation sur les questions de politique avec eux, c'est-à-dire de réaliser les conditions d'un échange effectif. Si son activité reste dans le domaine de la connaissance, c'est une connaissance qui est directement nourrie par l'action, et qui prend forme à son contact.

---

[120] D'Alembert renforce cet aspect en interprétant lui-même le sens profond des paroles des hommes célèbres rencontrés par Montesquieu : le meilleur exemple en est le traitement de l'anecdote de Law. D'Alembert reprend à Secondat tout à la fois la description de Law, vivant de chimères et d'un diamant qu'il engage pour jouer à des jeux de hasard, et la réponse qu'il fait à Montesquieu lui demandant pourquoi l'argent n'avait pu vaincre la résistance du parlement de Paris pendant l'épisode du Système de Law : « "ce ne sont pas, répondit Law, des génies aussi ardents et aussi dangereux que mes compatriotes, mais ils sont beaucoup plus incorruptibles" ». Mais là où Secondat s'arrêtait sur cette remarque plutôt flatteuse pour les parlementaires français, D'Alembert commente et déplace la réplique de l'anecdote particulière à l'analyse politique générale : « Nous ajouterons sans aucun préjugé de vanité nationale, qu'un corps libre pour quelques instants, doit mieux résister à la corruption que celui qui l'est toujours ; le premier, en vendant sa liberté, la perd ; le second ne fait, pour ainsi dire, que la prêter, et l'exerce même en l'engageant ; ainsi les circonstances et la nature du gouvernement font les vices et les vertus des nations. » (*Ibid.*, p. VI) On peut penser que l'anecdote est l'occasion pour D'Alembert d'un développement de ses propres idées. Mais on peut aussi penser que la démarche est un peu plus complexe : D'Alembert, en proposant cette interprétation théorique des propos de Law, fait en réalité un geste similaire à celui qui a dû être celui de Montesquieu s'instruisant par les voyages et par la compagnie des hommes dont il cherche à dresser le portrait, en déduisant la cause générale d'une observation de fait.

[121] *Ibid.*, p. VI-VII. Nous soulignons.

La retraite qui suit la période des voyages est l'occasion de l'achèvement des *Considérations sur les Romains*. D'Alembert exploite l'image de la retraite studieuse du sage, avant de se livrer à l'analyse de l'ouvrage. Comme pour les *Lettres persanes*, le biographe insiste sur la dimension philosophique du travail historique accompli : « Les causes de la grandeur romaine se trouvent donc dans l'histoire, et c'est au philosophe à les y découvrir[122]. » Les conjonctures risquées par Montesquieu sur la base des matériaux historiques disponibles sont de l'ordre d'une science morale et politique : il s'agit bien de trouver des causes morales – correspondant à des mécanismes invariables – aux effets singuliers que telle ou telle circonstance a pu produire. La fécondité de l'ouvrage du philosophe qui s'intéresse à ces matières ne tient donc pas tant au fait d'exhumer des faits nouveaux que de leur donner un sens – un sens qui permette à ses contemporains de s'instruire sur les questions politiques. Et D'Alembert de conclure : « en laissant beaucoup voir, il laisse encore plus à penser, et il aurait pu intituler son livre, histoire romaine à l'usage des hommes d'État et des philosophes[123] ». Nous aurons l'occasion d'y revenir, l'idée de « laisser à penser » se trouve chez Montesquieu lui-même – dans *L'Esprit des lois* –, et constitue de fait un des lieux communs de sa réception ; l'expression indique une méthode qui tient à la fois de la tradition empiriste héritée de Bacon et de la tradition des moralistes telle qu'elle s'est présentée depuis Montaigne[124]. On remarquera qu'ici, le lectorat identifié par D'Alembert est double : les sphères qui le composent sont à la fois distinguées et articulées. Philosophes et politiques profitent en effet des mêmes ouvrages ; si les activités qui sont les leurs, peut-on supposer, sont différentes, elles n'en nécessitent pas moins la connaissance des ressorts de l'action humaine, parce qu'elles visent dans les deux cas l'établissement du bien public.

Comment cette distinction évolue-t-elle avec *L'Esprit des lois* ? On retrouve chez D'Alembert le balancement entre le législateur et le savant, comme chez Secondat, mais la distinction est travaillée avec une bien plus grande ampleur ; et si la tension entre les deux pôles n'est pas résolue, c'est parce qu'elle est en réalité pleinement exploitée. On l'a dit, *L'Esprit des lois* apparaît dans l'éloge de D'Alembert non seulement comme le maître-

[122] *Ibid.*, p. VII.
[123] *Ibid.*
[124] C'est la fin du livre XI de *L'Esprit des lois* : « Mais il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet qu'on ne laisse rien à faire au lecteur. Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser ». Bertrand Binoche commente cette formule en en relevant le caractère banal pour l'époque, et en montrant qu'elle renvoie « à deux héritages parfaitement distincts que *L'Esprit des lois* va conjuguer ensemble ». Le premier est l'héritage expérimental de Bacon, qui conteste le système fermé et défend l'usage de l'aphorisme comme plus propre à stimuler de nouvelles recherches, que Montesquieu transpose des sciences de la nature à la connaissance des affaires humaines. Le second est celui des moralistes français qui remonte pour B. Binoche à l'écriture « à sauts et à gambades » de Montaigne, et qui est aussi un principe d'implication du lecteur. B. Binoche, *Introduction à* L'Esprit des lois *de Montesquieu*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015 [1998], p. 23-31.

ouvrage de Montesquieu, mais comme la fin vers laquelle a tendu toute son activité, depuis sa jeunesse. Il occupe par ailleurs dans l'éloge une place redoublée, puisqu'en marge de celui-ci est insérée une « Analyse générale de *L'Esprit des lois* » dont la fonction redouble la première « vie » : D'Alembert répond à ceux qui trouveraient l'analyse trop longue qu' « on doit se souvenir d'ailleurs que l'histoire des écrivains célèbres n'est que celle de leurs pensées et de leurs travaux, et que cette partie de leur éloge en est la plus essentielle et la plus utile, surtout à la tête d'un ouvrage tel que l'*Encyclopédie*[125] ». La vie et l'œuvre fonctionnent en miroir, ou, pour le dire plus exactement, la vie n'a de sens que parce qu'elle produit l'œuvre, qu'elle en est, tant par les qualités intellectuelles et morales dont elle témoigne que par les événements qui la constituent, la condition de possibilité. Si l'énoncé selon lequel l'histoire biographique d'un auteur n'est que celle de ses travaux est un lieu commun, il est remarquable ici de voir que D'Alembert va plus loin : toute l'œuvre de Montesquieu se ramasse pour finir dans cet unique ouvrage, « toute sa vie en avait été la méditation continuelle[126] ». Du reste, la partie du corps de l'éloge consacré à *L'Esprit des lois*, est aussi l'occasion pour D'Alembert de mettre en scène la manière dont les critiques, et notamment les critiques des jésuites des *Mémoires de Trévoux* et des jansénistes des *Nouvelles ecclésiastiques*, qui portent sur l'irréligion des thèses défendues, se sont abattues sur l'ouvrage. Il fait ainsi de Montesquieu une figure du parti philosophique, persécuté par les ennemis de la philosophie sous le prétexte fallacieux de la religion, au même titre que les encyclopédistes. La visée polémique du texte est claire[127].

Mais cet enjeu politique n'est pas le tout du passage consacré à *L'Esprit des lois* : et c'est la manière dont D'Alembert qualifie le travail de Montesquieu non dans sa qualité mais dans sa nature, qui nous intéresse davantage encore. L'entreprise est d'autant moins évidente que la réception de *L'Esprit des lois* n'a été ni aussi unanime que la présente Secondat, ni aussi difficile que la décrit D'Alembert ; mais qu'en revanche, au-delà même des querelles de fond, la difficulté à embrasser la méthode de Montesquieu, à cerner la manière dont il fallait lire l'ouvrage, a été réelle, et que cette incertitude sur la façon dont il fallait aborder *L'Esprit des lois* a perduré bien au-delà de sa réception immédiate[128]. Bertrand Binoche fait ainsi très justement remarquer que si les premiers lecteurs de l'œuvre abondent dans l'idée qu'elle « laisse à penser », en reprenant en cela la piste de lecture laissée par Montesquieu lui-même,

[125] J. Le Rond d'Alembert, *Éloge de M. le président de Montesquieu*, *op. cit.*, p. VIII.
[126] *Ibid*., p. VIII.
[127] Ici encore on peut se référer à l'analyse de L. Perret – *cf.* « Éloges de Montesquieu par Jean-Baptiste de Secondat et D'Alembert », art. cit..
[128] Sur la réception de l'ouvrage et le problème de son ordre pour les contemporains, *cf*. B. Binoche, *Introduction à l'Esprit des lois de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 16-19.

ces derniers se gardent bien de dire à quoi, alimentant tantôt l'aveu d'une impuissance à comprendre l'organisation du détail, tantôt les critiques sur le manque d'ordre de l'ouvrage, tantôt encore l'hypothèse d'un double niveau de lecture – dont on va voir que D'Alembert se fait en partie le relais. Ce dernier, à partir du moment où il cherche à rendre compte de ce que fait Montesquieu dans *L'Esprit des lois* affronte donc non seulement un problème réel pour le lecteur, mais un débat qui a effectivement agité la réception de l'œuvre.

Qu'a donc fait Montesquieu avec *L'Esprit des lois* ? Là encore, D'Alembert reprend des termes convenus et déjà présents dans l'éloge de Secondat, à ceci près que les deux dimensions du législateur et du savant sont développées : or dans la mesure où il les développe, c'est leur connexion qui semble s'établir davantage, et se nouer autour de la notion d'utilité. La première comparaison qu'opère D'Alembert fait de Montesquieu rien moins qu'un nouveau Lycurgue :

> D'abord il s'était fait étranger dans son propre pays, afin de mieux le connaître ; il avait ensuite parcouru toute l'Europe, et profondément étudié les différents peuples qui l'habitent. L'île fameuse qui se glorifie tant de ses lois, et qui en profite si mal, avait été pour lui dans ce long voyage, ce que l'île de Crète fut autrefois pour Lycurgue, une école où il avait su s'instruire sans tout approuver ; enfin il avait, si on peut parler ainsi, interrogé et jugé les nations et les hommes célèbres qui n'existent plus aujourd'hui que dans les annales du monde. Ce fut ainsi qu'il s'éleva par degrés au plus beau titre qu'un sage puisse mériter, celui de législateur des nations[129].

D'Alembert reprend donc une image qui fait de *L'Esprit des lois* un recueil de lois, non seulement au sens descriptif – l'inventaire des lois existantes – mais au sens normatif : Montesquieu, comme Lycurgue, donne des lois. L'immense savoir historique de Montesquieu comme ses voyages lui permettent de se faire législateur – parce que c'est un sage, et un sage dont le savoir et la sagesse se sont formés au contact du monde.

Remarquons tout de même que l'expression « législateur des nations » déplace d'emblée la portée présumée du texte. Lycurgue n'était législateur que de Sparte. La portée du travail de Montesquieu excède celle du travail du législateur antique ; et son extension aux « nations » en change aussi la nature. Que peut bien signifier être législateur des nations ? On peut supposer derrière la formule de D'Alembert une tentative d'allier deux aspects différents de cette sagesse politique qui est attribuée à Montesquieu. D'une part, la figure du législateur fait partie de l'arsenal laudatif pour qualifier le grand penseur politique – c'est ce qui souligne qu'il n'est pas seulement un doux rêveur, mais que son œuvre a la solidité et l'utilité des grands ouvrages[130] – ; de l'autre, D'Alembert insiste depuis le début de l'éloge sur le fait que le philosophe est celui qui parle pour tous les temps et tous les lieux – celui qui, contrairement

[129] J. Le Rond d'Alembert, *Éloge de M. le président de Montesquieu*, *op. cit.*, p. VIII.
[130] D'Alembert comme Maupertuis mentionnent pour le renvoyer à son inanité le mot de Madame du Deffand sur le fait que *L'Esprit des lois* n'est que de « l'esprit sur les lois ».

au magistrat qui fait le bien des particuliers, fait le bien de l'humanité. On peut donc penser que l'idée de « législateur des nations », qui vient remplacer la comparaison avec le droit romain qu'on trouvait chez Secondat, permet, au-delà son caractère superlatif, de penser en même temps un type de travail et un type d'adresse.

L'Esprit des lois s'oppose donc à des productions dont l'utilité n'est pas réelle :

> La plupart des autres écrivains en ce genre sont presque toujours, ou de simples moralistes, ou de simples jurisconsultes, ou même quelquefois de simples théologiens. Pour lui, l'homme de tous les pays et de toutes les nations, il s'occupe moins de ce que le devoir exige de nous, que des moyens par lesquels on peut nous obliger de le remplir[131].

D'Alembert décline donc deux modes de prescription : celui de ceux qui s'intéressent à ce que l'homme doit être en société sans penser aux moyens de la mise en œuvre de ce devoir-être, et celui de ceux qui s'intéressent au contraire aux conditions effectives de ce devoir-être. Aux « simples » moralistes, jurisconsultes ou théologiens s'oppose le penseur politique complet ; parce qu'il manie et recoupe plusieurs séries de données, et parce que son but est bien d'être utile, il est au-dessus de ceux qui ne s'intéressent qu'à un aspect de la vie humaine, même pour en déterminer les fins. Montesquieu est « législateur des nations » dans la mesure où il met aussi en évidence l'ensemble des ressorts de l'institution politique : non au sens où il donnerait ses lois à toutes les nations ensemble ou à chacune en particulier, mais parce qu'il donne à comprendre les mécanismes de toute législation possible.

Quelle est alors la méthode utilisée par Montesquieu ? D'Alembert reprend, là encore, le terme d' « encyclopédie » qui était présent chez Secondat, mais ici la référence à l'*Encyclopédie* elle-même est transparente. C'est de la question du classement qu'il est question :

> Il en est du plan qu'on peut se faire dans l'examen philosophique des lois, comme de l'ordre qu'on peut observer dans un arbre encyclopédique des sciences : il y restera toujours de l'arbitraire ; et tout ce qu'on peut exiger de l'auteur, c'est qu'il suive, sans détour et sans écart, le système qu'il s'est une fois formé[132].

L'Esprit des lois est un livre bigarré, non seulement parce que Montesquieu y varie les tons – D'Alembert reconnaît le talent littéraire qu'il y a à pouvoir ménager des moments de repos et d'agrément pour le lecteur, et s'il reprend bien plus brièvement un compliment de Secondat, il lui donne une place marginale –, mais parce que c'est un livre qui met en ordre les savoirs : la difficulté à comprendre le principe de son classement n'est que l'envers nécessaire du système ; tout classement est nécessairement partial, ce qui n'enlève rien au caractère indispensable de la mise en ordre. Montesquieu est un philosophe parce qu'il allie la

[131] *Ibid.*, p. VIII.
[132] *Ibid.*, p. XIII.

connaissance du particulier et l'ordre général – c'est une définition que l'on retrouvera chez Maupertuis, et qui fait, là encore, partie des qualifications communes de la philosophie[133].

Or la comparaison du système de Montesquieu avec un arbre encyclopédique des sciences est en même temps une double défense de l'*Encyclopédie*. D'une part, les deux systèmes sont profondément philosophiques dans leur principe – et leurs défauts mêmes ne sont que la conséquence naturelle de ce travail philosophique – ; de l'autre, la reconnaissance générale accordée à Montesquieu en 1755 rejaillit du même coup sur l'*Encyclopédie*, puisque cette dernière fonctionne sur le même principe de méthode que *L'Esprit des lois*. L'*Éloge* de D'Alembert, placé en tête du cinquième tome de l'*Encyclopédie* s'inscrit par conséquent dans une stratégie de défense l'entreprise commencée en 1749. Il met Montesquieu du côté des encyclopédistes non seulement par ses options philosophiques – D'Alembert rappelle un peu plus loin que ce dernier avait accepté de collaborer à l'*Encyclopédie*, et que l'article « Goût » paraîtra bientôt dans le tome VII dans l'état où son auteur l'a laissé –, mais par sa méthode même, qui correspond à la véritable philosophie. Un peu plus loin, il inscrit Montesquieu dans une généalogie philosophique illustre, puisqu'il affirme qu'il « a été parmi nous, pour l'étude des lois, ce que Descartes a été pour la philosophie : il éclaire souvent, et se trompe quelquefois ; et en se trompant même, il instruit ceux qui savent lire[134] ».

L'Esprit des lois permet donc de dresser une sorte de portrait tout à la fois du penseur politique et de l'œuvre philosophique. *L'Esprit des lois* est une œuvre savante, qu'un double savoir livresque et expérimental a rendue possible. Plus exactement, le travail de Montesquieu est fondé sur une connaissance du particulier, qui passe à la fois par l'histoire et par la fréquentation du monde : c'est tout sauf un savoir abstrait qui se contenterait de déterminer à partir de principes ce qui doit être. Dans le même temps, cette connaissance du particulier ne vaut que parce que Montesquieu n'en reste pas au stade de la description mais élabore un système qui permet d'en dégager un sens et des conséquences générales. Ce travail de généralisation est la marque de l'œuvre philosophique, et c'est lui qui fait de *L'Esprit des lois* une œuvre utile, susceptible de servir aux nations. D'Alembert le précise : c'est en citoyen soucieux du bien public que Montesquieu œuvre. L'enjeu n'est pas ici la production d'une théorie qui vaudrait pour elle-même, mais bien la construction d'une pensée efficace – qui n'est certainement pas sans défaut, puisque tout système comporte des angles morts –, mais qui constitue un outil pour le travail politique, et qui représente en elle-même le travail d'un

[133] Dans la vie d'Helvétius par Saint-Lambert dont nous avons mentionné l'analyse par D. Ribard, l'articulation de la connaissance du particulier et de la capacité à généraliser était ainsi au cœur de la définition de la philosophie, et c'était la nature exacte de cette articulation qui était l'objet de l'argumentation.
[134] J. Le Rond d'Alembert, *Éloge de M. le président de Montesquieu*, *op. cit.*, p. XIII.

citoyen illustre accomplissant un devoir à sa mesure. Il s'agit d'une pensée qui est adressée à un lectorat excédant largement une seule nation ou un seul temps : encore une fois, le penseur politique véritable fait le bien de l'humanité. Se dessine par conséquent dans l'approche de D'Alembert une véritable solidarité entre la pensée et l'action. Cette solidarité n'est pas une confusion, mais elle s'articule autour de l'idée qu'une œuvre politique majeure est une œuvre utile. Cette utilité nécessite certes des compétences de lecture – elle nécessite même que la réflexion livrée soit prolongée par la réflexion du lecteur lui-même –, mais elle n'en constitue pas moins en tant que telle un travail politique. Montesquieu est, en somme, à la fois le sage législateur des nations et le Descartes de l'étude des lois, parce qu'il produit une connaissance utile.

Ajoutons un dernier point à propos *L'Esprit des lois*. D'Alembert explique notamment l'apparente obscurité du texte par une stratégie d'écriture permettant de réserver certaines thèses à un lectorat particulier.

> Nous dirons de l'obscurité, que l'on peut se permettre dans un tel ouvrage, la même chose que du défaut d'ordre. Ce qui serait obscur pour les lecteurs vulgaires ne l'est pas pour ceux que l'auteur a eus en vue. D'ailleurs, l'obscurité volontaire n'en est pas une. M. de Montesquieu ayant à présenter quelquefois des vérités importantes, dont l'énoncé absolu et direct aurait pu blesser sans fruit, a eu la prudence de les envelopper ; et, par cet innocent artifice, les a voilées à ceux à qui elles seraient nuisibles, sans qu'elles fussent perdues pour les sages[135].

Il y a très probablement un aspect de défense dans cette affirmation que « l'obscurité volontaire n'en est pas une » – une affirmation qui, comme on a eu l'occasion de le voir, répond directement aux critiques et aux perplexités qui ont caractérisé la réception de l'œuvre dans les années qui suivent 1748. Mais si l'on prend au sérieux l'assertion de D'Alembert, on peut observer qu'elle décale en réalité en partie ce qui était affirmé à propos du défaut d'ordre du texte. Celui-ci était identifié comme résultant paradoxalement du travail de systématisation lui-même, et était donc inévitable, puisque tout système produit « de l'arbitraire ». La question de l'obscurité est en revanche traitée à travers deux arguments distincts, même s'ils ont tous deux à voir avec une certaine idée du du lectorat.

Le premier porte sur la qualité des lecteurs – de la même manière que le bon lecteur comprend les raisons du défaut d'ordre et peut suppléer par sa propre réflexion à l'arbitraire nécessaire du système, il saura dégager le sens du propos malgré l'apparente obscurité de certains passages. Le second, on vient de l'annoncer, présente l'obscurité comme le résultat délibéré d'une stratégie permettant de se choisir un certain lectorat et de le délimiter, parce qu'il y a en réalité deux niveaux de lecture possibles du texte. Certes, le travail du philosophe

[135] *Ibid.*

est un travail qui suppose celui du lecteur, qui sollicite son activité. Mais il est aussi susceptible de n'être, dans certains passages, saisi que par certains d'entre eux.

On peut bien entendu faire une lecture élitiste de cet argument d'un discours à plusieurs niveaux ; mais on peut également y voir une sorte de redoublement de l'idée d'utilité qui était développée par ailleurs dans l'éloge. D'Alembert met en effet en évidence le fait que *L'Esprit des lois* est toute entière une œuvre utile non seulement par opposition à l'inutile, mais aussi par rapport à une certaine conception du nuisible. En réservant l'accès des thèses les plus difficiles, ou les plus polémiques, ou les plus iconoclastes, aux seuls « sages », Montesquieu a encore une fois agi en citoyen qui recherche le bien de l'humanité, puisqu'il a limité leur portée à ceux qui étaient seuls capables d'en faire bon usage. L'utilité, ce n'est pas seulement la promotion du bien de tous, c'est aussi l'évitement des effets nuisibles de certains discours sur ceux qui ne seraient pas prêts à les recevoir. Peu nous importe ici finalement le degré de simplification dans la rhétorique défensive à l'œuvre chez D'Alembert : c'est le registre utilisé qui nous intéresse, et qui encore une fois articule, autour du texte politique, les rapports entre la pensée et l'action, c'est-à-dire aussi entre le discours et ses effets supposés.

On passera plus vite sur la fin de l'éloge. Comme pour les *Lettres persanes*, D'Alembert relate avec un soin particulier la cabale religieuse contre *L'Esprit des lois*, et montre la défaite des adversaires de Montesquieu devant la *Défense de L'Esprit des lois* livrée par ce dernier – là encore, les malheurs du philosophe sont implicitement mis en parallèle avec ceux de l'*Encyclopédie*. La fin de la vie de Montesquieu constitue un exemple édifiant : épuisé de travail, presque aveugle, Montesquieu meurt en sage – le biographe reprend le schéma classique de la mort stoïcienne, et insiste sur les hommages qui lui sont rendus[136], notamment à l'Académie française dont D'Alembert est par ailleurs lui-même membre[137].

En appendice du récit de la vie et des œuvres de Montesquieu, décrites comme se faisant pleinement écho, D'Alembert ajoute, comme Jean-Baptiste de Secondat, une description des qualités morales de l'écrivain. S'il minimise par rapport au premier éloge les qualités mondaines de Montesquieu, il insiste sur la sociabilité qui est la sienne dans sa retraite de la Brède : vivant avec simplicité, soulageant les misères des paysans qui l'entourent, il

[136] Parmi ces hommages, D'Alembert cite, comme Secondat, celui de Milord Chesterfield. Contrairement à Secondat cependant, D'Alembert conserve le passage sur la critique des institutions françaises, mais il le cite en anglais, avec une parenthèse qui lui permet d'en modérer la portée : « A Friend to mankind, he asserted their undoubted and inalienable rights with freedom, even in his own country, whose prejudices in matters of religion and governement (il faut se ressouvenir que c'est un Anglais qui parle) he had long lamented, and endeavoured (not without some success) to remove » (*ibid*., p. XVI). Là encore, à travers ce discours rapporté, l'accent est mis sur l'efficacité de l'œuvre, dont la fin est la modification d'un état de faits insatisfaisant.

[137] Le récit de D'Alembert contraste ainsi singulièrement avec celui de Grimm, qui affirme que seul parmi les gens de lettres Diderot a suivi le convoi de D'Alembert.

s'entretient par ailleurs avec eux (« il leur cherchait de l'esprit comme Socrate ») et profite de leur compagnie pour s'instruire encore au contact de la nature humaine.

Concluons le parcours de cette « vie » de philosophe. Il nous semble qu'elle nécessitait d'être lue de façon attentive dans la mesure où D'Alembert fait à travers elle un portrait complexe de l'activité de Montesquieu en philosophe politique qui valorise de manière essentielle sa portée pratique. On a vu que l'éloge prenait parfois des accents polémiques et était construit de façon à défendre une certaine conception de la philosophie, qui est celle dont se réclame lui-même l'encyclopédiste : si la vie de Montesquieu est mise en scène comme un modèle de vie philosophique, si sa manière de traiter de la politique est considérée comme exemplaire, l'éloge nous renseigne, au delà des faits mêmes qui sont racontés, sur la conception que D'Alembert veut promouvoir. Qu'en ressort-il ? Trois points nous semblent ici dignes d'être soulignés.

En premier lieu, la qualité du philosophe qui s'occupe de politique est d'abord celle du citoyen. Ce qui, dans la vie de Montesquieu, depuis ses premiers travaux jusqu'à son chef-d'œuvre, unifie le domaine pratique de son action – qu'il agisse comme magistrat cherchant la justice ou comme baron de la Brède se préoccupant des plus faibles – et sa production intellectuelle, c'est son souci du bien public. C'est ce souci qui motive son changement de carrière, qui le pousse à voyager et à étudier, et auquel il sacrifie sa santé. Le philosophe est un acteur politique dans la mesure où son travail théorique n'est qu'une déclinaison d'une volonté d'agir pour le bien commun. Mais ce qui spécifie cette déclinaison est en réalité le savoir qu'elle mobilise : c'est le second élément important. La connaissance des cas particuliers permet à Montesquieu, grâce au génie qui est le sien, tout aussi bien d'éclairer les ressorts de la grandeur et de la décadence des Romains que d'élargir le champ de l'explication aux principes de la législation. Cela signifie que l'apprentissage nécessaire au travail philosophique se fait au contact de la politique, même si l'opération menée par le philosophe est relève d'une activité intellectuelle. Enfin, la production du philosophe est utile à un lectorat qui cherche à s'instruire et à agir avec davantage de lumières : le bon penseur politique fait tout particulièrement œuvre utile pour les philosophes comme pour les hommes d'État, dans la mesure où ces derniers s'intéressent aux causes qui déterminent les sociétés. On voit donc comment, en reprenant les termes de l'éloge de Secondat – ceux du savant et du législateur –, D'Alembert dresse du philosophe politique un portrait qui entrelace en permanence la réflexion et l'action, à différents niveaux d'expérience : non pour le substituer à l'homme d'État mais pour souligner la portée politique de son action.

1.3.3. L'académicien et sa sociabilité : l'*Éloge de Montesquieu* de Maupertuis

Maupertuis lit le 5 juin 1755 un éloge de Montesquieu à l'Académie Royale des sciences de Berlin. Cet hommage à un membre étranger est exceptionnel et n'entre pas dans les usages de l'Académie, mais est motivé par le caractère exceptionnel de la circonstance : Montesquieu est reconnu comme un membre particulièrement illustre de cette compagnie.

L'éloge de Maupertuis, comme le texte de D'Alembert, semble faire fond sur le *Mémoire* de Secondat, même s'il en reprend moins de traits et d'anecdotes. Contrairement à D'Alembert, il intègre à la biographie un long passage d'exposé et de discussion des œuvres – puisque « l'histoire des écrivains n'est que celle de leurs ouvrages » – ; mais comme lui, il oriente l'ensemble de la carrière de Montesquieu – abordée surtout dans sa dimension littéraire, sa partie juridique faisant l'objet d'une attention moindre – vers *L'Esprit des lois*.

On ne proposera pas ici une lecture extensive de l'éloge prononcé par Maupertuis : nous aimerions en revanche montrer, par comparaison avec la vie proposée par D'Alembert – et dans une moindre mesure avec celle de Secondat qui leur sert de base commune – quelle image le biographe produit ici de son objet. Si l'on retrouve en effet chez Maupertuis plusieurs des grandes figures déjà utilisées dans les autres vies, le Montesquieu que l'académicien fait surgir devant public est d'abord un savant pris dans sa sociabilité savante. La dimension citoyenne de l'œuvre que l'on trouvait chez D'Alembert, si elle perdure, est minorée par rapport au portrait du philosophe en génie universel telle que le construit Maupertuis.

Venons-en au texte lui-même. L'*Éloge de Montesquieu* n'a pas la charge polémique du texte de D'Alembert, et les controverses suscitées par l'œuvre sont estompées. Leur vanité est soulignée, et les seuls débats pris aux sérieux sont de l'ordre de la discussion respectueuse entre savants. L'entrée à l'Académie française est rapidement évoquée, et sans drame ; si les polémiques qui suivent la parution des *Lettres persanes* et, surtout, celle de *L'Esprit des lois* sont abordées, c'est d'abord du point de vue de la discussion savante. Maupertuis met par exemple soigneusement Montesquieu à l'abri des accusations de matérialisme, renvoyant dos à dos les tenants de la « fausse philosophie » et les dévots :

> Une fausse philosophie, actuellement trop commune, met en danger les philosophes les plus sages : elle veut les attirer en rapprochant ses opinions des leurs ; ou les rendre odieux en tenant les dévots tellement en garde contre elle, qu'ils croient l'apercevoir là où elle n'est pas[138].

Tout au contraire, il souligne le fait que la Sorbonne, après un long examen, n'émet aucune remarque sur *L'Esprit des lois*. Ses contestations, nombreuses, sont attribuées à des

[138] Maupertuis, *Éloge de Montesquieu*, 1755, p. 43-44.

plumitifs sans envergure, incapable de se soutenir par eux-mêmes et forcés de recourir à la critique de plus grands qu'eux. Maupertuis rapporte même l'anecdote édifiante de la renonciation d'un auteur au livre qu'il allait publier à la suite de la simple relecture de *L'Esprit des lois* : le critique inconséquent est saisi, dans une sorte d'illumination, « de crainte et de respect » et supprime son ouvrage. Le vocabulaire religieux – l'illumination et la crainte – donne ici à *L'Esprit des lois* une qualité presque surhumaine.

On retrouve en revanche dans le texte un certain nombre de qualifications de Montesquieu que l'on a déjà rencontrées. Le philosophe – qui peut, ici encore, justifier l'abandon de sa charge par la capacité où il était de « perfectionner » les lois et non seulement de les « faire observer » –, est un législateur qui peut être comparé sans difficulté à Solon et à Lycurgue. Si le début de la biographie est plutôt succinct et l'activité juridique de Montesquieu peu mise en valeur, on retrouve pourtant l'idée que toute sa vie est unifiée par sa dimension citoyenne. À la fin de l'éloge Maupertuis revient ainsi sur les qualités personnelles du philosophe :

> Cette considération si justement acquise dont jouissait M. de Montesquieu, faisait, qu'ayant abdiqué la magistrature, et s'étant par son genre de vie éloigné des affaires, son cœur toujours citoyen et sa vaste connaissance des Lois, lui faisaient toujours prendre un vif intérêt à tout ce qui regardait la gloire ou la félicité de la nation, et donnaient un grand poids à ses sentiments[139].

Par ailleurs, dès le début du discours, l'idée que le grand philosophe est l'homme de l'universel, au sens où son auditoire n'est pas limité à une nation, est, elle aussi, mise en valeur. Maupertuis justifie en effet le fait de prononcer cet éloge exceptionnel par le fait que, bien que membre étranger de l'Académie de Berlin, Montesquieu appartient par son génie à l'humanité toute entière : Montesquieu et ses pareils « n'ont été donnés qu'à l'univers[140] ».

Enfin, le philosophe est de nouveau décrit comme celui qui est capable d'apercevoir le général à travers la multiplicité et la variété des cas singuliers. Dans la « science des mœurs », à laquelle Montesquieu s'est consacrée depuis les *Lettres persanes*, comme dans toute science, il importe en effet de pouvoir dégager les principes en tenant compte de la diversité des faits, c'est-à-dire d'éviter deux écueils : celui de la simple description, d'une part, et celui, plus fréquent, qui consiste à constituer un système et à plaquer sur celui-ci, a posteriori, les faits eux-mêmes, c'est-à-dire en réalité à produire un « Roman » sans utilité.

Ainsi à propos des *Lettres persanes* et des qualités d'exposition dont elles témoignent, tant en morale que, plus occasionnellement, en physique ou en métaphysique :

> Les Philosophes qui ont fait les systèmes les plus heureux n'y sont parvenus qu'après une multitude de phénomènes laborieusement rassemblés et comparés les uns aux autres : un génie assez vaste par une espèce de sens philosophique, franchissant les détails, se trouve tout d'un

[139] *Ibid.*, p. 53-54. À la suite de se passage, Maupertuis ajoute qu'il était capable de s'affranchir des opinions de ceux qui l'entouraient pour voir les choses « en homme d'État ».
[140] *Ibid.*, p. 4.

> coup aux grands objets et s'en rend maître. […] Combien en cela M. de Montesquieu diffère-t-il de ces auteurs, qui par une passion ridicule de prétendre à tout, ayant chargé leur esprit d'études trop fortes pour eux, et affaissé leur imagination sous des objets trop étrangers pour elle, nous ont donné des ouvrages où l'on découvre à tout moment les lacunes de leur savoir, tombent ou bronchent à chaque pas[141] ?

Et Maupertuis d'ajouter quelques paragraphes plus loin, à propos des *Considérations sur les Romains*, quelques lignes développant le nécessaire rapport de l'expérience et du raisonnement :

> Pour un Écrivain qui ne s'attacherait qu'aux faits les plus singuliers, ou qui contrastent le plus avec les autres ; qui se permettrait d'en faire un choix, de les joindre et de les séparer à son gré ; enfin de sacrifier au frivole avantage de surprendre ou d'amuser, la dignité et la vérité de l'histoire ; pour un tel Écrivain il n'y a point de système qui ne soit possible, ou plutôt il n'a qu'à imaginer son système, et prendre dans l'histoire de quoi le soutenir. M. de Montesquieu était bien éloigné de ce genre de Roman[142] […].

L'auteur de l'éloge donne à ces considérations sur le rapport entre général et particulier dans l'établissement de la connaissance une extension suffisamment remarquable pour qu'on s'y arrête. S'y joue en effet une certaine conception du génie, capable tout à la fois d'embrasser le particulier et d'en tirer les principes généraux. Comme D'Alembert, Maupertuis insiste tout à la fois sur la dimension empirique de la connaissance et sur l'importance de la mise en système des faits, sur les données d'expérience et sur leur systématisation.

L'équilibre de ces attendus de l'éloge du philosophe est cependant différent. Pour Maupertuis, Montesquieu est un législateur moderne – le texte insiste sur le fait que la tâche de législation est bien plus difficile dans son temps que dans l'Antiquité, en raison de la multiplication des coutumes –, même si la qualification de législateur ne recoupe en réalité aucune charge politique explicite. En deux endroits, Maupertuis précise cependant le rôle du philosophe. Ce dernier élabore un système qu'il appartient à l'autorité politique de mettre en œuvre, et les deux sphères apparaissent comme nettement délimitées :

> La science universelle des Lois, la connaissance de leur effet, l'expérience de la manière dont on les observe, dont on les élude, dont on les viole : tout cela encore serait inutile, si le plus grand fonds d'esprit philosophique n'en faisait usage. Mais si un tel système était jamais formé, ce serait à l'autorité d'en faire la Loi universelle ; de faire comprendre l'avantage de cette nouvelle Législation, ou en tout cas de la faire observer. Il est des occasions où le Souverain peut voir si évidemment le bonheur d'un peuple, qu'après avoir voulu l'éclairer, il doit le faire obéir[143].

Maupertuis souligne, par prudence ou par conviction, qu'il convient de distinguer le système théorique de sa mise en application ; et si le premier est nécessaire à la seconde, s'il

[141] *Ibid.*, p. 18-19.
[142] *Ibid.*, p. 20-21.
[143] *Ibid.*, p. 39.

en est la condition première et peut par l'évidence même de la bonté de ses effets entraîner l'action, il n'en reste pas moins qu'il affirme clairement l'étrangeté du philosophe à l'activité législative – le philosophe ne peut pas donner des lois à une nation.

Mais un peu plus loin, l'inflexion change. *L'Esprit des lois* n'est certes pas un système de législation parfait, mais il comprend les matériaux d'un tel système. Il lui manque en effet un « ordre plus exact » – mais Maupertuis ajoute immédiatement qu'un système où toutes les parties trouveraient une cohérence plus grande « ne saurait être l'ouvrage des hommes[144] ». L'argument est donc différent : l'ouvrage de Montesquieu est imparfait, mais il l'est comme tout système humain. Pour ce qui est de la législation, Montesquieu fournit un système utile y compris dans son imperfection – une imperfection qui, ajoute Maupertuis, n'est que le revers de sa profondeur et s'oppose à des ouvrages mieux agencés mais plus scolaires, et donnant par là-même bien moins à réfléchir.

Mais le Montesquieu de Maupertuis se distingue avant toute chose par le fait qu'il est un savant, et par la mise en avant de rapports de sociabilité qui montrent précisément son appartenance à un monde qui est aussi celui de l'auteur de l'éloge. Sur ce point, il nous semble que l'éloge académique se distingue très nettement de celui que D'Alembert. Dans les deux cas, il s'agit de tirer Montesquieu à soi, mais c'est de façon bien différente : là où, chez d'Alembert, l'écrivain devenait emblématique d'une conception de la philosophie comme activité intrinsèquement politique, tournée vers le monde, qui faisait écho à celle des encyclopédistes, Maupertuis insiste surtout sur la dimension scientifique de l'œuvre et sur sa discussion dans un milieu éclairé qui se reconnaît comme tel. Dans le premier cas, le philosophe et sa philosophie constituent un exemple ; son évidente concordance avec l'*Encyclopédie* constitue de fait une défense de cette dernière. Dans le second, il s'agit moins de produire un modèle à la fois exceptionnel et exemplaire que de mettre en évidence la manière dont le philosophe prend part à une série d'échanges intellectuels et sociaux qui sont la condition de l'œuvre qu'il produit.

L'épisode des voyages en Europe fonctionne dès lors, sur le même schéma que les deux autres éloges : Montesquieu est un « voyageur philosophe » qui s'instruit en visitant l'Europe et au contact de grands hommes. Mais là où D'Alembert le montrait dans un commerce avec ces grands hommes et insistait sur le lien entre réflexion et action, Maupertuis insiste sur la dissymétrie de ces rencontres. En réalité, le monde est un spectacle dont un observateur avisé tire des fruits pour sa propre réflexion. Ainsi avec le prince Eugène : à Vienne, Montesquieu « fit assidument sa cour au Prince Eugène ; l'un jouissait de la vue du plus grand guerrier du

[144] *Ibid.*, p. 42.

siècle, l'autre de la conversation de l'homme du siècle le plus spirituel et le plus aimable » ; ainsi du comte de Bonneval à Venise, « spectacle digne d'un tel observateur » ; ainsi de Rome où il est « plus curieux de voir les grands hommes que les prodiges de l'art[145] ». En Angleterre, la mention du lien entre réflexion et action disparaît ; comme à Vienne, Montesquieu côtoie de grands hommes – et en premier lieu la Reine – qui profitent de sa conversation, tandis qu'il rassemble des matériaux susceptibles d'étayer sa pensée. Le décalage est léger, mais il est tout de même significatif : ce que donne Montesquieu et ce qu'il reçoit dans ses rencontres européennes n'est pas équivalent. Il amasse, en observateur, des éléments de réflexion – ces matériaux qu'il ordonnera plus tard en système –, et il prodigue une conversation d'homme d'esprit qui plaît à ses hôtes ; mais il n'est pas question d'échanges sur les matières de gouvernement. Ce n'est pas en parlant avec les hommes d'État qu'il apprend la politique, mais en les regardant. La pensée semble ne pouvoir se produire qu'après-coup dans la solitude – elle constitue une sphère séparée. Et Maupertuis insiste sur l'importance de la retraite à la Brède comme condition de possibilité de la production intellectuelle :

> Dès qu'il fut de retour en France, il se retira à la Brède pour jouir du fruit de ses travaux, et bien plus encore des richesses de son propre fonds. Là, pendant deux ans, ne voyant que des livres et des arbres, plus à lui-même et par conséquent plus capable de tout il écrivit les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, qui parurent en 1733[146].

Montesquieu est enfin, et avant toute chose, un homme de science.

On a déjà mentionné la façon dont Maupertuis soulignait cette capacité, qu'il identifiait au génie, à unifier le particulier sous des principes généraux, avec autant d'unité qu'il est possible à un esprit humain. C'est en réalité d'abord sur la méthode générale propre au grand esprit, que l'accent est mis, plus encore que sur les objets auxquels son génie s'applique. Montesquieu a en effet choisi de s'appliquer à « la science la plus utile de toutes[147] », c'est-à-dire à la science des mœurs, et Maupertuis montre bien comment c'est déjà de cette science qu'il est question dans les *Lettres persanes*, puis dans les *Considérations sur les Romains*, puis enfin dans *L'Esprit des lois* : prenant d'abord en compte l'effet des passions dans les particuliers, le philosophe procède par extension progressive, pour s'intéresser aux mécanismes d'une société particulière puis à l'ensemble des sociétés. Plus exactement encore, cet élargissement du point de vue est lié à la marche d'un esprit génial, pris dans une progression qui lui est comme naturelle. Mais le choix de cette science des mœurs – dont la législation n'est qu'un cas particulier – n'est pas une nécessité : Montesquieu aurait pu tout

[145] *Ibid.*, p. 11.
[146] *Ibid.*, p 13-14.
[147] *Ibid*., p. 15.

aussi bien s'appliquer à un autre domaine du savoir. Les exposés de physique et de métaphysique des *Lettres persanes* le prouvent : le génie de Montesquieu est universel. Juste avant le passage que nous avons cité sur les rapports du général et du particulier, Maupertuis le précise :

> Malgré la préférence que M. de Montesquieu donnait à cette science des mœurs sur les autres sciences, on trouve dans son livre des réflexions philosophiques qui font juger de quoi l'auteur eût été capable, s'il eût voulu se borner à ce genre. Avec quelle clarté, avec quelle précision il explique dans une lettre les grands principes de la Physique moderne ! Avec quelle profondeur expose-t-il dans une autre les spéculations de la Métaphysique ! Il n'appartient qu'aux plus grands génies de saisir toujours juste les principes de toutes choses : un esprit qui ne voit pas, pour ainsi dire, tout, tout à la fois, ne saurait jamais y parvenir.

Un peu plus loin, Montesquieu est ainsi comparé favorablement à Newton et à Leibniz. Deux points méritent particulièrement d'être soulignés. D'une part, Maupertuis intègre la science des mœurs à un ensemble de savoirs qui procèdent tous de la même forme d'esprit, et sont d'abord définis par leur méthode. Loin d'avancer, comme D'Alembert, que l'unité de la pensée de Montesquieu est dans son caractère politique, Maupertuis affirme que ce qui la caractérise d'abord est son caractère scientifique. D'autre part, on remarque que l'usage du terme de « philosophie » recouvre dans le texte – comme c'était le cas dans les classements proposés par les *Mémoires de Trévoux* – la philosophie naturelle et la métaphysique, plutôt que la morale et la politique : dans un moment où l'appellation de « philosophe » prend un aspect polémique, Maupertuis lui conserve son aspect le plus traditionnel.

Mais c'est aussi dans la manière dont les thèses de l'écrivain sont exposées et discutées qu'est en réalité définie la figure de Montesquieu en savant. On a vu plus haut comment les critiques de *L'Esprit des lois* étaient renvoyées à leur inanité, et leurs auteurs à leur inconsistance. En revanche, dans la mesure où il intègre de larges résumés des œuvres à la biographie qu'il établit, Maupertuis se donne aussi les moyens de discuter ces dernières, ou de les mettre en lien avec d'autres ouvrages importants. À propos des *Lettres persanes*, il débat ainsi brièvement de la place de l'amour comme passion majeure déterminant les actions humaines – contre ceux qui trouvent que Montesquieu lui accorde trop de poids. Mais c'est surtout *L'Esprit des lois* qui donne l'occasion d'une discussion plus serrée : Maupertuis revient sur le fondement des lois et conteste à Montesquieu le fait qu'il revienne à « un certain rapport d'équité » de régir la législation. À ce principe jugé trop obscur et laissant trop de marge d'interprétation au législateur, Maupertuis oppose le principe du plus grand bonheur, valable pour le droit des nations comme pour le droit des gens. Il défend longuement ses arguments, tout en soulignant que s'il diffère sur le principe, il s'accorde avec Montesquieu sur les conséquences et en vient à reformuler le problème du législateur – avant de reprendre

l'exposé des formes de gouvernement et de poursuivre la présentation des thèses de Montesquieu[148]. L'éloge est par conséquent l'occasion d'une discussion posthume enchâssée dans le commentaire des œuvres, lui-même construit en appui à la biographie ; ou plutôt, il est le lieu d'une véritable mise en scène, celle d'une discussion savante entre le biographe et son illustre objet. Si l'on s'en tient à l'idée que la vie d'un philosophe est le lieu d'où il convient de partir pour définir l'activité philosophique et son cadre, toute l'opération peut être lue comme une manière de montrer que cette activité consiste précisément dans une discussion sérieuse – et pleine de déférence – entre pairs.

Ajoutons enfin, pour clore cet examen du texte, un dernier élément : la façon dont Maupertuis introduit l'importance de l'économie politique dans *L'Esprit des lois* – motif qu'on ne trouvait pas chez D'Alembert et encore moins chez Secondat. C'est l'occasion d'une promotion de cette « science si nouvelle parmi nous qu'elle n'a pas encore de nom », et dont les problèmes sont plus compliqués, d'après l'auteur, que la géométrie et l'algèbre. Maupertuis mentionne alors ses rapports d'amitié et d'estime avec Melon et met en parallèle les travaux de ce dernier et ceux de Montesquieu :

> Le même amour du bien public qui fit entreprendre à M. de Montesquieu son ouvrage, avait porté M. Melon à donner le sien ; des lumières égales leur avaient assuré le même succès. Ces deux hommes eurent le même genre d'étude, les mêmes talents, les mêmes agréments de l'esprit, vécurent dans les mêmes sociétés, et malgré cela furent toujours amis[149].

On peut remarquer sur ce point précis la reprise d'une argumentation développée ailleurs, qui souligne tout à la fois la valeur de la dimension scientifique du travail accompli et la manière dont ce travail est pris dans des liens de reconnaissance et d'amitié entre savants, c'est-à-dire tout un réseau de sociabilité, d'échanges et d'estime.

Le motif de cette appartenance de Montesquieu à une sphère de discussion et de sociabilité est renforcé dans le texte par la manière dont Maupertuis insère, tout au long de l'éloge, des anecdotes, des extraits de lettres, voire même une lettre entière, qui montrent sa familiarité avec le philosophe et sa familiarité avec ceux qui lui sont familiers. Il cite ainsi Montesquieu lui écrivant à propos de l'*Anti-Lucrèce* du cardinal de Polignac, qu'il a connu à Rome : la lettre donne certainement un avis sur l'ouvrage, mais elle est aussi l'occasion de mentionner les manifestations d'amitié de Montesquieu à l'égard de Maupertuis[150] ; et la même opération est reproduite à propos de la *Défense de l'esprit des lois*.

À propos de Melon, il fait précéder le passage que nous avons cité plus haut d'un rappel des liens étroits qui l'unissaient à ce dernier et qui redoublent son estime scientifique.

[148] *Ibid.*, p. 26-30.
[149] *Ibid.*, p. 40-41.
[150] *Ibid.*, p. 12.

Maupertuis rappelle également qu'il doit sa propre place à l'Académie française à Montesquieu, et qu'il l'a proposé à celle de Berlin : et s'il insiste sur la dissymétrie de leurs statures intellectuelles[151], il mentionne ce que cette réciprocité doit à l'amitié. Il reproduit enfin dans son intégralité la lettre d'acceptation de Montesquieu de cette place que Maupertuis lui procure, qui est en même temps une démonstration de familiarité et d'affection. Le récit même de la mort de l'écrivain est de ce point de vue exemplaire : comme chez D'Alembert, il s'agit d'insister sur le caractère vertueux de cette mort, parce qu'elle donne la preuve de la modération générale qui constitue la grande vertu du philosophe et sur laquelle la description morale qui précède avait mis l'accent. Mais Maupertuis va plus loin : il affirme en effet que la duchesse d'Aiguillon était à son chevet au moment de sa mort, rappelle qu'il a fait la connaissance de Montesquieu chez elle, et reproduit en note le récit qu'elle lui a fait elle-même de cette mort – récit qui montre tout à la fois le caractère admirable de Montesquieu arrivé au terme de sa vie, l'affluence des gens de bien dans sa maison, et la familiarité du récipiendaire de la lettre avec l'ensemble de ce monde[152].

L'Éloge de Montesquieu de Maupertuis développe donc une figure assez particulière du philosophe de génie. La dimension politique de l'action de celui-ci ne disparaît pas complètement, mais elle ne prévaut pas. Au contraire, c'est la manière dont l'œuvre s'inscrit dans une discussion avec d'autres philosophes – au sens de ceux qui s'intéressent à l'étude de la nature dans toutes ses manifestations – qui frappe le plus, et la manière dont des liens de sociabilité et de reconnaissance mutuels s'établissent entre les protagonistes de cette conversation. En cela, l'éloge de l'académicien prend la pleine mesure de ce que signifie appartenir à la même « compagnie », non seulement au sens restreint des académies, mais au sens plus large d'une République des lettres qui est en même temps une sphère de discussion et de sociabilité.

Concluons à présent sur ces trois éloges.

Leur lecture successive nous permet de mettre en évidence tout à la fois un vocabulaire commun permettant de qualifier l'activité de Montesquieu comme penseur politique, et une série de variations qui montrent que la portée critique et transformative de cette pensée ne fait pas immédiatement l'objet d'un consensus. Au contraire, chez ceux-là même qui louent Montesquieu et le considèrent comme un penseur majeur, on observe que l'éloge qui en est fait est en réalité l'occasion de défendre différentes conceptions de ce en quoi consiste la

[151] « M. de Montesquieu m'avait fait obtenir une véritable grâce ; je ne pouvais que lui procurer une justice qui lui était due », *ibid.*, p. 48.
[152] *Ibid.*, p. 57-58.

philosophie politique, et de la manière dont elle s'articule à l'action. La biographie de Montesquieu devient alors, à partir d'une même base factuelle, le lieu non pas tant de l'illustration de ce en quoi consiste une théorie auxquels tous peuvent et doivent accorder de la valeur, c'est-à-dire en réalité une théorie considérée comme vraie, mais de ce que signifie vivre et écrire en philosophe, tout particulièrement s'il s'agit de traiter de questions politiques.

La valeur d'une vie philosophique : parce que le philosophe dont la valeur doit être reconnue est toujours caractérisé à travers deux figures canoniques, celles du savant et du législateur. Ce sont là deux lieux communs de la louange dès lors qu'il est question de mettre en évidence l'excellence de l'œuvre et de son auteur.

On a vu que ce qui faisait philosophe véritable, c'était à la capacité à rassembler les faits et à en dégager les principes quel que soit le domaine auquel il s'intéresse : c'est cette conception expérimentale du savoir qui est ici valorisée à chaque fois – plus encore dans les deux éloges qui s'attardent avec le plus de soin sur le commentaire de l'œuvre. Le philosophe est celui qui produit des systèmes appuyés sur l'expérience : c'est à une semblable conception de la science, qui n'aboutit sans doute pas à un rapport de parfaite correspondance entre le réel et le discours – puisque le système, en ordonnant des catégories, produit forcément des biais et laisse des données dans l'ombre –, mais qui tend malgré tout vers lui, que D'Alembert comme Maupertuis font référence. D'autre part, le philosophe est peint en législateur : la production d'une connaissance des principes de la législation, quand elle est portée à son excellence, est assimilée au travail des législateurs antiques même s'il n'est jamais question de la mise en œuvre d'un système de lois nouveau.

La figure du philosophe politique se dessine donc entre ces deux pôles : celui de la connaissance et celui de la législation, la première étant étroitement liée à la seconde dans l'imaginaire suscité – et indépendamment de toute réalité politique.

En revanche, les éloges diffèrent dans la représentation qu'ils produisent des modalités concrètes de l'activité philosophique et de son lien à l'action. Si là encore on peut bien évidemment repérer des constantes, comme la nécessité des lectures, des voyages et de la retraite, ou comme la cohérence des vertus personnelles et de la qualité intellectuelle, ce sont les divergences qui doivent retenir notre attention.

La figure du penseur politique apparaît en effet prise entre plusieurs interprétations. Secondat valorise chez son père tout à la fois l'ancien magistrat soucieux d'être utile à sa nation et l'écrivain qui égale les plus grands ; le portrait qu'il dresse de Montesquieu en fait une figure à la fois savante et sociable – mais l'effet de ses œuvres n'est jamais abordé. D'Alembert au contraire met en évidence le fait que l'activité philosophique de Montesquieu

est de part en part politique, depuis son élaboration jusque dans ses effets critiques. De façon correspondante, il insiste sur la manière dont toute la vie de Montesquieu est prise dans des polémiques qui ont trait au contenu de son œuvre, précisément parce que l'efficace de cette dernière est reconnue y compris par ses ennemis. Sans contester le fait que Montesquieu pense en homme d'État – puisque cet élément est de toute façon nécessaire au tableau complet de l'excellence philosophique –, Maupertuis insiste quant à lui davantage sur la manière dont les thèses de Montesquieu trouvent leur écho dans un débat entre pairs, c'est-à-dire d'abord entre savants. La vie même de l'écrivain est moins déterminée par les polémiques politiques qu'à travers les discussions théoriques entre auteurs – discussions qui peuvent être, selon la qualité de ces derniers, vaines ou décisives. Là où D'Alembert parlait de critique des institutions, Maupertuis préfère se référer à une science des mœurs qui englobe la connaissance des lois.

En 1755, la figure du philosophe en politique est donc bien comprise comme recouvrant à la fois une dimension théorique et une dimension pratique, mais elle est susceptible d'être tirée d'un côté ou de l'autre selon la position d'où on l'approche. C'est entre ces différentes dimensions que les œuvres sont lues et que l'on y répond. L'oscillation entre les niveaux d'appréhension fait toute l'ambiguïté de l'étude de ces textes, mais elle fait également tout leur intérêt. Si la figure tutélaire de Montesquieu est susceptible d'être à la fois exhibée comme porteuse d'une charge polémique forte, et comme permettant de valoriser un débat interne à un monde de savants qui s'en tient à une discussion théorique déliée de l'action, c'est que le débat sur la nature de l'articulation entre pensée et action est ouvert.

À travers ces trois approches de la philosophie politique – classements critiques, domaines investis, portraits de l'écrivain en philosophe –, on voit par conséquent se dessiner une figure sans contours réellement délimités. De cette diversité, que peut-on conclure ?

D'une part, le type d'activité que constitue la philosophie, quand elle s'attache directement à des questions politiques, est à la fois un objet bien reconnu et sans unité. Mais cette absence d'unité n'est pourtant pas sans logique. L'un des points de convergence reconnaissable parmi les différents discours dont nous avons essayé de montrer les logiques consiste à interroger le type de « prise » sur la réalité dont la philosophie est susceptible. La mise en avant récurrente du rapport entre les principes et les faits, à laquelle nous aurons l'occasion de revenir à de nombreuses reprises tant elle constitue une constante des discussions sur la philosophie et sur sa valeur, montre bien la manière dont la réception des œuvres est traversée par une interrogation : il s'agit de comprendre la juste distance à

instaurer à l'égard des objets traités dans les textes. Cette interrogation, en elle-même, se dédouble en deux questions distinctes. La première correspond au souci, que l'on retrouve constamment, de montrer la manière dont la philosophie doit s'attacher à des objets dont la réalité est attestée, et ne pas se perdre dans des spéculations systématiques. Le fait que les écrits des philosophes se nourrissent d'histoire et qu'ils se confrontent à l'économie, dans leur volonté d'établir une connaissance des logiques morales et politiques qui régissent les sociétés humaines, est une marque de la manière dont la réflexion théorique est de part en part traversée par le souci de l'expérience. L'importance accordée par les portraits de Montesquieu que nous avons étudiés au rôle du voyage dans la formation philosophique et dans la connaissance du politique en est un autre indice. Et dans le même temps il existe un second niveau d'interrogation : le rôle du philosophe dans la transformation politique de son époque constitue en lui-même une question. Le problème de savoir dans quelle mesure l'activité philosophique et l'action politique constituent des sphères séparées, ou au contraire reliées - et par quels liens -, circule dans plusieurs des textes que nous avons parcourus. Si, malgré les références à la figure du législateur, il semble bien que ce que fait le philosophe soit toujours, d'une façon ou d'une autre, différencié de ce que fait le politique, le fait de savoir si les idées proposées par le philosophe ont vocation à modifier la réalité, ou à établir un savoir dont les conséquences puissent pour le moins être directement envisagées, ne fait pas l'objet d'un consensus. Cette absence de consensus s'explique tant par des raisons politiques – le conservatisme des *Mémoires de Trévoux* s'oppose par exemple au fait qu'un auteur puisse prétendre « faire le Républicain » – que par différentes conceptions de l'activité scientifique – Maupertuis définissant l'activité philosophique à l'intérieur d'une communauté de pairs alors que D'Alembert la conçoit au contact de l'action politique.

Au terme de cette première approche, on voit donc se dessiner les termes de deux questions centrales en ce milieu du XVIII^{e} siècle : celle du rôle pratique de la philosophie, et celle de sa prétention à aborder la politique au prisme de l'expérience.

2. Textes utiles, textes inutiles, textes dangereux : la philosophie et ses effets

Les effets de la philosophie politique sont appréhendés à travers des catégories dont on a vu qu'elles présentaient une certaine constance, mais dont les rapports mouvants provoquent également aussi un flottement. Si l'on constate que la philosophie, entendue à la fois comme production de connaissance et comme position prise dans le débat public, est identifiée dans la diversité de ses formes, et pour ainsi dire malgré celle-ci ; et si l'exemple de Montesquieu

montre bien la manière dont le portrait du philosophe en passe par des figures récurrentes qui semblent constituer autant d'attendus de l'époque, on a également vu que la manière d'interpréter l'utilité des travaux de philosophes concernant la politique admettait toute une série de variantes.

Le fait que l'utilité constitue un critère de valeur est indéniable : c'est la manière dont cette utilité est qualifiée qui varie. La question de la fécondité du travail philosophique se retrouve ainsi au cœur de sa réception. Rien d'étonnant à cela, en un sens : l'idée d'une écriture politique purement gratuite et entièrement prise dans son propre exercice serait au fond bien plus étrange. Mais le fait que la nature de l'utilité de la philosophie ne soit pas l'objet d'un consensus dans le contexte de ces années 1750 et1760 nous paraît intéressant dans la mesure où cette incertitude met en jeu le rapport entre l'établissement et la circulation d'une connaissance et ses effets pratiques, à un moment où la question de la structuration du public est centrale. En effet, selon que l'on conçoit le public de la philosophie comme trouvant son modèle dans les sociétés savantes – dont la multiplication est en elle-même le symptôme d'une volonté de regrouper des lettrés dont la production scientifique est à la fois encadrée et valorisée par l'institution[153] – ou comme élargi à l'ensemble plus ou moins déterminé des lecteurs potentiels, et selon que l'on se représente ce public comme susceptible ou non d'action, les contours donnés à la notion d'utilité ne sont pas les mêmes.

La notion d'opinion publique est ici centrale : aux acteurs politiques traditionnels et à la question de l'usage qu'ils peuvent faire des textes philosophiques se superpose la question de l'effet de ces textes sur un public bien plus large et dont l'influence dans la vie publique est à la fois indéniable et floue. La frontière ne passe donc pas véritablement entre des textes destinés à produire une connaissance générale et d'autres apportant une expertise sur un problème déterminé, mais elle est diffractée en une multitude de possibilités qui sont liées aux publics possibles de ces œuvres et à la résonnance qu'elles sont susceptibles d'y obtenir.

Laissons pour le moment de côté la manière dont les textes eux-mêmes s'adressent à ce public : c'est la manière dont le problème de l'utilité – mais aussi, par différence, du nuisible, notamment sous l'espèce du dangereux, ou de l'inutile – apparaît dans la réception de ces

[153] Daniel Roche met ainsi en évidence le fait que la tradition qui sert de toile de fond à la multiplication des académies entre la fondation de l'Académie française et la Révolution consiste, dans le cadre d'un lien affirmé entre le pouvoir monarchique et les sociétés savantes, à mettre en valeur, du point de vue social, le public savant dans le cadre d'une société inégalitaire. Tout en excluant en très grande partie le politique de leurs intérêts, les académies font ainsi valoir une certaine « idéologie de la chose publique et du service monarchique », qui laisse leur place propre aux savants : « C'est par le canal des institutions prestigieuses de Paris et des modestes académies de province que se répand dans le corps social tout entier un idéal de service civique qui est avant tout la proclamation d'une conception de la vie reposant sur l'intégration sociale des gens cultivés, l'élaboration, l'assimilation et la diffusion du savoir. » D. Roche, *Les Républicains des lettres*, *op. cit.*, chap. V « Académies et politique au siècle des Lumières », p. 159.

textes qui nous intéressera ici. En effet, on aimerait à présent tenter de cerner certains des critères qui permettent de juger du caractère dangereux, vertueux ou vain d'un ouvrage de philosophie portant sur des matières de politique. Or, aux éléments d'évaluation généraux portant sur les contenus des œuvres se superpose une analyse stylistique qui indexe la dangerosité d'un texte à la facilité qu'il aura à circuler et à laisser une forte impression sur les esprits. Son utilité est pour sa part soumise à des critères qui peuvent varier selon les lieux de réception, mais qui là encore font la part belle à la question des modalités de circulation : si l'innocuité d'un texte obscur est certaine, son inutilité l'est tout autant.

2.1 Textes censurés et dénoncés : les critères de la subversion

Qu'est-ce qui fait d'un livre un ouvrage dangereux ? Les grands cadres qui régissent la censure d'Ancien Régime sont connus : sont proscrits les ouvrages qui attaquent les trois grands piliers de la société que sont la monarchie, la religion et les mœurs – ce sont les trois interdits majeurs qui commandent la censure préalable. En dehors des attaques directes à leur égard, le travail de la censure admet des marges de négociation, avec l'auteur ou avec le libraire. Comme le montre bien Daniel Roche, « progressivement, ces *lois de la censure* se trouvent contrariées par l'évolution de la société et les principes d'action de l'administration chargée de sa défense ». Les rapports de censure permettent de mettre en valeur « les éléments principaux des choix qui sont d'abord l'écho de rapports personnels entre gens d'un même milieu et d'une pesée des intérêts et des réputations des partenaires » : les censeurs sont eux-mêmes issus du milieu littéraire, et si les règles de la censure peuvent être interprétées de façon extrêmement sévère, leur application est en réalité fonction de l'appréciation de toute une série d'éléments qui n'ont pas seulement trait au contenu des œuvres mais aussi au statut des auteurs, ou encore qui prennent en compte des critères économiques – puisqu'une censure trop sévère invite à imprimer à l'étranger ou de façon clandestine, et donc à se soustraire aux circuits économiques officiels du royaume. Et Daniel Roche de noter qu'au-delà des attaques frontales envers Dieu et le roi, « le critère de l'*utilité* de l'ouvrage permet de faire passer les audaces tranquilles », notant par exemple que sur les vingt-trois interventions dont fait l'objet la *Nouvelle Héloïse*, seules deux concernent des passages à supprimer, les autres ne faisant état auprès du libraire que de modifications à effectuer pour nuancer certaines idées[154]. Face à la progression constante de la production imprimée et à la circulation de livres imprimés hors des frontières du royaume, la Librairie cherche un équilibre qui concilie la préservation de

[154] D. Roche, *Les Républicains des lettres*, *op. cit.*, chap. I « Censures, police et industrie éditoriale », p. 34-35.

l'ordre social, les intérêts du commerce et la prise en compte des évolutions de l'opinion et des habitudes de lecture. Loin d'être un travail de pure évaluation des thèses véhiculées par les ouvrages, la censure a un caractère pragmatique dans la mesure où elle évalue non seulement des contenus mais des usages.

Les cinq *Mémoires sur la librairie* rédigés par Malesherbes en 1758-1759 articulent ainsi une réflexion qui prend en compte tout à la fois la question de l'efficacité de la censure, celle des conditions effectives de la diffusion des livres, y compris dans ses aspects économiques, et celle de la dangerosité réelle des livres permis ou interdits[155]. Malesherbes est directeur de la Librairie entre 1750 et 1763. La tâche lui est confiée par son père, Guillaume de Lamoignon, qui est devenu chancelier de France à la fin de 1750, et de qui dépend l'administration de la Librairie. Les mémoires que rédige Malesherbes lui sont destinés, et à travers lui, ils sont destinés au roi ; ils rendent compte des règlements en vigueur et proposent des projets de réforme. Proche des « gens de lettres » et ami des philosophes, Malesherbes réfléchit à la manière dont la censure peut remplir le plus efficacement son but, c'est-à-dire interdire les ouvrages réellement nuisibles ; cette réflexion l'amène à prendre en compte les biais introduits par une censure trop sévère, mais aussi à formuler sa conception de la circulation de l'écrit et du rôle du public dans le tri des bons et des mauvais ouvrages. Prônant le fait que pour bien interdire il faut interdire peu, et mettant en évidence les problèmes posés par la double censure qu'exercent la Librairie, de façon préalable, et les parlements, après parution, les *Mémoires sur la librairie* donnent accès à une caractérisation des dangers de l'imprimé qui intègre en même temps la nécessité de prendre en compte l'évolution des pratiques de lecture.

Malesherbes rédige ses mémoires dans un contexte agité[156]. La condamnation de *De l'Esprit* d'Helvétius, et la révocation en août 1758 du privilège qu'il avait obtenu quelques mois plus tôt, face au scandale déclenché par la diffusion du livre, mettent la Librairie dans une position difficile. Quelques mois plus tard, le Parlement de Paris condamne l'ouvrage d'Helvétius, avec six autres, à être lacérés et brûlés de la main du bourreau : les parlementaires affirment ainsi une position de force par rapport à la censure royale, en insistant sur ses manquements et en condamnant un livre que celle-ci a déjà interdit. Parmi les

[155] On se référera à l'édition la plus récente de ces mémoires, précédée d'une très utile présentation de R. Chartier : Malesherbes, *Mémoires sur la librairie. Mémoire sur la liberté de la presse*, Paris, Imprimerie nationale, 1994.

[156] *Cf.* R. Chartier, « Présentation », in Malesherbes, *Mémoires sur la librairie*, *op. cit.*, p. 12-16. On peut aussi se référer à l'article dont cette présentation est en grande partie issue, et qui traite à la fois des mémoires de Malesherbes et de la *Lettre sur le commerce de la librairie* de Diderot, presque contemporaine : R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 2000 [1990], chap. III « "La voie de l'impression". Régime de la librairie et champ littéraire », p. 61-98.

livres examinés, l'*Encyclopédie* est également visée par le Parlement, alors que ses éditeurs ont obtenu trois privilèges entre 1745 et 1748. Afin de devancer les censeurs désignés par le Parlement, ces privilèges sont révoqués par le Conseil du roi. L'arrêt rappelle la censure des deux premiers volumes et invoque le caractère scandaleux des cinq suivants. Malesherbes continue en réalité de protéger les éditeurs ; il laisse imprimer clandestinement les volumes ultérieurs de l'*Encyclopédie* et obtient un privilège pour un recueil de planches en septembre 1759. Ces affaires posent doublement problème : d'une part, elles montrent la volonté du Parlement de s'imposer comme un acteur majeur du contrôle de l'imprimé et d'opposer la justice réglée à l'administration de la censure royale ; de l'autre, elles posent le problème des limites de ce qui peut être toléré.

La déclaration du Parlement du 16 avril 1757, établie dans le sillage de la crise qui culmine avec l'exil de seize parlementaires en juillet 1756, est en effet extrêmement sévère : les parlementaires qui demeurent ont fait l'expérience de la violence à leur égard des imprimés favorables aux exilés, et demandent un règlement drastique. La déclaration à laquelle le roi donne son aval énonce alors que « Tous ceux qui seront convaincus d'avoir composé, fait composé et imprimé des écrits tendant à attaquer la religion, à émouvoir les esprits, à donner atteinte à notre autorité, et à troubler l'ordre et la tranquillité de nos États seront punis de peine de mort », ainsi que tous ceux qui contribuent à diffuser de tels écrits. Or Malesherbes note, dans son quatrième mémoire, que de telles dispositions sont à la fois injustes et inapplicables. Son argumentation invoque la nécessaire proportion des peines et note qu'« il a été remarqué, de tous les temps, que les lois d'une sévérité excessive tombent nécessairement dans l'inexécution et la désuétude[157] ».

Il est donc nécessaire de revoir les critères de l'interdiction ; et pour Malesherbes, ces critères doivent tenir compte de la circulation accrue des imprimées et de la formation d'un public élargi dont les intérêts s'étendent aux questions politiques. Cette circulation, affirme le directeur de la Librairie dans le second mémoire, et contre les parlementaires, nécessite non pas une répression accrue mais une liberté plus grande : le « moyen pour faire exécuter les défenses, c'est d'en faire fort peu[158] ».

Deux arguments sont ici mobilisés. Le premier est celui de la fraude. Trop de sévérité dans la censure encourage à imprimer clandestinement ou à l'étranger ; et il est impossible de surveiller avec efficacité un commerce du livre qui se fait pour une part croissante de façon illicite. De plus, les interdictions ont tendance à renchérir les prix des livres défendus, attisant par là-même la cupidité des fraudeurs et rendant le commerce clandestin plus attractif ; et

[157] Malesherbes, *Mémoires sur la librairie*, *op. cit.*, p. 124.
[158] *Ibid.*, p. 83.

mêmes les libraires honnêtes, si on leur refuse trop de livres, basculeront dans la fraude si l'alternative est la ruine. Toute l'analyse de Malesherbes est ici fondée sur l'idée que le goût du public est une donnée avec laquelle il faut composer : si le public recherche des livres, il les obtiendra, de façon licite ou illicite ; trop interdire banalise la fraude. Si Malesherbes propose donc de réglementer les imprimeries et le débit des livres, il affirme surtout qu'il faut réserver les défenses « pour des objets importants[159] ». L'enjeu est double : ne pas faire perdre tout leur sens aux interdictions en les déliant tout à fait de la circulation effective de l'imprimé ; composer avec les intérêts des libraires pour ne pas encourager le commerce clandestin. Le second argument, qui nous intéresse particulièrement ici, tient aux « objets importants » au sujet desquels il convient d'exercer la censure préalable. Considérant les règles qu'il faut prescrire aux censeurs, Malesherbes souligne l'importance de règles précises, et restreintes. Il s'agit en effet d'éviter l'arbitraire causé par des consignes trop vagues, et qui, s'il porte parfois à l'indulgence, porte surtout le plus souvent à une trop grande sévérité de la part des censeurs. Il s'agit donc de restreindre les interdictions aux « livres contraires à la religion, aux mœurs et à l'autorité du roi[160] » ; les permissions n'empêchent pas en dehors de cela qu'un auteur soit jugé après la parution de son livre, puisqu'il en reste responsable. Mais surtout Malesherbes insiste sur le fait qu'il est nécessaire de ne pas interdire sur la simple suspicion d'allusions répréhensibles, parce que, quand bien même elles seraient efficaces et empêcheraient véritablement la diffusion des livres, des interdictions trop nombreuses et trop peu justifiées retarderaient le progrès des sciences, tandis que le public en vient par force à distinguer la vérité de l'erreur quand ils lui sont librement présentés :

> Les livres font du mal ; mais l'esprit humain fait des progrès qui tendent au bien général. Il y a des écarts, mais le vrai prévaut, et le zèle avec lequel le public et le Parlement, qui est son interprète, poursuivent aujourd'hui ces mêmes esprits forts qu'on admirait il y a quatre ans, en est une preuve bien frappante. Malheur à qui respecterait assez peu les principes de la religion et ceux de la morale, pour croire que l'ignorance puisse leur être avantageuse[161] !

Le raisonnement, indépendamment de la sincérité réelle de la remarque sur les esprits forts, lie donc la publicité et le progrès de la connaissance. Le faux tombe de lui-même ; les livres qui diffusent des idées erronées ne sont en réalité pas dangereux à moyen terme, puisqu'ils seront démentis. Le troisième mémoire, qui porte « Sur les livres qu'on doit permettre ou tolérer », revient précisément sur cette idée. Malesherbes y énonce les principes qui doivent selon lui régler la censure royale. Avant de passer aux grands objets qui doivent

[159] *Ibid.*
[160] *Ibid.*, p. 88.
[161] *Ibid.*, p. 90.

être l'objet d'une attention particulière, l'auteur dénonce une conception de la censure qui en fait une instance prescriptive :

> Les uns croient que les censeurs doivent être chargés non seulement de veiller à ce qu'il ne s'imprime rien de contraire à la religion ou aux bonnes mœurs, mais encore d'empêcher que le goût ne se déprave par de trop mauvais ouvrages ; en sorte que j'ai entendu dire sérieusement qu'il est contre le bon ordre de laisser imprimer, que *la musique italienne est la seule bonne*, et je trouve des gens qui s'en prennent au gouvernement de ce que tel poème ou tel roman imprimé est détestable : on va jusqu'à prétendre que c'est permettre la tromperie, que d'autoriser de pareils livres, comme si le public était forcé de les acheter, ou comme si les censeurs étaient des précepteurs du genre humain, à qui il appartînt de prescrire à la nation les lectures qui lui conviennent, et de fixer aux savants de chaque genre la route qu'ils doivent tenir[162].

Si nous citons le paragraphe en entier, c'est que Malesherbes y opère un déplacement significatif du goût vers la vérité qu'il est important de souligner : le début du mémoire joue en effet sur le parallèle entre les deux catégories, qui correspondent aux deux moyens pour un livre d'être « détestable ». Dans les deux cas, il n'appartient pas à la censure de statuer : c'est au public de juger de la qualité de l'ouvrage, tant sur la forme que sur le fond. De nouveau, c'est l'autonomie de ces jugements qui est soulignée : le public n'a pas besoin d'être protégé des mauvais livres, car il est capable de les écarter de lui-même ; le censeur n'est pas un éducateur et son rôle se limite à interdire non pas les mauvais livres, mais les livres susceptibles de déstabiliser l'ordre social. On pourrait remarquer que la limite est ténue : elle semble passer entre le fait de proscrire des thèses dont les erreurs touchent à des matières où l'erreur n'est pas tolérable et où elle est immédiatement dangereuse pour le lectorat, et des thèses dont les erreurs sont sans danger parce qu'elles peuvent être soumise à l'examen du public. En affirmant que le censeur ne saurait être le précepteur du genre humain, Malesherbes met l'accent sur le fait que son rôle n'est pas d'interdire ce qui lui semble discutable, mais seulement ce qui porte atteinte à ce qui a été déterminé une fois pour toutes comme indiscutable, à savoir les vérités de la religion et de la morale, et l'autorité royale. Mais l'extension de cet indiscutable, on le verra, peut elle-même devenir l'objet d'un examen.

Dans un premier temps, dans le domaine de ce qui peut être discuté, il s'agit d'affirmer qu'il n'est pas question pour la censure de rectifier les erreurs. Malesherbes avance un argument d'ordre épistémologique : l'erreur fait partie du processus d'élaboration de la vérité, et seule la publicité permet le progrès de celui-ci. Le vrai « sera toujours connu quand on permettra d'écrire, et il ne le sera jamais sans cela. Si on défend de publier des erreurs, on arrêtera les progrès de la vérité parce que les vérités nouvelles passent toujours pendant quelques temps pour des erreurs, et qu'elles seront rejetées comme telles par les

[162] *Ibid.*, p. 98.

magistrats[163] ». Deux cas se présentent alors : celui des sciences démontrées, et celui des sciences qui n'admettent pas de démonstration catégorique. Dans le cas des sciences démontrées, l'erreur et la vérité sont certaines ; mais la conséquence est qu'il n'y a pas de danger à laisser publier des écrits faux, puisqu'ils seront reconnus comme tels. En revanche « dans toutes les autres [sciences], on n'est jamais sûr ne de ne pas se tromper[164] » : et ce qui vaut pour les auteurs vaut aussi pour les censeurs. Malesherbes invoque le caractère indéfini du perfectionnement des connaissances, et oppose le temps long et le caractère éventuellement sinueux de leur progrès aux passions des « dictateurs impérieux » que deviendront nécessairement les censeurs si on leur demande de statuer sur la vérité des propositions. La « république des lettres » – puisque le terme est ici employé – constitue ici une communauté autonome, dont le fonctionnement garantit l'accès, *in fine*, à la vérité :

> Ce qui s'observe dans l'ordre judiciaire est la règle invariable qui doit se prescrire à cet égard. Chaque philosophe, chaque dissertateur, chaque homme de lettres doit être considéré comme l'avocat qu'on doit toujours entendre, lors même qu'il avance des principes qu'on croit faux. Les causes se plaident quelques fois pendant des siècles : le public seul peut juger, et la longue il jugera toujours bien quand il aura été suffisamment instruit[165].

Cette conception du public suppose qu'on considère que le progrès des connaissances n'est pas une affaire de spécialistes : contre la tendance de ceux qui font autorité, qui est de limiter la production des sciences à un petit groupes de pairs et de vouloir interdire les livres provenant d'autres sources, Malesherbes défend le fait que c'est de la libre confrontation des opinions que la vérité peut émerger.

Ce qui rend un livre répréhensible se réduit donc à quatre domaines, qui sont ensuite examinés : les satires personnelles, le gouvernement, les mœurs, et la religion – qui comprend en réalité aussi les fondements de la morale. Mais là encore, les interdictions préalables doivent être peu nombreuses, et limitées à ce qui représente un véritable danger. Le développement sur le gouvernement nous intéresse ici plus particulièrement : l'argumentation de Malesherbes oppose d'un côté l'autorité royale, qui ne saurait être remise en question, et de l'autre les autres parties du gouvernement. Le premier paragraphe réaffirme en effet que l'autorité du roi ne peut en aucun cas être soumise à examen dans la mesure où, quelle que soit l'utilité d'une théorie mise en avant par les philosophes, « les droits du trône sont certains ; ils ont des fondements plus solides que leurs vaines spéculations ; et la découverte d'un axiome important en morale ou en jurisprudence ne compensera jamais les maux qui

[163] *Ibid.*, p. 99.
[164] *Ibid.*
[165] *Ibid.*, p. 100.

pourraient résulter de cette funeste controverse[166] ». Comme les matières de religion et les fondements de la morale, la souveraineté du roi fait partie du domaine de l'indiscutable. Elle forme une exception au régime du débat qui régit la république des lettres, parce qu'elle repose sur d'autres fondements – dont la nature n'est pas précisée, sinon par opposition : ces fondements ne relèvent pas du progrès des connaissances. Mais une fois « la loi d'obéissance établie », que doit-on faire des autres questions qui touchent au gouvernement ? Malesherbes prône là encore la libre circulation des écrits, et la formation d'un public capable de juger de ces matières.

L'ambivalence est en réalité présente dès le début du mémoire : il s'agit d'opposer l'obéissance, qui n'est pas questionnable sous peine que les débats dégénèrent en anarchie, et la restriction illégitime que ceux qui « ont joué un rôle dans les affaires publiques » ont tendance à vouloir imposer aux écrits qui concernent la politique, le commerce et la législation[167]. L'argumentaire qui porte spécifiquement sur le gouvernement prolonge ces remarques préliminaires. Le premier argument porte à nouveau sur les bienfaits d'un public élargi : « Le Roi lui-même n'aurait-il pas un intérêt sensible à trouver dans le public un dénonciateur inflexible, qui l'avertirait des fautes de ses ministres, de ses généraux, de ses magistrats[168] ? » Le public instruit apparaît ainsi non pas comme un vecteur de contestation, mais comme l'auxiliaire de l'autorité royale, puisqu'il est à même, contrairement aux censeurs qui examinent les ouvrages, de discerner par le biais du débat et par la temporalité longue qu'implique son examen des thèses en présence, le bon du mauvais. Second argument : l'absence de publicité n'a jamais empêché la critique du gouvernement. Malesherbes donne l'exemple de Colbert, « détesté pendant sa vie et insulté après sa mort, quoiqu'il ne fût point permis d'écrire contre lui[169] » ; au contraire, une presse plus libre aurait fait émerger des partisans de son administration. Ici, le débat s'oppose donc à la polémique. C'est pourquoi il importe de bien délimiter dans les imprimés ce qui porte à la révolte – et c'est le cas de tout ce qui porte sur l'obéissance au roi – et ce qui constitue une discussion des politiques du gouvernement : si le premier domaine peut et doit être l'objet de la censure, le second ne peut pas l'être, sinon à se soumettre à l'orgueil de ministres qui ne veulent pas être critiqués, et à céder à une prétention qui, n'ayant rien à voir avec le bien du gouvernement, ferait perdre de sa force à la censure en favorisant indirectement l'imprimerie clandestine. Il

[166] *Ibid.*, p. 103.
[167] *Ibid.*, p. 100.
[168] *Ibid.*, p. 103.
[169] *Ibid.*, p. 104.

suffit donc d'exiger que les ouvrages soient signés, et que leurs auteurs puissent en répondre devant la justice si des plaintes fondées s'élèvent.

L'argumentation de Malesherbes est tributaire de la nature de ces *Mémoires sur la librairie*. Malesherbes écrit en effet en tant que directeur d'une administration chargé de la censure préalable, et il rappelle à de nombreuses reprises que son objet se limite au bon fonctionnement de cette administration. Le problème traité est bien celui de savoir ce qui menace réellement l'ordre public et quels sont les cas où l'interdiction est préférable à la condamnation après parution. On voit le souci qu'à Malesherbes de délimiter, sans nier sa nécessité, le terrain de la censure préalable en tenant compte de deux paramètres dont la temporalité n'est pas identique : d'un côté, il faut reconnaître l'existence de livres dangereux, et déplorer même la licence croissante des ouvrages qui circulent ; de l'autre, il faut renvoyer la nécessité et l'efficacité de la censure aux caractéristiques du public tel qu'il émerge dans cet âge de la circulation de l'imprimé. Le public commande la demande et l'impression des livres : que ce soit de façon licite ou clandestine, un livre que le public veut lire sera imprimé – Malesherbes remarque que c'est notamment le cas de la littérature libertine, contre laquelle il est par conséquent vain de prendre des mesures trop sévères et pour laquelle il convient de discerner l'obscène (à interdire) de ce qui est simplement licencieux (et qu'on peut tolérer). Mais dans le même temps ce public dont les lectures peuvent être erratiques tant du point de vue du goût que du point de vue de la vérité est aussi, sur le long terme, la garantie du progrès de l'un et de l'autre : Malesherbes postule le fait que la mauvaise littérature ne résiste pas à la publicité.

L'analyse nous fait par conséquent comprendre ceci : ce qui détermine la dangerosité d'un livre – mais aussi, de façon symétrique, son utilité – tient moins aux matières qu'il aborde qu'à la manière dont il circule dans le public des lecteurs. La difficulté à fixer une règle de censure, dont Malesherbes réclame qu'elle soit la plus univoque possible pour éviter les interprétations abusives des censeurs, tient à la fois au fait qu'il n'est en rien évident de distinguer des troubles superficiels, liés à la nécessaire discussion de matières sur lesquelles la vérité n'est pas encore fixée, du soupçon intolérable porté sur les fondements de la société que diffusent les livres dangereux. La solution proposée par le directeur de la Librairie consiste à séparer les deux catégories en isolant ce qui peut être objet de discussion de ce qui ne peut pas l'être, ou encore, ce qui revient ici au même, ce qui est susceptible d'un progrès des connaissances, et ce qui ne l'est pas. Mais en prônant une liberté accrue de circulation d'ouvrages portant sur des domaines qui sont à la limite de l'indiscutable, et l'usage de la justice – par opposition à la censure préalable – contre ceux qui s'avéreraient finalement

délétères, Malesherbes insiste sur le fait que la dangerosité d'un livre est proportionnelles à l'écho qu'il acquiert. Cette position est notamment sensible dans ce qu'il dit des « allusions » que le censeur pourrait être tenté d'interpréter comme des raisons de condamnation. En tant que telle une allusion est ainsi un motif insuffisant d'interdiction : la marge d'interprétation est trop large pour qu'elle puisse faire l'objet d'un règlement. En revanche, si le caractère subversif de l'ouvrage se confirme dans sa réception, il sera temps de le condamner. Si au contraire, l'allusion n'est pas « révélée » par la réception, c'est que l'ouvrage n'est pas dangereux et à ce moment-là son interdiction était sans intérêt ; elle pouvait même être nuisible, puisqu'elle risque d'attire l'intérêt sur un ouvrage qui n'en mérite pas[170].

On aura l'occasion de revenir sur la manière dont le public est construit comme un interlocuteur dans cette seconde moitié du XVIII^e^ siècle. Pour la question qui nous intéresse, on voit que si des critères objectifs sont donnés pour juger de la dangerosité d'un livre, ce qui en décide en dernier ressort est la manière dont il est lu, non seulement au moment de sa publication mais également dans le temps plus long de sa réception. La postérité d'une œuvre est bien fonction de sa qualité, mais cette qualité n'apparaît que dans la mesure où le public retient ou méprise un ouvrage : il est l'instance adéquate de jugement, dans la mesure où il a pour lui d'une part le débat, d'autre part le temps, qui permet de faire la part de la découverte et de l'erreur. On comprend par conséquent l'importance que Malesherbes donne à la formation et à la croissance d'une sphère littéraire qui n'est pas fermée sur elle-même, mais qui s'érige au contraire comme cercle de discussion : l'accroissement du nombre de « gens de lettres » permet au débat de gagner en ampleur et à la connaissance de progresser. Mais on comprend aussi que la tolérance prônée – et du reste traduite à de nombreuses reprises en actes – à l'égard des philosophes pendant la période où Malesherbes administre la Librairie implique de distinguer clairement ces derniers de la « canaille de la littérature », selon le mot de Voltaire, c'est-à-dire de l'armée des plumitifs dont les écrits entrent moins facilement dans le schéma épistémologique tracé dans ces mémoires.

La distinction entre catégories d'écrivains est d'autant plus instructive qu'on sait qu'en réalité les mondes sont loin d'être hétérogènes[171]. Elle souligne la volonté d'identifier un

[170] *Ibid.*, p. 99.

[171] R. Darnton s'est ainsi attaché à montrer les liens qui unissent les différents milieux littéraires, par exemple dans l'étude qu'il propose d'une figure comme Le Senne, prêtre dissident et philosophe « mineur » gravitant dans l'entourage de D'Alembert. L'historien met en évidence que si les philosophes dénoncent la pléthore d'écrivaillons qui forme les rangs de leurs ennemis, les plumitifs ne sont pas moins nombreux dans leur camp : si la mise en œuvre d'une représentation de soi « en philosophe » nécessite de se démarquer des « pauvres diables », ces derniers servent en réalité d'auxiliaires dans la diffusion des idées philosophiques. *Cf*. R. Darnton, *Gens de lettres, gens du livre*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1992 [1990], « Heurts et malheurs d'un pauvre diable », p. 13-58.

univers des gens de lettres ; semble s'y opposer le monde beaucoup moins clair de ceux qui ne concourent pas de façon aussi évidente au progrès des connaissances. La manière dont un ouvrage porte à la polémique, ou encore la séduction qu'il déploie peuvent être dangereuse dans la mesure où même si la postérité triera le vrai du faux, ils contribuent à une plus grande confusion présente[172].

La position présentée par Malesherbes dans les cinq *Mémoires sur la librairie* ne doit évidemment pas être prise comme représentative, dans son détail, d'une opinion commune : elle est tributaire tout à la fois de la fonction qu'il occupe et de sa proximité avec les philosophes. Il était néanmoins intéressant d'en étudier les termes : Malesherbes, en se faisant le représentant d'une position éclairée qui justifie la liberté de la presse par le rôle qu'elle joue dans le nécessaire progrès des savoirs, met en évidence une tension entre le danger représenté par les idées et le danger représenté par le type de circulation qui est le leur. Or cette tension apparaît, dans ces mêmes années, comme une structure forte de l'appréciation du caractère subversif ou non d'un livre. Tandis que le domaine des sujets qui ne peuvent être discutés, ou qui sont l'apanage d'une profession, se restreint, dans les faits, avec la multiplication d'écrits s'intéressant à des questions auparavant réservées (c'est notamment le cas des questions qui touchent au gouvernement), se pose avec plus d'acuité la question de la structure de la discussion publique, tant sous l'aspect des avancées qu'elle favorise que sous celui des dangers qu'elle comporte. La prise en compte du public et de l'effet que les imprimés ont sur celui-ci apparaît donc comme cruciale dans la manière dont le danger d'un livre est évalué : en ce sens, la forme d'un livre, sa facilité à circuler, la manière dont il entre en discussion avec d'autres ouvrages et au sein du lectorat constituent des éléments à considérer au même titre que le sujet qu'il traite et les idées qu'il défend.

Ces cadres généraux étant posés, qu'en est-il des dangers spécifiques de la philosophie ? Les livres de philosophie ne sont de fait pas la cible principale de la censure, qu'il s'agisse d'ailleurs de la censure préalable effectuée par la Librairie, des arrêts des parlements ou des mandements ecclésiastiques. Dans son étude des logiques de la censure au XVIII^e^ siècle, Barbara de Negroni relève, entre 1723 et 1774, 8% d'actes de censure concernant des œuvres philosophiques, contre 28% qui portent sur des libelles politiques, et surtout 64% ayant trait à des œuvres concernant la bulle Unigenitus et ses conséquences[173]. Tout en admettant que la

---

[172] Diderot avance des thèses très voisines de celles de Malesherbes dans la *Lettre sur le commerce de la librairie.* Pour une comparaison des deux textes, on se référera à l'étude précédemment citée de R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 2000 [1990], chap. III « "La voie de l'impression". Régime de la librairie et champ littéraire », p. 61-98.

[173] B. de Negroni, *Lectures interdites. Le travail des censeurs au XVIII^e^ siècle*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 195.

distinction entre libelles politiques et œuvres philosophiques est souvent mince et ne peut être effectuée que de manière approximative – elle se fonde ici sur le caractère plus ponctuel et lié à l'actualité des premières, par opposition à la prétention plus générale des secondes –, elle note la logique qui consiste à éviter de donner une publicité supplémentaire à des ouvrages dont le public est relativement restreint tout à la fois par la longueur des œuvres, par leur difficulté, mais aussi par leur coût. C'est en particulier le cas non pas de la censure préalable, qui est par définition discrète, mais des arrêts et des mandements qui peuvent se révéler contre-productifs, puisqu'en dénonçant et en réfutant les œuvres, ils contribuent paradoxalement à les faire connaître et à mettre l'accent de façon publique sur des dangers qui seraient sinon passés inaperçus. Barbara de Negroni constate que, jusqu'à la fin des années 1750, « les censures d'œuvres philosophiques demeurent extrêmement discrètes ». Citant en exemple le fait que la Sorbonne renonce à son projet de condamner *L'Esprit des lois*, elle montre ainsi que les débats sur les imprimés sont davantage accaparés par les suites de la bulle Unigenitus que par les discussions philosophiques. Les premières condamnations par le parlement de Paris ont lieu en 1734 : des réquisitoires relativement brefs portent sur les *Lettres philosophiques de Voltaire* et *Les Princesses malabares ou le Célibat philosophique* de Longue, deux œuvres qui ont en commun une critique indirecte de la religion[174] ; ces premiers arrêts sont suivis en 1746 de la condamnation des *Pensées philosophiques* de Diderot et de l'*Histoire naturelle de l'âme* de La Mettrie. Là encore, les ouvrages sont qualifiés de « scandaleux » et considérés comme « contraires à la religion et aux bonnes mœurs ». Ces épisodes restent relativement isolés.

La fin des années 1750 et le début des années 1760 sont au contraire marqués par une succession d'affaires importantes qui montrent, entre autres choses, les difficultés de la censure préalable à éviter les scandales littéraires : les règles qui déterminent les cas d'interdiction sont dans les faits suffisamment souples pour que des ouvrages présentant des thèses audacieuses, notamment sur le plan métaphysique, sans pour autant entrer dans une critique frontale de l'Église ou de la monarchie, puissent être tolérées, ou même obtenir un privilège. On a évoqué plus haut la condamnation en 1758 de *De l'esprit* d'Helvétius et ses répercussions pour toute une série d'autres ouvrages parmi lesquels l'*Encyclopédie*. Elle est suivie en mai 1762 de l'interdiction de l'*Émile*, suite au scandale que le texte provoque dès le début de sa diffusion ; mais à cette première interdiction succèdent en juin une condamnation extrêmement sévère par le Parlement de Paris, puis en août une condamnation de la Sorbonne et un mandement de l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont. Barbara de Negroni

[174] *Ibid.*, p. 196-197.

insiste à raison sur le fait que toutes ces condamnations sont, dès 1734, l'occasion pour le parlement de se mettre dans une position de force par rapport à la censure royale : une manière de réaffirmer son existence politique. Dans les grandes affaires des années 1750-1760, les enjeux deviennent plus complexes dans la mesure où Librairie, parlements et pouvoirs religieux entrent dans des jeux de rivalité et de surenchère ; ainsi, après 1770, les grandes affaires diminuent non pas parce que les livres séditieux seraient moins nombreux, mais parce que le Parlement perd de sa force.

On peut cependant remarquer que, parmi les motifs de ces différentes condamnations, la critique de la religion, explicite ou implicite, constitue une constante. Que les thèses visées par la censure soient matérialistes ou plus simplement critiques de la religion établie, c'est d'abord autour de cet élément que se cristallisent les affaires mettant en cause des livres de philosophie. Dans le cas de *De l'esprit*, les thèses sont nettement matérialistes, et l'hypocrisie de la religion est dénoncée. Dans le cas de l'*Émile*, c'est la Profession de foi du vicaire savoyard qui est au cœur de la critique, notamment du Parlement : Rousseau est accusé de faire l'apologie de la religion naturelle et la critique du catholicisme. La dimension politique des ouvrages est beaucoup moins commentée. Le livre dangereux semble d'abord caractérisé comme celui qui met en cause la religion romaine.

On peut avancer plusieurs explications à ce propos. La première tient au biais qu'introduit le fait de s'intéresser à des controverses sur la censure. D'une part, tous les livres ne passent pas devant la censure : il n'y a pas de sens à chercher un privilège ou une permission tacite pour un écrit ouvertement subversif, que ce dernier aille à l'encontre de Dieu, du roi ou des mœurs. Ces écrits alimentent la littérature clandestine. Parmi les écrits qui demandent un privilège et qui sont permis ou tolérés, mais qui sont l'objet de polémiques après leur publication, la part de ceux sont accusés de véhiculer des thèses religieuses hétérodoxes est plus importante que celle des ouvrages qui présenteraient des thèses politiques directement contraires à la monarchie. Mais c'est sans doute aussi la conséquence de la nature des attaques : il est plus aisé d'appuyer son système sur une position religieuse peu orthodoxe sans pour autant heurter de front la religion catholique (et donc de passer la censure préalable) que de soutenir des thèses politiques contraires au gouvernement sans paraître ouvertement hostile à ce dernier. Mais le fait, par ailleurs, que ces affaires autour des livres de philosophie constituent moins une bataille contre la diffusion d'idées impies – puisque dans ce cas-là la simple interdiction du livre suffirait – qu'un concours visant à s'imposer comme un acteur politique incontournable permet sans doute d'expliquer aussi en quoi la religion constitue une cible privilégiée de la critique. En effet, les différentes instances de la censure se présentent

comme les garantes d'un ordre social et moral dont la religion constitue le fondement incontestable, et qui évite de rentrer dans cette autre question épineuse qu'est l'organisation de la monarchie – dont on a vu qu'elle constituait un enjeu à la fois polémique et philosophique. S'attaquer à des livres parce qu'ils sont contraires à la doctrine de l'Église, c'est donc se poser en défenseur du fondement partagé et indiscutable de la société tout en montrant l'incapacité des autres instances – et notamment de la censure royale – à le prémunir des offenses.

Mais au-delà même des stratégies liées à l'affrontement des différents pouvoirs, le caractère séditieux de thèses métaphysiques contestant les enseignements de l'Église apparaît bien comme un point d'attention particulier. On le retrouve ainsi dans la manière dont les *Mémoires de Trévoux* rendent comptent du caractère dangereux d'un certain nombre d'ouvrages philosophiques. C'est le cas de *L'Esprit des lois*. La lettre au père Berthier écrite par le père Plesse, que le périodique fait paraître en avril 1749[175], met en avant les mérites de l'ouvrage mais relève, outre le caractère gênant d'une écriture « fertile en conjectures et en paradoxes », les pages élogieuses consacrées à Julien l'Apostat, au milieu d'un certain nombre d'autres qui sont contraires aux principes de la religion et des mœurs. C'est encore le cas, de façon plus frappante peut-être, dans la critique de certains articles du premier tome de l'*Encyclopédie*. On sait que le père Berthier avait produit dès 1750 une vive critique du prospectus rédigé par Diderot. La critique du premier tome, qui paraît en 1751, est soigneusement développée sur plusieurs livraisons du journal. Outre le *Discours préliminaire* qui fait l'objet d'une analyse minutieuse, le père Berthier s'arrête sur un certain nombre d'articles, et parmi eux, sur l'article « Autorité politique » dont Diderot est l'auteur. La critique qui en est faite en mars 1752 est centrée autour de la question du fondement divin de l'autorité politique et de sa contestation par Diderot. Berthier s'arrête en effet sur la thèse de l'égalité des hommes pour en montrer la fausseté, en en ramenant l'erreur à une mauvaise interprétation de l'épître aux Romains. Diderot traduisait en effet la formule « *omnis potestas a Deo ordinata est* » par « toute puissance qui vient de Dieu est une puissance réglée », contestant la validité de la traduction habituelle « toute puissance, quelle qu'elle soit, vient de Dieu ». Il en tirait la conséquence que « la vraie et légitime puissance a nécessairement des bornes », et que « le prince tient de ses sujets mêmes l'*autorité* qu'il a sur eux ». Le père Berthier, quant à lui, rétablit le fondement de l'autorité politique en Dieu, comme il rétablit le fondement de l'autorité paternelle dans la nature, même au-delà de l'autonomie des enfants ; la critique s'attarde sur le fait que le fondement de la majesté du pouvoir ne peut qu'être

[175] « Lettre au P[ère] B[erthier] J[ésuite], sur le livre intitulé *L'Esprit des lois* », *Mémoires de Trévoux*, avril 1749, p. 718-741, reprise in *Montesquieu. Mémoire de la critique*, *op. cit.*, p. 111-118.

religieux. D'une certaine manière, la critique ne fait que prendre Diderot au mot : ce dernier prétendait précisément asseoir sa thèse sur une juste interprétation de la formule de saint Paul, et échapper à « l'irréligion » consistant à dire que tout pouvoir est légitime ; Berthier ne fait que rendre la formule à son sens traditionnel, et l'opération lui permet de démonter l'ensemble de l'argumentation de l'article. Ce qui nous paraît ici intéressant est qu'il aurait aussi bien été possible de renvoyer la prétendue argumentation biblique de Diderot à son caractère de façade, dissimulant une thèse politique subversive. Au contraire, le jésuite ne s'attaque pas de front à cette thèse politique mais la ramène à son fondement scripturaire erroné, et argumente sur le fond du problème théologico-politique[176].

On peut avec raison penser qu'il est normal qu'un journal jésuite mette en avant les liens entre religion et politique, et la manière dont la monarchie s'appuie nécessairement sur l'Église. Mais on voit aussi que le fait de cibler dans des écrits politiques ce qui y est contraire à la religion n'appartient pas en propre aux *Mémoires de Trévoux*. Pour les instances de la censure comme dans une réception plus large, ce qui est identifié comme subversif est avant toute chose ce qui porte atteinte au cadre général, à la fois doctrinal et social, donné par l'Église : l'irréligion semble, bien plus que la théorie politique à proprement parler, au centre de l'attention dans la mesure où elle constitue une attaque contre le fondement de toute l'organisation sociale. Elle est donc identifiée comme un réel danger : que les thèses des philosophes soient matérialistes, qu'elles fassent l'apologie de la religion naturelle ou encore qu'elles subvertissent par une interprétation non canonique la doctrine de l'Église, elles fragilisent l'édifice social dans ce qui constitue son fondement le plus sacré, le plus indiscutable, et le plus généralement partagé.

Dernier point qu'il nous apparaît important d'aborder, et qui porte cette fois non plus sur le fond des matières abordées mais sur la forme : le lien entre le danger d'un texte et la facilité de sa lecture. On avait vu avec Malesherbes l'attention portée à la façon dont les textes circulent : en vertu d'un optimisme dont le fondement était épistémologique, il soutenait que la libre circulation des textes permettrait, à terme, le tri entre les bons et les mauvais livres. Mais cette circulation des livres est également conditionnée par leur forme, et par la manière dont ils se prêtent à la lecture. C'est là un autre point d'attention de la censure : le danger d'un livre est aussi évalué en fonction sa facilité à se répandre dans le public.

Le réquisitoire développé par Joly de Fleury contre l'*Encyclopédie*, lors de sa condamnation par le parlement de Paris en 1759, fournit ainsi un exemple de la manière dont l'analyse du texte soutient l'accusation. D'une part, il met en évidence le fait que les articles

[176] *Encyclopédie*, t. I, p. 898 ; *Mémoire de Trévoux*, mars 1752, p. 456.

dangereux sont dissimulés à l'intérieur d'une vaste compilation prétendant à l'exhaustivité, et les thèses portant atteinte aux institutions dans l'exposé systématique du pour et du contre ; de l'autre, il dénonce le jeu des renvois et la manière dont le lecteur peut être invité à passer d'un article anodin à une thèse beaucoup plus contestataire par le dispositif encyclopédique lui-même[177]. On trouvait de fait, dès 1751, une analyse assez similaire chez le père Berthier à propos de l'article « Athéisme » : ce dernier montrait en effet que la disposition même du raisonnement invitait à considérer l'athéisme comme une opinion dont on peut être persuadé en toute bonne foi - malgré sa fausseté, que l'article ne contestait pas. La proposition incriminée est alors la suivante : « L'athée se persuade de ce qui n'est point ; mais rien n'empêche qu'il le croit aussi fermement, en raison de ses sophismes, que le théiste croit en l'existence de Dieu en vertu des démonstrations qu'il en a ». Pour le jésuite, cette phrase est dangereuse parce qu'elle amène à mettre sur le même plan la fermeté de l'incroyance et celle de la croyance, c'est-à-dire à n'accorder aucun privilège persuasif aux preuves de l'existence de Dieu. Par son inconséquence logique – qui consiste à affirmer que des sophismes seraient aussi persuasifs que des preuves évidentes –, l'auteur de l'article met sur un plan d'égalité athéisme et théisme pour ce qui concerne le raisonnement[178]. À la dénonciation d'une thèse en réalité irréligieuse s'ajoute la dénonciation d'un raisonnement vicié qui favorise l'impiété, dans un ouvrage de destiné à circuler auprès d'un grand nombre de lecteurs potentiels. Ce qui est attaqué est d'abord une manière fallacieuse de raisonner, qui pourrait se répandre dans le lectorat puisqu'elle est formulée sous les apparences de la raison. L'article « Athéisme » représente un danger par la manière dont il s'en prend de manière insensible à l'évidence de l'existence de Dieu.

Au contraire, un ouvrage obscur ou peu lisible peut affirmer les thèses les plus audacieuses : il ne sera pas lu et n'est, par conséquent, que peu dangereux. C'est la remarque qu'on trouve à propos du *Contrat social* dans les *Mémoires secrets pour servir à la République des lettres*. En juillet 1762, il y est noté à propos de l'ouvrage de Rousseau qu' « on le dit extrêmement abstrait » ; le 3 septembre, un paragraphe plus long est consacré au traité :

---

[177] Ici, *cf.* B. de Negroni, *Lectures interdites*, *op. cit.*, p. 208. L'auteure cite notamment le passage suivant du réquisitoire : à « l'ombre d'un dictionnaire qui rassemble une infinité de notions utiles et curieuses sur les arts et les sciences, on y fait entrer une compilation absurde de toutes les absurdités, de toutes les impiétés répandues dans tous les auteurs, on les a embellies, augmentées, mises dans le jour le plus frappant. Ce dictionnaire est composé dans le goût de celui de Bayle. On y développe selon le genre des articles le *pour* et le *contre* : mais le contre quand il s'agit de la religion, des mœurs, de l'autorité, y est toujours exposé et avec affectation. » Sur la manière dont l'ordre des renvois est en effet utilisé comme un moyen de politiser le traitement de certaines notions, voir L. Delia, « Le crime de lèse-majesté en question dans l'*Encyclopédie*. De l'article parricide à l'article libelle », *Corpus*, n°51, 2007, p. 249-277.

[178] *Mémoires de Trévoux*, mars 1752, p. 425.

> Le *Contrat social* se répand insensiblement. Il est très important qu'un pareil ouvrage ne fermente pas dans des têtes faciles à s'exalter : il en résulterait de très grands désordres. Heureusement que l'auteur s'est enfermé dans une obscurité scientifique, qui le rend impénétrable du commun des lecteurs. Au reste il ne fait que développer des maximes que tout le monde a gravées dans le cœur ; il dit des choses ordinaires de façon si abstraite qu'on les croit merveilleuses[179].

On ne s'attardera pas ici sur l'étrange mélange de subversion et d'ordinaire que semble constituer le livre, mais sur la remarque faite à propos des conséquences de « l'obscurité scientifique » qu'y adopte Rousseau, dont la plume avait été au contraire louée lors de précédents ouvrages, en particulier au moment de la parution de la *Nouvelle Héloïse*, comme l'une des plus belles et des plus émouvantes de son époque. Rousseau, bien qu'il soit souvent qualifié d'homme à paradoxes, est reconnu pour son éloquence : depuis le *Discours sur les sciences et les arts* jusqu'à l'*Émile*, on peut l'accuser de soutenir des thèses injustifiables mais non pas d'être incompréhensible. Or précisément, le *Contrat social* fait exception ici, et on voit bien comment l'accusation d' « obscurité scientifique » va en réalité de pair avec la relativisation du danger présenté par l'ouvrage. Autant un style qui suscite les passions du lecteur est potentiellement dangereux dans la mesure où l'éloquence est le meilleur vecteur des idées indépendamment de leur vérité, autant l'obscurité scientifique constitue un double obstacle, en s'opposant tout à la fois à la clarté et à l'agrément. Elle constitue donc une gêne à la « fermentation » ; la sédition demeure enfermée dans le livre lui-même.

Si l'obscurité constitue un obstacle, il en est de même de l'outrance. Ainsi la défense de Julien l'Apostat dans *L'Esprit des lois*, que relevait la lettre des *Mémoires de Trévoux* : on a dit qu'elle était pointée comme un élément subversif en 1749 ; mais ce qui modère la gravité de ces pages, c'est que la défense est si outrée qu'elle ne convainc personne :

> Je remarque, mon Révérend Père, à la page 183 [XXIV, 10], un si grand éloge de Julien l'Apostat que je ne crains presque pas le mauvais effet qu'il pourrait produire. S'il était plus modéré, je le craindrais davantage[180].

Là encore, c'est l'effet sur le lecteur qui est escompté : faire de Julien le prince « le plus digne de gouverner les hommes » qui ait été doit apparaître déraisonnable au lecteur, surtout s'il est instruit de l'histoire des grands princes chrétiens, de Théodose à Louis XIV, sans même parler du jugement porté par les pères de l'Église sur l'empereur – le père Plesse mentionne les écrits de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome. On peut encore citer, toujours dans les pages des *Mémoires de Trévoux*, le jugement porté sur le *Telliamed* de Benoît de Maillet, qui circule depuis les années 1720 mais connaît une première parution en 1748, dix

[179] *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France, depuis 1762 jusqu'à nos jours*, édition sous la direction de C. Cave et S. Cornand, Paris, Honoré Champion, 2009, vol. I, p. 116.
[180] « Lettre au Père Berthier Jésuite, sur le livre intitulé *L'Esprit des lois* », *Mémoires de Trévoux*, avril 1749, in *Montesquieu. Mémoire de la critique*, *op. cit.*, p. 116.

ans après la mort de son auteur. Sous-titré *Entretien d'un philosophe indien et d'un missionnaire français*, il entre dans la catégorie des ouvrages qui, opérant une comparaison entre les systèmes philosophiques et scientifiques qui s'attachent à des sociétés différentes, en relativise la valeur, mais, heureusement, nous informe sa recension, le style en est si contourné qu'il n'y a rien à en craindre.

Mais inversement, un style qui ne touche pas le lecteur est un obstacle à la communication des bons ouvrages. Tel est le jugement porté dans la *Correspondance littéraire* sur *L'Ami des hommes* de Mirabeau :

> Pour juger ce Traité en général et en deux mots, on peut dire que l'auteur en aurait fait un grand et bel ouvrage s'il avait de la noblesse et de l'élévation dans son style. Ce n'est pas un médiocre défaut que de manquer de ce côté là ; il ne peut venir que d'un défaut d'âme, d'imagination ou de génie et l'on n'est pas digne de plaider la cause de l'humanité devant les sages de toutes les nations quand on ne sait pas s'exprimer avec la gravité qu'exige une telle cause et un tel aréopage. Le style de M. de Mirabeau ne manque pas de feu ni de rapidité mais il est commun, bas, trivial et par tout contraire à cette bienséance que les anciens connaissaient si bien et qui lie le lecteur d'amitié et d'intérêt avec l'auteur. Voilà pourquoi la gloire de l'Ami des Hommes ne sera je crois que passagère et les mêmes raisons qui garantissent l'immortalité à Tacite et à Montesquieu doivent nécessairement détruire la réputation de M. de Mirabeau[181].

Trois choses sont ici mises en évidence par Grimm : l'origine du manque de style, ses effets, et son rapport avec la postérité. L'origine tout d'abord : avec le défaut d'âme, d'imagination ou de génie, ce sont les qualités personnelles de l'auteur qui sont en cause, et notamment celle qui consiste à produire des images – et à les faire voir. Il faut en effet établir une communication d'âme à âme, qui ne va pas de soi : il faut « lier le lecteur d'amitié et d'intérêt » avec l'auteur pour qu'il puisse avoir un véritable usage des idées qui sont développées. Le modèle convoqué ici est celui de la conversation avec les livres : le dialogue entre le livre et le lecteur a pour condition la qualité du style, et la postérité de l'ouvrage dépend de l'ampleur possible de ce dialogue. Tacite comme Montesquieu sont des auteurs qui ont si bien trouvé le moyen de lier amitié avec le lecteur par leur style même qu'ils entretiennent avec les lecteurs successifs une conversation ininterrompue. Le style vif et bas de Mirabeau au contraire attire l'attention un moment, mais il est incapable de retenir le lecteur au-delà d'un intérêt ponctuel ; il ne fera pas partie du fond politique qui compose les éléments d'un débat qui s'étend sur des siècles. Le temps de la bonne lecture apparaît ici comme un temps long, et non pas le temps court de l'ouvrage qui fait événement.

D'un registre à l'autre, de celui des censeurs à celui de la critique, du danger à l'innocuité, on voit l'importance accordée, dans ces années 1750 et 1760, aux modalités de circulation et de lecture d'un livre dans l'évaluation tout à la fois de sa qualité et du risque représenté par sa

[181] Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, éd. par M. Tourneux, Paris, Garnier, 1877-1882 (désormais *Correspondance littéraire*), t. III, p. 388.

diffusion. Cela ne veut pas dire que le contenu du livre est indifférent : le caractère florissant de la presse clandestine, et la stricte délimitation par la censure, maintenue même au sein d'un discours libéral comme celui de Malesherbes, d'un domaine regroupant ce qui ne peut être toléré, montrent bien que ce n'est pas le cas. Les livres qui menacent l'ordre public sont, de toute façon, exclus de toute circulation licite – quand bien même on a vu que la définition de cette menace pouvait être discutée. L'attention accordée aux effets concrets des livres est cependant remarquable. Elle n'est aucunement univoque : chez Malesherbes la référence au public fait jouer l'idée d'une capacité du lectorat à trier rationnellement, à terme, et sert d'argument à la relativisation du danger des livres ; mais elle peut aussi être invoquée *a contrario* pour mettre en scène la manière dont ce lectorat est soumis aux passions et dont l'éloquence conditionne, indépendamment de la qualité des idées défendues, la réception d'une œuvre et par conséquent ses effets : sa diffusion et la manière dont ses idées seront reprises au sein du public. Le dernier exemple que nous avons pris, celui de la critique par Grimm de *L'Ami des hommes*, met pour sa part en évidence la manière dont non seulement l'écho d'une œuvre mais sa qualité même peut-être formulée en fonction de sa capacité à toucher le lecteur : c'est toute la question de l'utilité des œuvres qui se pose alors.

2.2. À quoi les philosophes sont-ils utiles en politique ?

Les catégories du dangereux et de l'inoffensif, d'une part, et de l'utile et de l'inutile, de l'autre, ont bien quelque chose en commun : dans les deux cas, sur deux plans différents, il s'agit de mesurer l'impact d'une œuvre sur le raisonnement du lecteur ; et dans les deux cas, la question des modalités de l'écriture est donc capitale. Après avoir parcouru un certain nombre des éléments qui sont mobilisés pour déterminer la dangerosité d'un livre, on aimerait, plus brièvement, s'intéresser à la catégorie de l'utilité – catégorie qu'on a déjà croisée, et qu'on aura l'occasion de reprendre, tant elle constitue un lieu commun du jugement porté sur les œuvres : un bon livre est, dans la période qui nous intéresse, et notamment dans les domaines de la politique et de la morale, un livre utile. Le critère est en lui-même intéressant : son usage permet d'insister, s'il en était besoin, sur le fait que la philosophie, surtout quand elle s'intéresse à ces domaines, n'est en rien une sphère autonome ; comme la littérature du reste, elle est n'est pas lue comme un discours qui pourrait se prescrire à lui-même ses propres règles et ses propres normes d'évaluation. La philosophie doit être utile, c'est-à-dire qu'elle est jugée en fonction des effets bénéfiques qu'elle produit. Cela ne veut pas dire que sa lecture soit utilitaire : ce qu'on appelle utilité ne revient pas à une utilisation

directe. Un livre utile peut-être un livre qui fait mieux comprendre un phénomène humain ; ce peut être aussi un livre qui donne des moyens d'agir – et en réalité bien souvent les deux sont liés. Mais ce sont précisément les déterminations – ou du moins certaines des déterminations – de cette utilité qui doivent être mises en évidence ici pour mieux cerner cet aspect de la réception.

On retrouve en réalité dans les jugements sur l'utilité tels qu'ils sont formulés dans la critique des éléments qu'on avait eu l'occasion de voir dans les différents portraits de Montesquieu sur lesquels on s'était arrêté : le livre utile formule une vérité sur la politique dans la mesure où il articule les principes et les faits – la part des uns par rapport aux autres pouvant quant à elle donner lieu à des évaluations différentes – ; mais on insiste aussi parfois sur le fait que le bon écrivain politique rassemble des qualités qui sont celles de l'homme d'État, c'est-à-dire qu'il allie la profondeur des vues, le souci du détail, et la vertu personnelle. Surtout, la grande œuvre de philosophie est capable de faire sentir au lecteur la justesse de ses principes : on retrouve ici la question du style, qui n'est bien évidemment pas sans lien avec celle de la vérité et celle de la vertu, dans la mesure où le style est conçu comme une conséquence de ces deux éléments, et non pas comme un artifice dont on pourrait se servir à son gré. La conception du style est ici ancrée dans la tradition de la rhétorique telle qu'elle est définie depuis Aristote : le discours rationnel (*logos*), la capacité à émouvoir (*pathos*), et le caractère de l'orateur, qui le rend ou non digne de confiance (*ethos*) fonctionnent ensemble.

Confrontons donc des jugements issus de plusieurs organes critiques. Et repartons une fois de plus des *Mémoires de Trévoux*, qui nous aura servi de base tout au long de ce chapitre, pour en comparer les jugements à ceux d'un périodique occupant une position toute différente dans le paysage littéraire de la période : *Les Nouvelles littéraires* de Raynal, auxquelles succède la *Correspondance littéraire* de Grimm à partir de 1753. L'intérêt est ici de voir comment une même palette d'appréciations circule dans des approches critiques très différentes. Une même palette : non pas les mêmes critères exactement, mais bien un vocabulaire commun de l'évaluation, qui sert de matière à la formation de jugements qui peuvent au demeurant faire valoir des points différents.

La question de la vérité tout d'abord : il s'agit d'évaluer dans quelle mesure le discours présenté approche son objet – la politique – de façon adéquate. Au tournant des années 1750, on peut prendre l'exemple de deux ouvrages politiques qui sont ainsi prisés dans les *Mémoires de Trévoux* : *La Voix libre du citoyen*, publié de façon anonyme par Stanislas Leszczynski, et les *Observations sur les Romains* de Mably. Quelles sont ici les qualités qui

sont mises en évidence ? Dans le premier cas, l'ouvrage se distingue par « la vérité des principes, la noblesse des sentiments, la beauté de l'expression[182] ». L'auteur, qui est visiblement parfaitement identifié par le journaliste, est comparé au philosophe-roi de *La République* de Platon. Mais c'est un philosophe-roi qui est capable de donner un plan de réforme particulier et de ne pas en rester à des vues universelles, parce qu'il connaît bien la réalité de la Pologne contemporaine. Le plan d'institutions qui est proposé est attaché à la particularité de son objet, et c'est ce qui en fait la valeur. L'utilité de l'œuvre n'est donc pas dans le système, qui court toujours le risque de tendre vers l'utopie ; elle est ici dans la capacité à articuler la généralité des vues – qui garantissent leur ampleur : il ne s'agit pas non plus d'en rester à la description d'un état de fait ou de proposer des réformes techniques qui ne s'inscriraient pas dans une vue d'ensemble – et la spécificité du projet – le propos ne s'abstrait jamais de la visée qu'il avait annoncé. En cela, le fait que l'article annonce qu'un tel ouvrage n'a pu être « conçu et exécuté que par un des premiers Sénateurs de Pologne » met l'accent sur le fait que la réflexion est celle d'un homme d'État. On voit ici que l'articulation de la théorie et de la pratique est loin d'être évidente : il ne s'agit pas ici d'affirmer que l'ouvrage peut être mis directement en pratique, ni même qu'il prétend à cette mise en pratique, mais bien que la réflexion utile nécessite une connaissance de ce en quoi consiste l'action politique et de la manière dont elle doit s'adapter aux situations historiques.

Même chose à propos de Mably :

> À mesure que M. l'Abbé de Mably avance dans l'exécution de son ouvrage, sa marche devient plus brillante. Dans ce second Volume, ce n'est plus seulement un Historien qui considère en Philosophe le jeu des passions et les ressorts qui les mettent en mouvement, c'est un Homme d'État qui, remontant aux principes, rapproche les révolutions des causes qui les ont produites, en montre la liaison et la dépendance, saisit ce qu'il y a de défectueux dans un Gouvernement, y substitue des vues judicieuses, compare les événements anciens avec ceux que nous voyons, instruit le présent et l'avenir par le passé et répand sur tous les objets la lumière d'une saine Politique[183].

Ce jugement reprend toute une série de thèmes qu'on a déjà vus à l'œuvre et les organise de façon particulièrement instructive, puisqu'au couple classique de l'historien et du philosophe s'ajoute la figure de « l'Homme d'État », mais d'un homme d'État analyste et théoricien. L'historien philosophe s'intéresse ici en effet au domaine de la morale : le jeu des passions et ses ressorts relèvent d'une connaissance du cœur humain. Les qualités, qui sont ici celles de celui qu'on qualifie d'homme d'État, ne sont pas fondamentalement différentes de celles qu'ailleurs on attribuait au « philosophe » : dégager les causes, comparer le passé et le présent, et être capable de dégager pour ce présent les enseignements du passé et d'indiquer

[182] *Mémoires de Trévoux*, décembre 1749, p. 2498.
[183] *Mémoires de Trévoux.*, janvier 1752, p. 42.

un cours d'action cohérent avec les principes auxquels on est remonté, tout cela, on l'a vu, est compris comme le cœur même de l'activité philosophique quand il est question de politique, et on y retrouve la relation capitale entre politique et histoire. L'article des *Mémoires de Trévoux* introduit sciemment une gradation entre philosophie morale et philosophie politique : la seconde demande des qualités supplémentaires, qui demandent d'être davantage que philosophe, dans le vocabulaire qui est convoqué ici. La compétence politique, même théorique, nécessite de sortir de l'universel – dont participait encore la connaissance des passions – pour réfléchir aux principes tout à la fois à partir de la particularité historique et pour y retourner. Le souci de l'articulation à la pratique est bien présent, quand bien même cette pratique resterait d'ordre livresque.

Dans ces deux articles des *Mémoires de Trévoux*, la politique, si elle n'est pas réservée aux petit nombre de ceux qui exercent un pouvoir de fait, requiert pour sa théorie les mêmes qualités que pour sa pratique : non pas que les deux soient confondues, mais la philosophie résonne d'emblée avec l'action. Le philosophe politique doit se montrer homme d'État dans la mesure où, pour être utile, il ne peut rester dans la généralité.

Chez Raynal, dans les *Nouvelles littéraires* qui paraissent de 1747 à 1753, l'accent est déplacé. Les ouvrages prisés se caractérisent d'abord par la profondeur de leurs vues et la rigueur de leurs raisonnements, au détriment même de leur style. Ainsi *L'Esprit des lois*, livre « hardi » mais dont le style est « dur, négligé, obscur », les *Observations sur les Grecs* de Mably, ouvrage écrit de façon « sombre et triste » mais « plein d'excellents raisonnements », ou encore les *Éléments de commerce* de Véron de Forbonnais, d'un style monotone, mais défendant des idées lumineuses, font partie des ouvrages de politiques loués. Les *Principes du droit* de Burlamaqui, livre « plein de métaphysique », l'est également. Au contraire, Raynal voit dans *La Voix libre du citoyen* un ouvrage agréable, dont l'humanité est attachante, mais qui ne contient pas de grandes vues. Raynal n'est pas un partisan de l'abstraction pour autant : il reproche ainsi à Mably « d'étrangler les faits » sur lesquels sont fondés ses raisonnements, et de donner à ses conjectures une allure trop dogmatique. Il reste que les jugements portés sur les œuvres évaluent d'abord la qualité du raisonnement et sa solidité philosophique. La position de savoir qui est propre au philosophe est affirmée.

Chez Grimm enfin, c'est encore une autre vision du savoir politique et de son utilité qui s'exprime. Dans la *Correspondance littéraire*, le critique semble mettre tout d'abord en évidence les dangers de l'abstraction. Par là, il ne s'agit pas simplement de dénoncer les dangers du manque de réalisme en politique, ou encore de prôner un pragmatisme de bon aloi. La critique porte sur le fait que l'esprit de système produit de la mauvaise pensée politique.

Cette tendance des philosophes les pousse à préférer la systématicité des idées à leur vraisemblance : là encore, c'est l'assurance d'une mauvaise prise sur la réalité, et donc d'un ouvrage qui perd en utilité.

Dans la première livraison de la *Correspondance littéraire*, en mai 1753, Grimm soutient ainsi la critique formulée par le cardinal Alberoni à l'égard des *Considération sur les Romains,* et il la reprend à son compte à propos de *L'Esprit des lois* :

> En revanche le cardinal Alberoni a fait une critique de M. le président de Montesquieu qui m'a paru fort juste et fort sensée. « L'esprit de système dit-il n'est pas moins dangereux dans la politique que dans la philosophie. Il y a de la témérité à chercher les causes de la grandeur et de la décadence des Romains dans la constitution de leur état. Des événements où la prudence humaine n'eut que la plus petite part sont des époques plutôt que des conséquences. Il n'appartient qu'à l'histoire de détailler les causes de la grandeur et de la décadence des états ». Nous observerons ici d'après le cardinal que M. de Montesquieu est tombé dans le même défaut dans son *Esprit des lois* par rapport à la constitution de l'Angleterre. Il cherche et il a le secret de trouver toujours les causes des événements dans le principe de la constitution de cet état. Si les états s'arrangeaient comme un système de philosophie sur le papier ce procédé pourrait avoir lieu mais nous voyons tous les jours que les plus grands événements, les lois et la constitution même d'un état ne sont que l'ouvrage du hasard et mille circonstances arbitraires entre lesquelles on peut avec beaucoup d'esprit trouver des liaisons imaginaires qui n'ont jamais existé qui par conséquent ne sauraient satisfaire qui cherche la vérité[184].

On remarque tout d'abord ici que le discours rapporté du cardinal Alberoni distingue la politique et la philosophie, et en même temps les met en parallèle : dans aucun discours qui s'attache aux choses humaines il n'est possible de faire triompher le système et d'englober sous lui toutes les particularités historiques. Grimm dissocie à son tour l'histoire et la philosophie : la méthode philosophique qui consiste à remonter des faits à leurs principes connaît une limite, parce que tout fait historique ne découle pas d'un principe. C'est la prétention à dégager partout des causalités claires qui est ici remise en question. Il est donc toujours bien question d'articuler les principes et les faits : mais en politique comme en philosophie, donc, cette articulation ne doit pas être poussée trop loin au risque de basculer dans l'erreur. Les productions de l'histoire n'obéissent pas aux mêmes logiques que les productions de l'esprit, et c'est se tromper que de faire vouloir faire entièrement coïncider les deux lignes. Le système est dès lors renvoyé à sa nature de chimère : si « on peut avec beaucoup d'esprit trouver des liaisons imaginaires qui n'ont jamais existé », ces liaisons imaginaires ne sont qu'une apparence de savoir. On avait vu que la question du système de Montesquieu avait été un objet de débat, et que la question de son ordre avait suscité à la fois des critiques et des interprétations. La critique de Grimm quant à elle s'attaque à la prétention systématique de la philosophie elle-même.

[184] *Correspondance littéraire*, t. II, p. 255-256.

Cette critique du système se retrouve à propos d'autres œuvres dans la *Correspondance littéraire*. Celles de Rousseau en font notamment l'objet. Ainsi à propos du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, en juillet 1755 : « Si vous voulez vous donner la peine de suivre M. Rousseau de cette façon, vous aurez la satisfaction de réfléchir avec un philosophe profond et lumineux, mais vous serez obligé de prendre garde qu'il ne vous mène trop loin[185]. » Le commentaire de l'œuvre est du reste plutôt élogieux, sinon sur ce point, c'est-à-dire la tendance de Rousseau à outrer ses idées par esprit de système :

> C'est un grand secret de ne point trop s'affectionner à ses systèmes et à ses opinions et de leur assigner exactement le degré de probabilité qu'ils ont, de garder enfin, comme j'ai dit, la mesure, car la vérité outrée n'est plus vérité, et rien n'est plus contraire à ses intérêts et à ceux des philosophes qui la professent, que l'esprit de système[186].

Cette tendance de Rousseau nécessite par conséquent un examen minutieux de ses idées, qui permettent de rétablir la rigueur logique là où le système n'en fournit que l'apparence.

La question de la vérité dans ces domaines investis par la philosophie politique apparaît donc toujours comme un problème : celui qui consiste à évaluer la juste articulation entre la théorie et la matière concrète dont elle s'est saisie. Or on voit dans les exemples pris plus haut que la question est à la fois épistémologique – la variation de la manière dont on conçoit l'articulation judicieuse des principes et des détails constitue bien une interrogation sur la production d'une connaissance du politique – et qu'elle fait jouer en même temps les liens plus ou moins forts qu'on établit entre réflexion et action. La réflexion philosophique peut être conçue comme plus ou moins autonome du modèle fourni par l'homme d'État, c'est-à-dire de celui qui réfléchit pour agir. La série des variations permet de mettre en évidence un point de tension qui porte tout à la fois sur la manière dont on constitue le savoir mais aussi sur les usages de la vérité établie.

L'utilité est donc fonction de l'ajustement du discours à l'objet, et cet ajustement est problématique dans la mesure où l'objet traité se laisse difficilement mettre en système : ce dernier est par conséquent à la fois un idéal et un écueil.

Quand il est question de l'utilité néanmoins, la question de la vérité se double de celle du style. Là encore, l'évaluation est variable, mais on doit noter que la critique prend en compte non seulement ce que le texte dit, mais la manière dont il le fait sentir au lecteur. Ce vocabulaire du sentiment est loin d'être anodin : c'est la manière dont le texte se donne à lire qui est prise en compte. L'évaluation du style n'est en effet pas un simple problème d'agrément : ce n'est pas d'une forme qui se surajouterait au fond qu'il est question. Au contraire, les remarques constantes qui portent sur le style mettent en évidence un paramètre

[185] *Correspondance littéraire*, t. III, p. 57.
[186] *Ibid.*, p. 54.

constitutif de l'acte d'écriture et de l'acte de lecture. Il s'agit en effet de déterminer la manière dont l'auteur rend ses idées présentes au lecteur, dont il façonne les conditions qui vont permettre l'appropriation et la circulation de ses idées au sein du lectorat.

On l'avait mentionné, le jugement des *Mémoires de Trévoux* sur *La Voix libre du citoyen* embrassait trois critères : « la vérité des principes, la noblesse des sentiments, la beauté de l'expression ». Si on s'est d'abord penché sur ce qui permet de juger de la vérité des principes, ce premier critère est en réalité indissociable des deux autres. Dans les deux articles consacrés à l'ouvrage de Stanislas Leczszinski, le vocabulaire du sentiment est omniprésent ; l'expression touche le lecteur par sa beauté, qui est autant morale que littéraire – ou pour mieux le dire : la beauté de la forme n'est que la conséquence de la noblesse morale de l'auteur. Quant bien même le lecteur ne serait pas d'accord avec les principes défendus, il ne peut qu'être touché par la révérence avec laquelle il est par exemple parlé de religion. Sentir et faire sentir est au cœur de ce qui fait l'écrivain politique de valeur. Au rebours, les deux articles consacrés en août et septembre 1748 aux *Principes du droit politique* de Burlamaqui, tout en louant l'intérêt de l'ouvrage, insistent sur son caractère abstrait et par conséquent difficilement appropriable par le lecteur :

> Il ne manque à toute cette doctrine que d'être un peu revêtue de caractères, d'exemples, de trais qui engagent, qui attachent le Lecteur. Quand Cicéron, qui était aussi bon Jurisconsulte qu'excellent Orateur, raisonnait sur les devoirs de l'homme, il parait son discours, il l'égayait modestement : c'était un Moraliste disert, et nous croyons que tels furent la plupart des philosophes d'Athènes. […] L'essentiel aujourd'hui dans les leçons de Morale est de cacher la robe, le bonnet et le ton Magistral du Professeur : quelque jour un bel Esprit prendra le livre de M. Burlamaqui, fera disparaître l'appareil de l'école, introduira d'élégants interlocuteurs, placera nos mœurs, nos défauts, nos travers, peindra nos ridicules, et parmi une multitude de portraits glissera les définitions 1°, 2°, 3°, du Docteur de Genève : on ne s'apercevra seulement pas de l'instruction, ou plutôt on en profitera, sans en dévorer l'amertume. Souhaitons que cette production Littéraire et Philosophique paraisse bientôt[187].

L'insertion, au milieu de l'analyse serrée des principes de Burlamaqui, de ces considérations sur le style indique l'importance accordée à ce dernier. Il ne s'agit pas ici de déplorer simplement l'aridité de la lecture de l'ouvrage du « Docteur de Genève » parce qu'elle serait désagréable au lecteur. Le problème de la doctrine, livrée nue et sans tout exemple, est qu'elle gêne profondément la compréhension. La nécessité d'être un « moraliste disert » n'est pas une conséquence de ce qui pourrait être diagnostiqué comme un dévoiement du public, désormais sensible uniquement aux ouvrages agréables. La référence à l'Antiquité latine et grecque permet d'éviter trop d'ambiguïté sur ce point : il ne s'agit pas seulement d'un aménagement pour esprits plus faibles mais bien d'une nécessité pour une philosophie qui se soucie de se faire comprendre. Les *Principes du droit* ne sont pas assez incarnés, ils ne

[187] *Mémoires de Trévoux*, août 1748, p. 1644-1646.

touchent pas assez le lecteur. Le second article, daté de septembre, évoque bien la possibilité que « notre siècle n'étudie pas assez[188] » pour être à même de reconnaître les pleins mérites d'un savant tel que Burlamaqui. Mais là encore, la nécessité d'illustrer avec des exemples historiques les principes du droit, et de donner à l'ensemble des considérations métaphysiques dont ils découlent davantage de rapport avec l'expérience, est mise en évidence : même pour servir à ceux qui étudient la jurisprudence il conviendrait de convoquer des exemples concrets, historiques ou contemporains, qui permettraient de mieux se représenter les effets des principes présentés. Ce second article qualifie ainsi l'auteur : « [il] avait plutôt emprunté la méthode des géomètres que celle des jurisconsultes ; il était plutôt Philosophe que Praticien, plutôt homme d'école que d'état[189] ». « Plutôt philosophe que praticien » : on retrouve toute l'ambivalence ici du terme de philosophe et de la pratique intellectuelle à laquelle il se rattache. De la philosophie d'Athènes à la philosophie des écoles, et de la philosophie des écoles à celle qui, au milieu du XVIII^e siècle, s'adresse à un public élargi, les méthodes ne sont pas les mêmes, parce que la communication du savoir n'obéit pas aux mêmes règles ni aux mêmes finalités.

On avait vu dans la critique que Grimm faisait de *L'Ami des hommes* l'importance qui était là aussi accordée à la manière dont l'écrivain se rend sensible à son public. Mais même dans les *Nouvelles littéraires de Raynal* où cette considération semble passer au second plan, elle n'est pas absente : si le critère du style ne constitue pas la condition *sine qua non* de la qualité d'un ouvrage, ce dernier est souvent noté et commenté. Reprenons la critique de *La Voix libre du citoyen* : on y relevait le caractère plein d'humanité de l'ouvrage, qui se communiquait au lecteur et en faisait, au delà des idées soutenues, la valeur, et cette humanité était sensible dans la manière même de l'ouvrage : « En général il y a de la clarté dans ce livre ; le style en est toujours net, quelque fois agréable et diffus. Si vous le lisez, vous serez, je crois, attaché par la chose même et par l'air plein d'humanité et de sentiment dont elle est traitée[190]. » Revenant sur la même œuvre deux ans plus tard, à l'occasion de l'échange entre Stanislas Leczszinski et Jean-Jacques Rousseau qui suit la parution du *Discours sur les sciences et les arts*, Raynal utilise une formule qui permet de préciser encore ce que la question du style met en jeu, et les différents niveaux auxquels elle intervient. En effet, l'auteur de *La Voix libre du citoyen* fait preuve de davantage de « jugement » que « d'imagination », ou pour le dire autrement, car c'est au fond la même idée : « ce livre n'est pas d'un homme de génie : je n'y ai pas trouvé ces réflexions lumineuses ou profondes qui

[188] *Mémoires de Trévoux*, septembre 1748, p. 1738.
[189] *Ibid.*, p. 1737.
[190] *Nouvelles littéraires*, Tourneux, t. 1, p. 368.

caractérisent les législateurs et les esprits d'un ordre supérieur[191]. » C'est un ouvrage plein de « sagesse, de vérité et d'ordre » – et c'est aussi un ouvrage plein de sentiment : le lecteur est à bon droit touché par une production politique qui a toutes les marques de l'honnêteté. Pourtant, Stanislas n'est pas un homme de génie : il ne possède ni ne communique une vision politique nouvelle ; il n'aperçoit pas ce que d'autres ne peuvent apercevoir – ni par conséquent ne peut rendre sensible ce qu'il est capable d'imaginer à d'autres. Du jugement, qui ordonne l'existant, à l'imagination, qui permet de voir autrement, il y a un saut. Mais dans les deux cas, le style est ce qui permet d'exprimer la qualité des idées : si les idées justes mais sans ampleur peuvent être communiquées avec un sentiment qui y rend le lecteur sensible, les idées géniales se disent dans la forme de « réflexions profondes et lumineuses », c'est-à-dire que l'imagination de l'auteur éclaire pour le lecteur les matières étudiées sous un nouveau jour. Au rebours de cela, Raynal note que le *Discours préliminaire* donné par D'Alembert en tête de l'*Encyclopédie* constitue « un des morceaux les plus philosophiques, les plus conséquents, les plus lumineux, les plus exacts, les plus serrés, et les mieux écrits que nous ayons en notre langue » : là encore, le rapport entre la vérité et la profondeur des idées d'un côté et l'écriture de l'autre est souligné.

Il y a donc des ouvrages dont la forme nuit au fond, des livres dont les idées restent par trop inaccessibles, mais il y a aussi différents degrés de l'expression, qui ne correspondent pas seulement à la variété des talents oratoires mais qui sont au contraire fonction du type de production intellectuelle offerte au public. Si l'éloquence présente aussi des dangers – et si la dénonciation traditionnelle des séductions de la rhétorique demeure un élément du vocabulaire de la critique – on voit donc que la question de l'expression est centrale et qu'elle préoccupe les lecteurs professionnels que sont les journalistes : la clarté, la sensibilité, la capacité à mobiliser l'imagination du lecteur et à lui faire voir ce qui lui était resté jusque là invisible sont la marque de la qualité d'une œuvre, et les possibilités du style sont étroitement liées à la nature de la réflexion proposée.

Les ouvrages traitant de politique ne constituent pas ici une exception : le fait de considérer l'éloquence d'un ouvrage comme une de ses qualités essentielles – non pas qualité à côté des autres mais formant avec elles un tout cohérent qui définit l'œuvre – se retrouve dans des recensions portant sur d'autres types d'ouvrages, en en particulier dans les romans. Mais dans le cas des « productions politiques » cette insistance nous paraît intéressante dans la mesure où elle s'articule au souci de l'utilité qu'on a tenté de rendre plus haut d'une façon un peu particulière : ces œuvres posent de façon aiguë la question de leur usage, et cet usage

[191] *Ibid.*, t. II, p. 105.

est indexé aux modalités de lecture dont elles sont susceptibles. Les références à la pratique, l'invocation fréquente de la figure du législateur, la qualification de la grande œuvre comme étant précisément celle du philosophe qui sait penser en homme d'État mettent l'accent sur l'effet de l'œuvre dans le monde ; or on voit que cet effet dépend de la manière dont le texte peut être lu et donc, en dernier ressort, de ce point de jonction entre les sensibilités de l'auteur et du lecteur qu'est le style.

2.3. Cercles de réception : républicains des lettres, et au-delà.

L'importance accordée aux modalités de la lecture nous invite à nous pencher brièvement, pour finir, sur les lecteurs eux-mêmes.

Brièvement, car nous aurons l'occasion de revenir, à travers des études de cas plus spécifiques, sur la façon dont les lecteurs se saisissent des textes, et sur celle dont les textes façonnent par ailleurs les contours d'un lectorat idéal. On aimerait cependant, dans un premier temps, terminer cette première approche des cadres de la réception en posant la question de la manière dont se définissent des cercles de circulation des ouvrages de philosophie politique. Ce ne sont pas tant les modalités matérielles de circulation de l'écrit qui nous intéressent ici – même si elles jouent bien évidemment un rôle fondamental dans la réception, puisqu'elles en sont la condition – que la manière dont ces œuvres sont reçues dans différentes strates du public et dont on y conçoit leurs effets. Différents aspects de cette utilité à laquelle nous nous sommes intéressés dans les pages précédentes apparaissent à travers la manière dont les enjeux de la circulation sont formulés et dont ils interviennent dans les jugements rendus sur les œuvres.

On mentionnera ici deux niveaux de réception qui nous paraissent instructifs. Le premier concerne la porosité entre la philosophie et la vie, qui s'exprime dans la façon dont les effets directs des œuvres sur la réalité sont envisagés. Le second est plus restreint : la valeur accordée à une œuvre est aussi dépendante de sa capacité à entrer dans un débat d'idées et à prendre part à cet espace que l'on pourrait qualifier comme celui de la République des lettres, ou plus largement comme celui du débat lettré. Deux cercles distincts donc ici, même si certains lecteurs peuvent appartenir simultanément à l'un et à l'autre : deux manières de concevoir les enjeux de la circulation des œuvres politiques de philosophes dont la coexistence souligne, encore une fois, la tension qui s'établit entre différentes conceptions du rapport entre l'écriture et l'action.

Premier cercle de réception donc : celui où les idées, passant de l'auteur au lecteur, sont envisagées dans leur efficacité directe ou, pour le dire autrement, dans leur capacité à transformer la réalité. Ce mode de lecture n'est bien évidemment pas du tout restreint aux œuvres dont la portée est politique ; il est en revanche lié à certaines évolutions de la lecture elle-même – et sans doute aussi dépendant de certains dispositifs particuliers d'adresse qui peuvent le renforcer. Robert Darnton, dans un article célèbre consacré au « courrier des lecteurs de Rousseau[192] » a ainsi mis en avant la façon dont la rhétorique de l'authenticité qui traverse l'ensemble de l'œuvre de Rousseau fait partie des éléments qui appellent une lecture empathique de ses œuvres, où la sensibilité du lecteur se met au diapason de celle de l'auteur. C'est en particulier le cas pour *La Nouvelle Héloïse* dont on sait qu'elle a constitué un *best-seller* lu et relu dans les effusions et les larmes ; à travers les personnages de Julie, Claire ou Saint-Preux, les lecteurs reconnaissent la voix de Rousseau et tissent avec lui un lien qu'ils conçoivent comme un lien personnel – et qui parfois le devient[193]. Mais le fil conducteur de l'article de Darnton, qui nous intéresse davantage encore ici, émerge de l'étude que l'historien fait de la correspondance de Jean Ranson, commerçant rochelais, avec la Société typographique de Neuchâtel (STN), à laquelle il adresse des commandes de livres à partir de 1774 – commandes qu'il accompagne de lettres. Notons que Robert Darnton souligne d'emblée que la correspondance de Ranson avec la STN est en soi un document atypique, puisque c'est la seule correspondance du libraire de Neuchâtel avec un particulier : tous les autres correspondants sont des libraires qui s'approvisionnent en gros auprès de la STN. Dans la mesure où le document est atypique, il ne peut mener à aucune généralisation sur les pratiques de lecture de la période, prévient l'historien, mais en revanche il nous permet de contempler, à travers la conjugaison des commandes et des missives adressées au libraire, une modalité possible de la lecture – modalité que Robert Darnton fait résonner avec d'autres, pour dessiner une évolution de la sensibilité dont Rousseau semble être un point d'accroche capital. Comme beaucoup de lecteurs, Ranson se lie d'amitié avec « Jean-Jacques » à travers ses livres ; il prend des nouvelles de l'écrivain auprès du libraire, il s'attriste de sa mort. Cette amitié pour être unilatérale, n'en est pas moins sincère, et Ranson lie en permanence l'œuvre et l'homme : l'admiration pour les livres ne peut être isolée de celle qu'il porte à leur auteur,

[192] R. Darnton, « Le courrier des lecteurs de Rousseau : la construction de la sensibilité romantique », in *Le grand massacre des chats*, Paris, Belles Lettres, 2011 [1984 ; 1985 pour la traduction française], p. 285-335.

[193] Sur ce point voir aussi A. Lilti, *Figures publiques : l'invention de la célébrité. 1750-1850*, Paris, Fayard, 2014, chap. 5 « Solitude de l'homme célèbre », p. 153-219. L'historien reprend notamment le dossier exploité par R. Darnton pour montrer les mécanismes à la fois littéraires et sociaux qui conduisent les lecteurs à tisser avec l'auteur de *La Nouvelle Héloïse* un lien qu'ils conçoivent comme intime, et qui, exceptionnellement, peuvent mener à de véritables amitiés épistolaires : c'est le cas de celle qui lie l'écrivain et deux amies, Mme Bernardoni et Mme de La Tour. La correspondance, qui commence par une sorte de jeu où chacun incarne un des personnages du roman, se poursuit pendant plusieurs années (*ibid.*, p. 170-172).

parce que la bonté des livres est comprise comme ne pouvant être que l'écho de celle de l'écrivain. L'implication morale de l'auteur dans ses œuvres, si souvent mise en scène par Rousseau, fonctionne chez Ranson comme l'écrivain aurait pu le souhaiter ; et Darnton remarque que le Rochelais constitue à bien des égards une incarnation du lecteur idéal construit par les ouvrages de Rousseau eux-mêmes.

En réalité, à l'intérieur de cette relation personnelle du lecteur à l'auteur, un autre élément nous intéresse : la manière dont Ranson lie ses lectures et sa vie. La liste des commandes qu'il effectue auprès de la STN et qui, sans donner la liste exhaustive de ses lectures, donne un aperçu de ses intérêts, montre que si Ranson demande des œuvres littéraires – notamment du XVII^e^ siècle – et des nouveautés « philosophiques » (l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert figure dans ses commandes, à côté des *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des lettres* ou encore du *Tableau de Paris* de Mercier), il porte une attention particulière aux livres de religion (12 titres commandés) et à ceux qui ont trait à l'éducation des enfants (18 titres). Par ailleurs, il commande deux fois les œuvres complètes de Rousseau, auxquelles s'ajoutent d'autres ouvrages de ou concernant « l'ami Jean-Jacques ». Or les lettres de Ranson montrent la manière dont la lecture constitue une instruction pour la vie : ainsi au moment de se marier pour la première fois, en 1777, il écrit à son correspondant à la STN, Ostervald : « Tout ce que l'ami Jean-Jacques a écrit sur les devoirs des époux, des pères et des mères m'a vivement affecté, et je vous avouerai qu'il me servira de règle, à bien des égards, dans ceux de ces états auxquels je pourrais être appelé[194]. » Parlant de l'éducation de ses enfants, Ranson se réfère souvent à l'*Émile* dans les années qui suivent – c'est du reste le prénom qu'il a donné à son second fils – ; mais au-delà même de son obsession pour Rousseau, il commande une littérature conséquente pour l'aider dans sa tâche paternelle – de la même manière qu'il commande des livres de religion pour l'accompagner dans sa vie spirituelle. Il y a donc porosité entre la littérature et la vie. La première ne constitue pas un monde à part de la première, un lieu d'évasion dans la fiction, ou encore une sphère de pure érudition savante. Au contraire – et l'amitié que conçoit le lecteur pour l'auteur joue ici sans nul doute un rôle de pivot –, l'exemple de Ranson montre la manière dont la pratique de la lecture s'inscrit dans la vie même du lecteur et y produit des effets directs, en y causant des affects et des comportements déterminés.

« Quand les philosophes tracent la carte du monde pour en entreprendre la conquête, ils savent que leur succès dépend de leur aptitude à imprimer leur conception du monde dans

[194] Lettre de Ranson à la STN, 12 juillet 1777, cité par R. Darnton, « Le courrier des lecteurs de Rousseau… », art. cit., p. 313.

celle de leurs lecteurs : mais comment une telle opération est-elle réalisable ?[195] » : la question que pose Robert Darnton au début de l'article nous semble pouvoir être en partie retournée. En effet, si Rousseau produit un dispositif de lecture qui favorise cette relation « personnelle » avec l'auteur qu'établit le lecteur, et si cette confiance joue sans nul doute un rôle décisif dans la manière dont les enseignements du philosophe sont transposés dans la vie de ses lecteurs, c'est aussi parce que ces derniers ont des habitudes de lecture qui permettent une vive empathie que le dispositif fonctionne[196]. C'est parce que des lectures qui s'approprient les œuvres comme directement utiles pour la vie appartiennent au domaine du possible que l'appel de Rousseau à la réforme du lecteur peut si bien fonctionner.

On peut se demander à bon droit ce qu'il en est, alors, pour les textes politiques. Dans quelle mesure, ici aussi, les philosophes impriment-ils « leur conception du monde dans celle de leurs lecteurs » ? Le vocabulaire de l'utilité que l'on a relevé plus haut est un indice du fait que les termes de la réception de la littérature politique ne diffèrent pas essentiellement de ceux qui régissent l'appréhension des œuvres morales ou pédagogiques, sinon que, touchant des objets qui ont trait non pas à la vie des particuliers mais à celle des nations, le type de réforme que ces œuvres peuvent susciter n'est pas d'ordre individuel – et qu'il est par conséquent bien moins évident à envisager et à mettre en œuvre.

L'utilité, on l'a vu, n'est pas réductible à la seule mise en pratique ; mais c'est l'une de ses interprétations, et la réception des œuvres politiques, qu'elle se fasse dans les termes du danger ou de l'utilité, prend en compte cette possible traduction de la pensée en pratique. Le terme de « fermentation » qu'on avait vu utilisé dans les *Mémoires secrets* à propos du *Contrat social* est évocateur : la lecture peut faire lever des idées pratiques dans les esprits ; cette fermentation est le contraire de la tranquillité publique qui caractérise un état de chose stabilisé. Mais cette fermentation peut être aussi prise dans un sens positif. Moultou écrit ainsi à Rousseau en juin 1762, juste après l'interdiction du *Contrat social*, une lettre enthousiaste : « Votre ouvrage doit effrayer tous les tyrans nés et à naître. Il fait fermenter la liberté dans tous les cœurs[197]. » Le *Contrat social* produit un effet sur le lecteur qui se traduit dans un changement intérieur qui rend possible la transformation extérieure : c'est pour cela qu'il est, selon qu'on partage ou non les idées avancées par le philosophe, utile ou dangereux. On comprend aussi alors pourquoi tout ce qui touche à la religion est regardé comme

[195] *Ibid.*, p. 285.
[196] Robert Darnton renvoie ici à la distinction entre pratique extensive et pratique intensive de la lecture, sur laquelle nous reviendrons, pour montrer que l'amplification nouvelle du volume de lecture n'est pas contradictoire avec des habitudes de relecture et de méditation des œuvres, qui sont liées à leur usage pratique (*ibid.*, p. 331-333).
[197] *CC*, XI, 1888, 18 juin 1762, p. 108.

potentiellement extrêmement subversif : c'est bien de la déstabilisation effective des fondements les plus essentiels de la société qu'il est question à travers la circulation d'idées irréligieuses.

Allons plus loin : on connaît des réactions au *Contrat social* – pour en rester à cet exemple – qui montrent à quel point l'ouvrage est lu par certains en lien avec une perspective de transformation politique tout à fait explicite. Rousseau est approché, nous y reviendrons de façon bien plus développée, par Matthieu Buttafoco, lieutenant de Paoli, pour établir une constitution pour la Corse. Ici, c'est la mention de la Corse comme un des rares pays d'Europe encore propre à la législation qui sert d'accroche. Presque dix ans plus tard, son expertise sera sollicitée par l'émissaire à Paris des Confédérés de Bar, en même temps que celle de Mably, pour réfléchir à la réforme des institutions polonaises. Tous ces cas, qui demandent à être étudiés bien plus en détail pour en comprendre les logiques et les dynamiques propres, montrent qu'il n'y a pas d'étanchéité entre les productions philosophiques et l'action politique. Encore une fois, cela ne veut pas dire qu'elles ne sont pas distinguées, ou que les textes philosophiques pourraient être traduits sans adaptation dans l'action : mais elles permettent de mieux comprendre ce que signifie aussi l'idée qu'un écrivain pense « en homme d'État », ou fait œuvre de « législateur ». Cette modalité particulière de la réception pointe le fait que les sphères de la pensée et de l'action ne sont pas radicalement séparées, mais que les productions politiques des philosophes peuvent être lues, sans qu'il s'agisse d'une métaphore, comme intéressant très directement la pratique.

L'utilité d'une œuvre philosophique est sensible à travers la manière dont les idées peuvent donner forme à des pratiques, dont elles peuvent, à travers les lecteurs, pénétrer dans le monde et le transformer. Cette première modalité, qui envisage l'effet des œuvres, se double cependant d'une seconde, qui met l'accent sur la capacité d'un ouvrage à contribuer non pas tant à la modification de la réalité qu'à la recherche de la vérité à travers une discussion. Cette discussion n'a pas lieu seulement entre cette œuvre et ses lecteurs, mais dans un horizon plus large qui fait intervenir une pluralité de productions philosophiques et de positions sur un même sujet. Il s'agit là d'un second « cercle » de réception : non pas nécessairement d'autres lecteurs, mais une autre manière pour les œuvres de résonner, et sans doute aussi une autre pratique de la lecture. La manière dont on peut concevoir le rôle de la philosophie se dédouble donc : au cercle élargi d'un public pour qui l'œuvre permet de réfléchir à l'inflexion à donner à l'action se superpose un cercle peut-être plus restreint, celui du public de la république des lettres. Donnons ici quelques éléments qui permettent de comprendre ce qu'on peut entendre par là.

On avait vu l'importance que Malesherbes accordait au « public » – il utilisait aussi le syntagme de république des lettres – dans le progrès de la connaissance, en autonomisant au moins en partie la question du savoir et celle de l'action. Concernant la politique, il était évident que l'établissement et la diffusion de maximes meilleures et plus vraies avait pour fin une amélioration des pratiques de gouvernements, mais tout se passait comme s'il y avait bien deux niveaux : d'une part la recherche de la vérité à travers les écrits – la façon dont ils se répondent, celle dont le public les discute, et puis l'usage de cette vérité. Le propos de Malesherbes était bien de montrer qu'entraver, au-delà du strict nécessaire, la circulation des ouvrages nuisait à la progression de la vérité, et donc à ses bons effets ; il reconnaissait néanmoins que cette progression nécessitait un certain temps : temps de l'examen, de la réflexion, de la confrontation des positions, indispensable pour discerner la vérité de l'erreur au delà des premières apparences. On retrouve des échos de cette position dans certaines défenses devant la censure. Ainsi, Rousseau revendique dans une lettre à Marc-Michel Rey, son libraire à Amsterdam, la légitimité de l'examen « philosophique et politique » qu'il donne à lire dans le *Contrat social*. Revenant sur le fait que la censure s'applique légitimement aux libelles et aux satires qui s'en prennent directement et spécifiquement au gouvernement, il affirme que précisément, écrivant sur les principes du gouvernement, il ne s'attaque à aucun en particulier :

> Je n'ai donc ni passé ni pu passer les bornes d'une discussion purement philosophique et politique ; et ce serait avoir d'étranges idées que de prétendre nous ôter à nous autres républicains le droit d'examiner et de discuter les fondements du gouvernement monarchique en général, tandis que les Écrivains royaux remplissent tous les jours leurs livres de tant d'indécences et de bêtises contre le gouvernement républicain[198].

Il y a bien évidemment dans la posture adoptée une défense : il s'agit d'argumenter contre l'interdiction du livre. Mais les termes qui sont convoqués montrent la claire distinction entre l'espace de la contestation théorique – y compris en des termes violents – et celui qu'investit le libelle, et où l'écrit est en lui-même une tentative de déstabilisation du pouvoir. La rhétorique de la recherche de la vérité, pure de tout espoir de changer les hommes, est par ailleurs souvent utilisée par Rousseau ; ce qui nous intéresse ici plus spécifiquement c'est la manière dont le philosophe fait valoir son droit à alimenter la discussion théorique au même titre que ses adversaires, à faire valoir publiquement ses raisons. On a là une caractérisation du lieu propre de la philosophie politique comme fondé sur le droit à examiner les principes.

Les ouvrages de philosophie considérés comme valables sont ceux qui sont capables de contribuer au progrès des connaissances, dans un espace de discussion où la confrontation des

[198] *CC*, X, 1809, 29 mai 1762, p. 307-308.

arguments doit permettre de mener à la vérité. Assimiler cet espace au règne d'une rationalité abstraite serait néanmoins une erreur. Nous aurons l'occasion de revenir dans le chapitre qui suit sur les débats portant sur la nature et les formes de « l'espace public » tel qu'il émerge au XVIII^{e} siècle – la fortune contemporaine de la notion d'espace public et sa discussion étant elles-mêmes liées à l'ouvrage d'Habermas paru en 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, traduit en 1978 en français sous le titre *L'espace public*. Mais on peut d'ores et déjà pointer le fait que l'espace de discussion composé des auteurs et des lecteurs ne saurait être conçu sous la forme d'une abstraction où les idées se rencontreraient dans un milieu rationnel pur. Bien au contraire, l'espace de la discussion possède une double dimension argumentative et affective. La phrase de Rousseau citée plus haut souligne la part de polémique propre à la discussion « purement philosophique et politique » dans laquelle il entend s'inscrire ; cette part n'est pas niée ou reléguée au rang de scorie ; elle appartient au débat. De façon plus générale, l'espace de la lecture est conçu sur le mode d'un espace de sociabilité et de discussion, et le jugement porté sur les œuvres tient compte de la manière dont ces dernières s'inscrivent dans cet espace et contribuent à le bâtir. L'enjeu de la circulation des œuvres n'est pas seulement la recherche de la vérité mais bien la manière dont elles organisent une sociabilité, dont elles rendent possible la conversation. Dans l'évaluation de la qualité d'un ouvrage, la manière dont ce dernier participe à cette conversation rentre en compte : son utilité est aussi fonction du caractère constructif de sa contribution. Quand Grimm reproche par exemple à Rousseau son goût du paradoxe, il ne s'agit pas seulement de mettre en cause ses conclusions mais de pointer un défaut qui grève la communication établie avec le lecteur. Dans une certaine mesure, l'usage du paradoxe constitue un refus de la conversation. Ou plus exactement, jusqu'à un certain point, et c'est ce qu'on a vu plus haut, le lecteur peut profiter des idées de l'auteur en en rectifiant l'excès. Le style de Rousseau soutient ainsi auprès du lecteur des audaces intellectuelles qui pourraient le rendre illisible ; c'est parce qu'il est un styliste hors pair qu'il entraîne le lecteur avec lui sur des terrains jusqu'alors inexplorés. Mais au-delà de ce point limite, l'ouvrage n'est plus utile puisqu'il devient, littéralement, étranger à son lecteur, et en perd son sens. L'espace du public est conçu sur le modèle d'un espace de sociabilité : si la discussion mène à la connaissance, elle ne peut le faire hors d'une relation qui unit auteurs et lecteurs, sur la base d'un langage parlé en commun.

La connaissance ne progresse pas de façon désincarnée, mais bien au gré de l'intérêt qu'un auteur peut susciter dans le public, ou encore de la manière dont un ouvrage s'inscrit dans une polémique donnée. La façon dont il a su intéresser les Français à l'étude du droit public est mise par Raynal au crédit de Montesquieu :

> Il n'y a point d'étude aussi négligée en France que celle du droit public. Le peu d'ouvrages que nous avons sur cette matière sont fort mauvais, et quand même ils auraient été bons, ils n'auraient pas été lus. Il fallait un très grand homme, et qui bien plus est, un homme à la mode pour changer sur cela le goût de la nation. M. le président de Montesquieu vient d'opérer ce changement. Ce livre, intitulé l'esprit des lois, imprimé depuis quelques mois à Genève et réimprimé depuis peu de jours furtivement à Paris, a tourné la tête à tous les Français. On trouve également cet ouvrage dans le cabinet de nos savants et sur la toilette de nos dames et de nos petits maîtres. Je ne sais si l'enthousiasme sera long, mais il ne peut être poussé plus loin[199].

Si même les bons livres ne sont pas forcément lus, c'est qu'il faut davantage que la vérité pour faire un ouvrage utile. Dans l'analyse qui est faite ici du succès de *L'Esprit des lois*, l'effet d'engouement est souligné : Montesquieu est « un homme à la mode » ; il provoque un enthousiasme dont on ne sait quelle sera la postérité. Mais l'effet de mode n'est pas connoté négativement : le progrès de la connaissance nécessite la transformation du goût de la nation, qui est la condition de la diffusion de la vérité. Montesquieu est un grand homme parce qu'il a fait faire à la connaissance du droit un pas théorique décisif ; mais il l'est aussi par la manière dont il a changé le goût de ses concitoyens et à permis à cette connaissance de trouver une efficace.

Un ouvrage est donc jugé non seulement en fonction de la vérité qu'il atteint mais de l'écho qu'il obtient – ou plutôt de l'écho que les lecteurs professionnels que sont par exemple les journalistes l'estiment digne d'atteindre. Son utilité n'est pas évaluée simplement en fonction d'une norme abstraite de vérité mais bien toujours aussi en vertu de la capacité de l'œuvre à toucher un public. Les effets peuvent alors être de l'ordre d'une transformation concrète – et par conséquent pour les livres de politique, d'une transformation qui est aussi collective. Ils peuvent être également mesurés en fonction de la manière dont l'ouvrage modifie le débat public, étend son registre, déplace ses thématiques. La manière dont une œuvre joue à l'intérieur de cette dynamique collective n'est pas accessoire : elle montre que la valeur d'une œuvre n'est réductible ni à sa valeur théorique, ni à son effet pratique, mais se mesure tout autant à la façon dont elle résonne à l'intérieur d'un espace de sociabilité qui est la condition matérielle première de tout progrès de la connaissance, au double sens de son perfectionnement et de sa diffusion.

***

En quoi consiste l'activité du philosophe qui traite de politique ? Et qu'attend-on de ses ouvrages ? C'est à ces deux questions que nous avons tâché de répondre au cours de ce parcours à travers différents lieux de la réception de ces textes. Nous avons essayé, par

[199] Raynal, *Nouvelles littéraires*, in *Correspondance littéraire*, t. I, p. 265.

touches successives, de faire émerger les contours de cet objet qui n'en est pas vraiment un, à travers ce qu'on peut repérer et interpréter des attentes des lecteurs – et notamment de certains lecteurs qui sont en même temps des prescripteurs : journalistes et censeurs.

Qu'avons-nous appris ? Trois points nous semblent ici devoir être retenus.

Le premier a trait à la manière dont le domaine de la philosophie politique est identifié, davantage que circonscrit – puisqu'en réalité il n'a pas de limites absolument tranchées. Nous avons vu que parmi les ouvrages portant sur les questions politiques étaient caractérisés comme « philosophiques » tout particulièrement ceux qui témoignent d'une capacité à dégager des principes : il s'agit de ceux qui travaillent à établir les conditions d'un savoir qui permette de rendre raison des faits, qui fournisse des outils pour analyser des situations politiques déterminées, et, éventuellement, pour concevoir d'autres établissements politiques. C'est ce qui permet de distinguer une histoire érudite, par exemple, d'une histoire philosophique : la manière dont en émergent des éléments de connaissance qui ne portent pas tant sur le passé que sur des possibilités de penser le fait politique. C'est aussi ce qui fait de l'économie politique un lieu qui relève sans ambiguïté, du moins dans un premier temps, de la philosophie : elle met en jeu la détermination des lois constantes qui régissent les sociétés politiques. Mais on a également vu en passant le fait que cette seconde moitié du XVIII^{e} siècle voit se politiser davantage certains terrains : l'histoire, mais aussi dans une certaine mesure l'éducation deviennent ainsi des lieux d'un débat philosophique dont les implications sont politiques.

Or l'évaluation des effets de ce savoir, et c'est notre deuxième point, constitue un élément important sa caractérisation. Il nous faut noter ici plusieurs choses. La question des effets des ouvrages est posée de façon extrêmement régulière. L'absence d'autonomie de la pratique philosophique ne concerne pas uniquement son rapport avec les autres savoirs, mais aussi son rapport avec ce qui constitue son extérieur. En revanche, les effets évoqués le sont à des niveaux divers : tantôt il s'agit de mesurer la manière dont le texte fait évoluer l'état de la connaissance et des débats savants ; tantôt il s'agit d'évoquer ce que la lecture fait à la pratique politique elle-même. Mais, par ailleurs, les catégories utilisées pour formuler ces jugements font une part importante au style, comme au vecteur nécessaire pour assurer la bonne transmission des idées et leur fécondité auprès du lecteur. Les jugements émis sur les œuvres les distinguent certes les unes des autres en raison de leur niveau d'abstraction, de leur caractère plus ou moins systématique, de leur recours aux exemples, de leur caractère novateur ou plus conservateur, ou encore du caractère plus ou moins subversif de leurs thèses ; mais, dans même temps, ils s'inquiètent de façon assez générale de la manière dont

elles touchent le lecteur et le font penser, à travers le médium qu'est le texte. Il s'agit là d'un jalon important pour notre étude : cette attention portée à la forme même des textes pour évaluer leur portée est centrale dans la manière dont on appréhende le rapport qu'ils instituent avec une application possible.

C'est enfin la figure même du philosophe en politique qui apparaît comme digne d'intérêt, et notamment la manière dont cette dernière est à la fois référée à la figure du savant et à celle du législateur. Dans le prolongement du point précédent, on constate que la représentation du rôle social du philosophe est elle-même soumise à des variations qui traduisent des conceptions différentes de la manière dont le discours philosophique est susceptible de transformer la société au sein de laquelle il se répand. La question des effets des œuvres est ainsi doublée d'une interrogation sur la position que le philosophe doit occuper dans la société, sur le type d'autorité qui s'attache au savoir qu'il élabore, mais aussi aux sociabilités dans lesquelles il convient qu'il s'inscrive. La manière dont les ouvrages sont susceptibles d'agir est ainsi déterminée non seulement en fonction de leur contenu, mais aussi de la figure que constitue l'auteur pour le public. Les écrits que nous avons parcourus indiquent toute une série de rapports possibles de l'auteur et du lecteur, relatifs à la manière dont on conçoit la portée des écrits du philosophe et les modes de communication qui conviennent à ses idées. La manière dont le philosophe travaille, le lectorat susceptible de profiter de ses écrits, l'articulation de son œuvre avec la pratique politique : ces éléments varient selon l'interprétation qui est produite du rôle qui est celui du philosophe dans la société qui lui est contemporaine. Éducateur du genre humain, savant parmi ses pairs, protagoniste d'un combat contre les institutions, membre de la République des lettres, esprit profond ou obscur, figure mondaine ou encore sage dans sa retraite : ces différentes figures – et d'autres encore – sont convoquées, et parfois superposées dans des combinaisons qui varient. Ces différentes facettes témoignent tout à la fois, nous semble-t-il, d'un certain flottement et d'une certaine ouverture : ce que *fait* le philosophe qui écrit sur la politique est l'objet de visions différentes, dépendantes de perspectives elles-mêmes socialement et politiquement marquées. La définition de son activité est un objet de débats, qui tiennent au rôle et à la place qu'on assigne au débat d'idées au sein de la société.

Le parcours que nous avons effectué afin d'identifier les cadres à travers lesquels les œuvres de philosophie politique sont reçues et appréciées met donc, nous semble-t-il, en évidence un point décisif. À travers la diversité des caractérisations et des critères de jugements, la détermination de la manière dont la philosophie est susceptible de toucher un public – qui admet lui-même des délimitations fluctuantes – et dont ses idées sont

susceptibles de circuler, et éventuellement d'influencer les conduites, apparaît comme un élément central. Mais si la question du public – au sens du lectorat – est à la fois cruciale et problématique, c'est aussi que ce public – qui lit, qu'on informe, qui discute – est, de façon croissante, crédité d'une capacité à agir, ou du moins à peser sur la vie politique du pays : les années qui séparent le milieu du siècle de la Révolution voient la notion d'opinion publique prendre une ampleur sans précédent. La manière même dont les auteurs écrivent, et envisagent l'efficacité de leurs productions, est donc par conséquent tributaire de la manière dont ils conçoivent et anticipent cette « opinion publique » et la capacité qu'ils ont à l'atteindre. C'est à cette question qu'il nous faut désormais nous intéresser.

CHAPITRE 2 : LES AUTEURS ET LA FABRIQUE DE L'OPINION PUBLIQUE

Notre première approche des cadres de la réception nous a permis de mettre en évidence un certain nombre de critères d'appréhension et de jugement des œuvres, et de pointer le fait que l'utilité du texte politique « de philosophe » est appréciée dans une dimension double : d'une part dans son rapport à l'action, d'autre part dans la manière dont il apporte une contribution au monde des lettres, à la fois par le savoir qu'il produit et par la manière dont il est susceptible d'entrer dans une confrontation avec d'autres, que ce soit sur le mode de la conversation ou du débat public.

C'est donc à la question du public de la philosophie politique qu'il nous faut nous intéresser à présent. Nous l'avons déjà rencontrée, avec Malesherbes : le public était constitué comme juge de la qualité des œuvres – tribunal collectif compétent ayant pour lui, contre une censure toujours partiale, contre la prétention à l'expertise des spécialistes eux-mêmes, la vertu heuristique du débat et le temps long de la postérité. En réalité, la manière dont Malesherbes construit, dans sa défense de la libéralisation de la Librairie, cette figure du public est tributaire des mutations du lectorat et prend place au sein d'une série d'interrogations sur ces mutations. Il nous a semblé nécessaire de commencer cette étude en montrant les termes dans lesquels le travail politique des philosophes était lu et évalué par un public, composé à la fois de lecteurs professionnels (les critiques, et dans un genre différent les censeurs), de pairs, de lecteurs « ordinaires » ; mais en retour aussi la manière dont les auteurs écrivent en tenant compte, explicitement ou non, du public et de ses évolutions.

Ce deuxième chapitre a donc vocation à constituer à la fois un complément et un contrepoint du premier : nous nous y intéresserons à la manière dont les philosophes non seulement prennent en compte le public mais le constituent comme un problème qui a des répercussions à la fois sur les manières d'écrire et sur le contenu même des thèses politiques défendues.

En effet, le public apparaît simultanément sous plusieurs aspects. Il est d'abord le public qui lit, et qui juge. Mais il est aussi, de façon croissante entre 1750 et les années 1770, corrélé à « l'opinion publique ». Cette dernière, dont la définition et le rôle sont un objet de discussion parmi les contemporains, est une entité dotée de traits à la fois épistémiques et politiques : elle rassemble tout à la fois des interrogations sur sa valeur de vérité, sa capacité à discerner le vrai du faux, son rôle dans le progrès des connaissances, et sur sa dimension

d'acteur politique : en nommant l'opinion publique et en lui accordant une réalité, on lui reconnaît le statut d'un acteur politique. Enfin, le public apparaît en même temps comme l'objet de la politique : le terme désigne aussi l'espace sur lequel s'exerce le gouvernement. Dès lors, écrire de la philosophie qui porte sur le domaine politique signifie rencontrer la question du public à la fois comme lectorat, comme acteur réel ou potentiel, comme matière sur laquelle on écrit. La façon dont ces différentes dimensions sont articulées constitue à la fois un problème et l'occasion d'une définition du rôle du travail de l'auteur en politique.

Nous aimerions, dans ce chapitre, reprendre ces différents fils et montrer la manière dont ils se nouent dans la pratique de la philosophie politique telle qu'on peut la décrire dans les dernières années du règne de Louis XV. On repartira donc des mutations du lectorat qu'ont pu relever les travaux d'historiens, pour montrer comment ces mutations s'articulent aux valeurs dont se dote la notion d'opinion publique dans ce troisième quart du XVIII^e^ siècle. On essaiera enfin de cerner à travers quelles pratiques d'écriture et quelles postures face à leur lectorat les auteurs visent leur public, et avec quels effets.

1. Régimes de lecture

Au cours des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, la manière de lire se modifie profondément : on lit davantage, et on lit une production plus diverse, au sein de laquelle la répartition des matières évolue. La manière même de lire se transforme : lecture orale et collective d'une part, et lecture silencieuse et individuelle de l'autre, voient par exemple leurs places et leurs usages se modifier. À cette modification des conditions matérielles de la lecture est corrélée une transformation qui touche la façon dont les lecteurs eux-mêmes en viennent à constituer ce que nous avons déjà désigné comme un « public », doté d'institutions et de normes, et qui acquiert la consistance d'une entité autonome. Avant même de se pencher sur la manière dont les philosophes appréhendent les contours d'un public dont la seule compétence n'est plus la lecture mais aussi le jugement et l'action, on s'attachera donc à retracer brièvement ici certaines des évolutions de la lecture qui constituent les conditions d'émergence du problème du public tel qu'il se constitue pour les philosophes.

1.1. Croissance et autonomisation relative du public des lettres

Pour comprendre les évolutions de la *notion* de public – en tant qu'elle devient un objet de réflexion de la part des philosophes et de ceux qui s'intéressent à la diffusion du discours

philosophique, il faut inévitablement repartir de la façon dont les pratiques de lecture évoluent au cours du XVIII[e] siècle. En effet, si la question du public émerge comme un enjeu de la pratique philosophique, c'est bien que quelque chose change dans la manière dont on lit.

C'est tout d'abord l'élargissement et la structuration accrue du lectorat qui doit retenir notre attention. Alain Viala, dans *Naissance de l'écrivain*[200], a bien mis en évidence le rôle de la formation *des* publics dans l'émergence de ce qu'il appelle le « premier champ littéraire » au XVII[e] siècle. Son analyse nous intéresse ici dans la mesure où la situation à laquelle nous nous confrontons est largement tributaire de cette émergence. L'historien utilise la notion de champ dans le sens propre qu'elle a dans la sociologie de Pierre Bourdieu : un champ se caractérise par son autonomie relative, c'est-à-dire par le fait qu'il est doté d'institutions et de normes de valeur propres : il constitue un monde social différencié marqué par une reconnaissance entre pairs[201]. Certes, le champ littéraire étudié dans *Naissance de l'écrivain* s'autonomise non seulement par rapport à d'autres sphères (celle du pouvoir notamment) pour produire ses propres normes, mais par rapport à l'ensemble de la production écrite – c'est la naissance de la littérature comme catégorie cohérente. La séparation des domaines de compétences des écrivains est une marque de ce phénomène d'autonomisation. Néanmoins, l'analyse d'Alain Viala nous semble susceptible d'être utilisée de manière plus large: en s'intéressant à la figure de l'écrivain, au producteur d'écrits (indépendamment de la nature exacte de ceux-ci), elle permet de cerner les éléments qui sont également pertinents pour la philosophie, d'autant que la différenciation et la spécialisation des savoirs et des disciplines reste à la fois progressive et incomplète. En effet, les évolutions qui touchent le statut d'écrivain ne s'arrêtent pas aux bornes de ce qui se constitue à cette époque progressivement comme « littérature », précisément parce que les pratiques ne sont pas nettement encore distinguées. L'historien précise bien, au seuil de son propos, que l'autonomisation d'un espace propre à la littérature ne peut se comprendre que dans le cadre d'une autonomisation plus générale du monde intellectuel :

> La littérature ne peut se constituer en espace social spécifique que dans la mesure où l'ensemble des activités culturelles se trouve lui-même en situation d'accéder à une certaine autonomie. La genèse du champ littéraire doit donc être envisagée en relation avec l'émancipation du champ intellectuel, dont il est un sous-ensemble[202].

Nous nous servirons donc ici à la fois de certains éléments d'analyse permettant la saisie du champ intellectuel plus général dont fait partie la philosophie, et d'un certain nombre de

[200] A. Viala, *Naissance de l'écrivain*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
[201] Voir par exemple P. Bourdieu, « Le champ scientifique *», Actes de la recherche en sciences sociales*, 1976, vol. 2, n°2, p. 88-104.
[202] A. Viala, *Naissance de l'écrivain*, *op. cit.*, p. 14.

remarques faites par l'historien dont on peut se demander dans quelle mesure elles peuvent être mobilisées pour comprendre la manière dont s'écrit un siècle plus tard la philosophie, dans sa spécificité.

L'étude des publics menée par Alain Viala met en évidence deux phénomènes en apparence opposés : d'une part l'accroissement de ce public ; d'autre part sa partition croissante en catégories distinctes les unes des autres.

L'élargissement du public tout d'abord. La production d'imprimés s'accroît entre 1600 et 1700, en passant, à Paris, de trois cent quatre-vingt volumes par an à plus de mille ; parallèlement, la production savante décroît – déclin sensible notamment à travers la diminution des ouvrages en latin et des *in folio*, deux marqueurs des ouvrages sérieux, au profit d'ouvrages en français et de plus petit format : ces derniers n'excluent pas la production savante mais, lorsqu'ils la relaient, la rendent plus accessible[203]. Cette progression de l'édition va de pair avec une diversification du public : Alain Viala note que, traditionnellement, les destinataires principaux de l'écrivain sont les clercs et la cour, émetteurs de normes d'évaluation de la production littéraire dont l'auteur dépend et dont il est tributaire, le plus souvent, jusque dans sa formation. L'expansion du nombre de lecteurs au XVII^e^ siècle pose la question de leur formation comme lecteurs : alors que le public des littérateurs présentait jusque là un profil cohérent, la diversification tout à la fois des publics potentiels et des compétences qui leurs sont attachées transforme la relation des écrivains à leurs lectorats : il y a là un échange « où les écrivains éduqu[ent] leurs destinataires autant qu'ils en subiss[ent] l'influence », et qui connaît plusieurs médiations – la presse, les salons, l'enseignement, et aussi les académies qui se multiplient tout au cours du siècle[204].

La diversification du public rend donc plus complexe la manière dont des normes sont prescrites. Il est alors possible de mettre en évidence la formation de « trois strates de public », dont Alain Viala s'attache à donner les caractéristiques : une strate populaire, numériquement importante mais « ne procurant que peu de profits matériel et symboliques aux auteurs », une strate du pouvoir, et une strate intermédiaire. Tandis qu'un marché spécifique se développe pour le lectorat populaire, notamment avec la littérature de colportage dont la « Bibliothèque bleue » constitue l'exemple type, les deux autres strates fonctionnent de manière plus cohérente[205]. La strate dite « des pouvoirs » est restreinte et correspond à

[203] *Ibid.*, p. 143. Voir aussi H.-J. Martin, « Une croissance séculaire », in *Le livre triomphant*, *op. cit.*, p. 96.
[204] A. Viala, *Naissance de l'écrivain*, *op.cit.*, p. 124.
[205] On aura l'occasion de revenir sur le rôle joué par ce public populaire dans la manière dont on conçoit l'opinion publique au XVIII^e^ siècle : le fait qu'au siècle précédent ce lectorat n'ait pas de rôle prescripteur ne veut pas dire que son émergence soit sans effet sur le monde des lettres. La diffusion de l'écrit dans les couches populaires, y compris à travers des formes spécifiques qui comprennent la reprise dans des versions abrégés

ceux qui tout à la fois possèdent le savoir et contrôlent ses moyens de transmission et de diffusion : collèges, universités, bibliothèques, mais aussi pratiques de la censure et du mécénat. Cette strate n'est pas parfaitement homogène dans les valeurs qu'elle mobilise pour juger des œuvres. Les tenants de la tradition humaniste, attachés au latin et à la citation des autorités, s'y opposent aux « nouveaux doctes », qui accordent davantage d'importance à littérature écrite en français et en tiennent pour une éloquence plus fleurie – chacun de ces partis s'appuyant également sur des sphères sociales distinctes – ; ils s'opposent également à un pôle lié à la cour[206]. Par ailleurs, ce public « traditionnel » des lettres voit émerger à ses côtés un public élargi (la « strate intermédiaire »), composé d'une population noble et bourgeoise, en majorité urbaine, qui revendique une compétence culturelle et se réclame du modèle du « bel esprit », tout en refusant les marques de savoir savant qui sont liées au pédantisme.

Or, et c'est le dernier point de cet excursus du côté de la sociologie littéraire du XVII^e^ siècle, l'importance des lieux où se cristallisent et se diffusent tout à la fois les normes de jugement devient déterminante. Dans le cas de la philosophie, l'enseignement constitue en lui-même un lieu problématique, puisque la différence entre la philosophie scolaire, enseignée dans les collèges et à l'université, et la production de nouvelles idées, est toujours plus accentuée. L'analyse de la structuration de la presse et des salons à laquelle se livre Alain Viala nous est de ce point de vue utile: la philosophie, dont la pratique prend précisément ses distances avec l'enseignement scolaire, devient elle aussi tributaire de nouveaux lieux de prescription.

Or le développement de la presse périodique constitue une « invention radicale » du XVII^e^ siècle :

> En transformant la circulation de l'information, elle étendit le domaine d'action de la culture lettrée. Mais, en même temps, elle favorisa la spécialisation des différentes branches d'activités intellectuelles[207].

Les périodiques se distinguent non seulement par leur dominante, mais aussi par le type de rapport au savoir qu'ils mettent en avant : pour prendre deux exemples dont la parution perdurera au siècle suivant, le *Journal des savants* se veut, comme son nom l'indique, l'organe d'un réseau d'information savante, tandis que le *Mercure* est le relais d'une attitude plus mondaine – avec l'ensemble des options à la fois sociales et culturelles qui s'attachent en

---

d'œuvres savantes ou appartenant plus généralement à une part « noble » de la production, est au contraire une des composantes de la manière dont le public sera constitué comme problème dans la période qui nous intéresse.

[206] *Ibid.*, p. 145. Sur les débats portant sur la question de la rhétorique à l'époque moderne, voir aussi l'ouvrage de M. Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 1980.

[207] A. Viala, *Naissance de l'écrivain*, *op. cit.*, p. 129.

même temps à ces postures. Or la presse, nous avons eu l'occasion de le dire, ne fait pas que relayer des positions : elle les informe aussi, en diffusant à travers notamment ses critiques des visions plus ou moins cohérentes du monde des lettres, tant dans ses contenus que dans ses formes. Elle est par conséquent l'un des lieux à partir duquel le public élargi « apprend » à lire : les périodiques fournissent des cadres d'évaluation qui tout à la fois reproduisent des positions existantes par rapport à la production littéraire – prise au sens large – et assurent leur dissémination dans un public plus large et souvent formé de façon moins homogène.

Autre lieu, autre fonction : les salons constituent pour leur part un espace de mise en contact – limitée – des auteurs et de leurs lecteurs, éventuellement de leurs protecteurs, dans tous les cas de ceux qui contribuent à leur réputation. Parmi les différentes activités du salon, celles qui tournent autour de la production littéraire – sans forcément avoir la forme d'une conversation littéraire à proprement parler – participent de « la formation d'une fraction nouvelle du public[208] », composée notamment de femmes et de nobles. On aura l'occasion de revenir plus tard sur la question des salons de façon plus spécifique pour le XVIII^e^ siècle, en tenant compte de l'évolution particulière que ces lieux de sociabilité connaissent et de la manière dont ils jouent sur la constitution de la pratique philosophique elle-même : qu'il nous soit permis pour l'instant de souligner leur importance pour la constitution d'une nouvelle population de lecteurs.

En somme : si nous nous sommes arrêtés un moment sur l'évolution du public au XVII^e^ siècle, c'est que les évolutions du siècle suivant en sont largement tributaires. En effet, la croissance du public et la manière dont ce dernier produit des normes d'appréciations qui, sans être déliées des autorités traditionnelles, s'autonomisent, constituent des traits importants de ce que sera le public de la philosophie au XVIII^e^ siècle – ce public que l'histoire du livre a à son tour mis en évidence. L'analyse proposée par Alain Viala pour le XVII^e^ siècle permet ainsi, nous semble-t-il, de comprendre sur quel fond ces transformations ultérieures s'élaborent.

Par ailleurs, nous insistions plus haut sur la notion de champ, il nous faut nous en expliquer. Le recours à celle-ci nous semble en effet en essentiel dans la mesure où il permet de garder à l'esprit le fait que ces transformations doivent toujours s'interpréter en termes de relations. La manière dont la littérature imprimée est produite et dont elle est lue est toujours dépendante d'un contexte où le statut de l'œuvre et les normes du jugement, jusque dans leur autonomisation, sont tributaires de logiques sociales singulières.

[208] *Ibid.*, p. 135.

Au cours du XVIII[e] siècle, on assiste à une croissance toujours plus massive de la publication des imprimés. Henri-Jean Martin propose par exemple une évaluation de cette croissance : elle passerait du simple au triple entre 1701 et 1770[209]. Cette croissance correspond à une diffusion qui s'intensifie et s'élargit ; la « consommation » d'imprimés s'accroît, notamment dans les classes populaires.

L'équilibre des disciplines continue lui aussi de se modifier, dans le même sens que celui que le siècle précédent avait esquissé : tandis que les belles-lettres assurent une part stable de la production d'imprimés (entre 25 et 30%), l'histoire religieuse chute, passant d'un tiers environ des imprimés à un quart puis à un dixième. L'histoire profane en revanche progresse nettement. On assiste donc, d'après l'historien, à un mouvement global qui voit les sciences et les arts prendre la place cardinale qui était celle de la théologie.

Cette sécularisation croissante de la production imprimée doit être notée : elle est l'une des composantes fondamentales de la transformation de l'espace littéraire qui va de pair avec la transformation du débat public. L'imprimé récent, celui qui fournit matière aux discussions, et notamment aux discussions dont les périodiques sont à la fois les initiateurs et les relais, est, de plus en plus, tourné vers le siècle : alors que la censure cible, on l'a vu, tout particulièrement les attaques envers la religion comme étant les plus subversives du point de vue de la déstabilisation sociale, la littérature religieuse elle-même décroît. On peut penser que les deux phénomènes sont conjoints : l'affaiblissement de la littérature religieuse comme point structurant de la production imprimée et la manière dont elle peut être la cible d'attaques plus ou moins directes sur lesquelles la censure est particulièrement vigilante peuvent être rapportés au même processus de sécularisation de l'imprimé et aux résistances et vigilances que ce processus suscite. La religion devient tout à la fois un objet plus mineur et un sujet de controverse plus vif. Le travail de la censure, visant pour sa part à assurer la stabilité des cadres sociaux, pointe, en même temps qu'elle tente de la contrôler, la tendance à une intégration du traitement des questions religieuses au sein d'interrogations plus larges – sur l'éducation, sur la politique, sur la morale. On assiste ainsi à la normalisation de polémiques qui ne sont plus seulement internes au débat théologique : il est possible, sans du reste forcément assumer une position contestataire, ou a fortiori athée, de traiter de la religion comme d'une donnée, soumise à la discussion, appartenant à un système plus vaste.

[209] H.-J. Martin, « Une croissance séculaire », in R. Chartier et H.-J. Martin, *Histoire de l'édition française*, t. 2, *Le livre triomphant, 1660-1830*, *op. cit.*, p. 99. Les chiffres proposés, comme ceux qui sont établis au sujet des catégories de publication, sont issus d'un recoupement des données issues de *La France littéraire* et du dépôt légal. Henri-Jean Martin souligne la difficulté d'avoir accès à des chiffres exacts, étant donné la nature lacunaire des données disponibles mais propose une estimation cohérente au vu des différentes sources étudiées.

En somme, cette production imprimée progressivement sécularisée, à la diffusion accrue, participe d'une structuration différente du débat public. Ce dernier prend en effet une ampleur nouvelle, qui ne se limite pas à des questions politiques, mais est aussi irrigué par la discussion de productions littéraires ou scientifiques dont les périodiques, en pleine expansion, se font le relais,

Ce débat a des lieux. Les journaux, les salons, les académies et les sociétés savantes, on l'a dit, mais aussi les institutions d'enseignement et les organes de la censure, sont à la fois des instances d'élaboration, de prescription, de normalisation non seulement du savoir mais plus généralement de ce qui fait objet de débat.

Par ailleurs, au-delà des lieux eux-mêmes – sur lesquels nous aurons à revenir en partie –, il faut constater que les questions débattues débordent ces institutions et circulent de façon plus large. Le débat public est informé par des instances qui marquent la structuration du savoir moderne, mais il est également repris, modifié par un public moins défini, dont les pratiques de lecture se modifient, et qui constitue à son tour à la fois une donnée nouvelle de la circulation de l'écrit, et une nouvelle composante à partir de laquelle les auteurs tentent d'anticiper la manière dont leurs ouvrages feront effet.

1.2. Lecture intensive, lecture extensive : circulation des ouvrages et modification des régimes de lecture.

La relative autonomisation de la production littéraire constitue donc un élément majeur de la transformation des pratiques de l'écrit à l'époque moderne.

En cela, le XVIII^{e} siècle s'inscrit dans la continuité du siècle qui précède : le monde des lettres, notamment à travers l'imprimé, devient progressivement un espace à part entière. Son autonomie n'est bien évidemment pas complète, on l'a vu, puisqu'il reste malgré tout tributaire de logiques sociales qui le traversent et l'innervent, et auxquelles son existence est conditionnée tant sur le plan matériel que sur le plan symbolique. Pourtant, l'expansion de la production écrite et sa diffusion accrue dans toutes les couches de la société – bien que de manière différenciée selon chacune d'elle – a pour corollaire le fait qu'un espace littéraire se structure à la fois par l'acquisition de normes propres, et par la manière dont il se définit progressivement comme espace de circulation et de discussion. Cela signifie en effet que les écrits y sont discutés les uns par rapport aux autres dans un système de valeurs qui trouve progressivement sa consistance propre.

Précisons ce point. Il serait erroné de dire que le monde des lettres constitue un tout autonome, au sens où ses valeurs, ses normes – et par ailleurs ses conditions de production – seraient parfaitement détachées du reste du monde social. L'historien Antoine Lilti montre bien, au contraire, que l'idéal même de la République des lettres, comme sphère autonome, régresse dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, pour laisser place à un retour de la figure de l'honnête homme, défini par une sociabilité qui excède les échanges littéraires. Ou pour le dire autrement : la République des lettres existe bien, mais sous la forme d'un « espace à la fois spécifique et peu autonome[210] ». Elle demeure une réalité tissée des échanges de ses membres, où se nouent, autour de la production des savoirs, des conflits de légitimité internes, mais elle constitue dans le même temps un espace poreux, traversé par des logiques sociales qui l'excèdent. L'identité sociale de l'homme de lettres fait ainsi l'objet de débats dans la période qui nous intéresse. La manière dont la pratique de production qui lui est propre s'articule à un espace social dépassant celui des lettrés n'est pas figée, précisément parce que la question de son rôle social, et la façon dont ce dernier se déploie, sont des objets de discussion et d'interrogation. Dans son analyse, Antoine Lilti insiste sur la manière dont ces débats investissent un certain nombre de topiques qui dessinent en réalité *des* figures de l'homme de lettres. Or ces figures s'articulent autour du rapport à la sociabilité mondaine, sous la forme – plutôt partagée – de l'adhésion à ses valeurs, ou, plus rare, du refus de la compromission avec le monde[211].

Nous reviendrons plus bas dans ce chapitre sur la manière dont les salons étudiés par l'historien constituent l'un des espaces importants où prennent forme ces figures de l'homme de lettres, et sur les conséquences qu'elles ont dans la manière dont on peut envisager l'effet de la production littéraire. Mais ce qui nous semble d'ores et déjà essentiel, c'est le fait que l'écriture et la lecture prennent, à un moment donné, une forme particulière au sein de pratiques de sociabilité qui les englobent. De fait, la régression du modèle de la République des lettres ne signifie pas sa complète disparition – on a vu que le terme persistait, ouvert à une dimension élargie du public, chez Malesherbes. Si le monde des lettres n'est pas pleinement autonome, s'il est, du point de vue matériel – par exemple à travers les systèmes de la protection et du mécénat, mais aussi du point de vue du public visé – tourné vers son extérieur, et notamment un extérieur lié aux sphères aristocratiques dont l'horizon est du reste la Cour, l'accroissement de la production et la manière donc cette production récente est lue et discutée fait de l'imprimé un « lieu commun » social qui acquiert un poids propre. Ni les normes d'évaluation ni les pratiques d'écriture des auteurs ne sont donc à proprement parler

[210] A. Skornicki, *L'économiste, la cour et la patrie*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 17.
[211] A. Lilti, *Le monde des salons*, Paris, Fayard, 2005, p. 186-207.

autonomes, au sens où elles ne sont pas déliées d'un ensemble normatif plus vaste. Et pourtant, au sein de cet ensemble normatif plus vaste, l'homme de lettres acquiert un statut singulier et la production littéraire est évaluée en fonction de critères qui tout à la fois dépendent de modèles qui excèdent sa sphère – on a vu par exemple la manière dont un certain modèle de sociabilité mettant en avant la conversation était prégnant dans les jugements – et contribuent à façonner un espace spécifique à part entière.

Or les changements qui adviennent dans la production et l'évaluation de la production imprimée – et pour le cas qui nous intéresse d'une production de savoir qui se situe à l'articulation des belles lettres et de la théorie juridique – vont de pair avec une modification des pratiques de lecture. Il nous faut, par conséquent, en retracer les grands traits.

La manière dont on lit participe en effet de l'horizon d'attente qu'anticipent les auteurs, en même temps qu'ils participent à le former. Or les modalités de la lecture évoluent : on assiste à une diversification des ouvrages fréquentés et à une augmentation de la circulation des livres – et des journaux qui constituent, pour certains, un relais de ces livres –, à travers la mise en place d'institutions qui en facilitent l'accès. Cette modification des pratiques de lecture entraîne une réflexion chez les philosophes eux-mêmes sur la place tenue par les livres dans la formation intellectuelle de la nation, et sur la manière dont la diversité des ouvrages accessibles transforme le débat public. Les livres acquièrent une importance croissante dans les perspectives de réforme politique, parce qu'ils se trouvent exactement à l'articulation de l'espace privé – et même du for intérieur – et de l'espace public. Conçu comme l'instrument qui, plus que tout autre, permet de véhiculer le savoir, le livre s'ouvre par ailleurs à un public perçu comme de plus en plus ouvert, et d'une certaine manière de plus en plus indéterminé.

On sait bien, et on l'a déjà mentionné ici, que la lecture ne se résume pas aux livres à proprement parler : dans les décennies qui précèdent la Révolution, la lecture des affiches qu'on lit ou qu'on se fait lire, la circulation de courts libelles et brochures, et plus généralement tout une production tant manuscrite qu'imprimée qui échappe ou se fait à la marge des normes du monde des lettres le plus légitime, a une importance décisive dans la manière dont les idées et les énoncés circulent. Par ailleurs, la production des auteurs qui participent de ce monde des lettres est elle-même hétérogène : elle se partage bien souvent entre des ouvrages imprimés et des ouvrages manuscrits, entre une production licite et une production clandestine, entre des textes longs et des textes bien plus courts, qui ne circulent pas de la même manière, ni dans les mêmes cercles, ni par les mêmes canaux. Il faudrait, mais ce serait une autre étude qui mobiliserait d'autres moyens, pouvoir établir avec davantage d'exactitude dans quelle mesure les différents types de lecture qui dominent dans certaines

strates de la société participent ensemble à la manière dont les auteurs envisagent le rôle social de la lecture et dont ils considèrent leur propre pratique. Notons cependant que la croissance générale de l'imprimé contribue à une modification des représentations de la lecture et de ses implications : la lecture s'affirme comme un mode privilégié de la diffusion des idées. Dans la sphère plus restreinte du monde des lettres qui constitue notre objet, la conscience de cette transformation donne lieu au développement d'une réflexion sur le rôle politique plus spécifique du livre.

Modifications des manières de lire donc : elles vont, à leur tour, de pair avec la croissance de l'imprimé et en accompagnent le mouvement. On constate en effet, au milieu du XVIII^e^, le passage d'une lecture de type intensif à une lecture plus extensive : désormais, on lit davantage les livres qu'on ne les fréquente. La pratique de la lecture qui prévalait jusque là – et qui demeure en réalité encore importante – reposait sur la fréquentation d'un petit nombre d'ouvrages, lus de façon répétée. Cette pratique intensive de la lecture, qui était essentiellement celle du texte religieux, ou encore, dans les franges éduquées de la population, celle des classiques grecs et latins, correspond aussi à une certaine rareté du livre : elle perdure dans la période que nous étudions notamment, pour cette raison, dans les couches populaires. Roger Chartier note qu'alors même que se développent des supports destinés aux catégories de lecteurs les plus humbles – comme la Bibliothèque bleue – qui pourraient faciliter la lecture de davantage d'ouvrages, cette accessibilité accrue du livre n'entraîne pas pour autant un passage à un mode de lecture extensif : « la lecture garde durablement les traits d'une pratique difficile, rare, supposant la mémorisation et la récitation de textes devenus familiers parce que peu nombreux, reconnus plus que découverts[212] ».

Par ailleurs, comme on a eu l'occasion de le voir et comme on y reviendra, de la même manière que, dans la période précédente, le contexte « intensif » n'interdisait pas, notamment dans des pratiques savantes, une lecture d'érudition extensive, la lecture « en contexte extensif » n'interdit pas la pratique concomitante d'une lecture intensive, qu'elle soit celle de classiques – qui demeurent un des piliers de l'enseignement – ou celle d'ouvrages récents. C'est là encore ce que souligne à juste titre Roger Chartier : la lecture intensive de certains romans assume un rôle comparable à celle des livres de religion : « des romans s'emparent de leur lecteur, l'attachent et le gouvernent, comme auparavant le texte religieux[213] ». Il n'en reste pas moins que, d'une manière générale, le lecteur a accès à davantage de livres, qu'il lit de façon moins répétée. Cette pratique extensive entretient dès lors avec l'idée d'une actualité

[212] R. Chartier, *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIVe- XVIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 32.
[213] *Ibid.*

littéraire un rapport étroit ; on lit davantage des ouvrages plus récents et plus variés, ou encore on a accès à des relais qui permettent de s'en approcher : extraits, réécritures, recensions sont autant de manières de savoir ce qu'il y a dans un livre sans l'avoir lu directement.

Enfin, cette croissance du volume des livres lus est à la fois facilitée par la production d'ouvrages moins coûteux, et par la création ou le développement d'institutions qui leur permettent de circuler davantage. Dans un article de synthèse sur les « pratiques urbaines de l'imprimé », Roger Chartier et Daniel Roche soulignent dès lors que la circulation de l'imprimé au XVIII^e siècle implique immédiatement aussi de penser l'articulation renouvelée d'un espace privé de la possession du livre et des espaces collectifs de lecture[214]. Les imprimés se trouvent au croisement de la propriété individuelle, et des pratiques domestiques qui lui correspondent, et d'une pratique sociale de la lecture. C'est à ce croisement du privé et du collectif qu'il importe de s'intéresser pour mieux saisir le tournant qui affecte le XVIII^e siècle.

Du côté de la possession du livre, l'étude des inventaires après décès ne permet pas de mettre en évidence une croissance linéaire sur le siècle, ni même homogène dans la population et sur le territoire français. On retrouve néanmoins dans ce que ces inventaires laissent voir de l'état des bibliothèques privées des traits qu'on a déjà soulignés.

Dans la noblesse, le livre religieux, qui occupait une place forte dans les bibliothèques privées, recule, à partir de 1760, de même que les classiques grecs et latins. Les belles lettres progressent au contraire ; l'histoire occupe en particulier une place importante dans toute la noblesse. À ces traits généraux s'ajoutent des particularités liées aux charges propres aux différents propriétaires de livres : on trouve chez les parlementaires des livres de droit, chez les fermiers généraux des ouvrages de finances. Dans la bourgeoisie, le livre progresse d'une façon générale. Tandis que dans les professions du savoir on constate une ouverture à l'histoire et à la littérature, les bibliothèques des professions du négoce se partagent entre ouvrages utiles et ouvrages d'évasion. Dans les classes populaires, la possession du livre, comme on peut s'y attendre, progresse moins qu'ailleurs, et le ou les rares livres détenus sont généralement des livres religieux : Bible, « Vie » de saint, livre d'heures. On rencontre pourtant au fur et à mesure que le siècle avance davantage d'ouvrages dans les inventaires après décès, et ils se font plus inattendus : des titres profanes apparaissent à côté des livres de religion, titres profanes qui vont du *Télémaque* de Fénelon au *Comptes faits* de Barrême, en passant par Rabelais ou par un exemplaire du *Cuisinier bourgeois*. Apparaît parfois chez les artisans, mais aussi chez tel journalier ou tel ancien fermier, un ouvrage relatif à sa

[214] R. Chartier et D. Roche, « Les pratiques urbaines de l'imprimé », in R. Chartier et H.-J. Martin, *Histoire de l'édition française*, t. 2, *Le livre triomphant, 1660-1830*, *op. cit.*, p. 402-429.

profession ; et si la littérature religieuse demeure dominante, quand un seul livre est possédé, il est une fois sur deux profane. Les lectures populaires, elles aussi, s'élargissent et se sécularisent.

Cependant, ces inventaires des bibliothèques ne rendent pas compte de la diversité des livres lus sans être possédés : on lit souvent sans être le propriétaire de l'ouvrage, dans des forme d'accès qui impliquent la circulation, et qui sont structurées par des pratiques qu'il est ici bon de rappeler. Roger Chartier et Daniel Roche notent que la première manière dont les livres circulent réside dans les pratiques de prêt et d'emprunt, dont témoignent notamment abondamment les correspondances : la circulation des livres articule alors échange social et amical et échange intellectuel. Si la discussion n'est pas forcément approfondie, les pratiques de prêt n'en forment pas moins une chambre d'écho des parutions, en même temps que la circulation du livre constitue en elle-même un mode de sociabilité.

À ces pratiques d'échange entre individus – qui ne sont pas nouvelles mais dont on peut penser qu'elles augmentent avec l'accroissement des bibliothèques privées – s'ajoute au cours du siècle une création de bibliothèques publiques sans précédent. Le *Nouveau supplément à La France littéraire* de 1784 en compte ainsi dix-huit dans la capitale ; seize villes de province possèdent par ailleurs au moins une bibliothèque. Ces bibliothèques sont ouvertes à des degrés divers, tant en termes d'horaires que de public ; elles accueillent ainsi pour certaines un public trié, tandis que d'autre sont, de droit ou de fait, plus largement accessibles. La réflexion menée au XVIII[e] siècle, et qui se prolongera au siècle suivant, tant sur l'architecture des bibliothèques publiques que sur leurs visées[215], montre un souci non seulement de la conservation du savoir, voire de sa totalisation dans des lieux dédiés à cette fin, mais aussi de son accessibilité. Si le public des bibliothèques n'est pas un public populaire, il reste que le projet bibliothécaire correspond à une préoccupation pour les conditions auxquelles le savoir peut être rendu disponible, et à une réflexion plus large, qui porte à la fois sur les conditions de constitution d'un fonds et sur la manière dont ces institutions donnent à lire, tant en termes de conditions matérielles de lecture que d'ouverture. L'ouverture peut en effet être envisagée comme jouant par rapport à un public limité - celui des clercs, ou en tout cas celui de lettrés professionnels – mais aussi à un public éclairé plus large[216].

[215] Pour une histoire de la croissance des bibliothèques, ainsi que sur l'évolution de leurs usages, on peut consulter le deuxième tome de l'*Histoire des bibliothèques françaises*, sous la direction de C. Jolly (Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2008 [1989]), et en particulier L. Desgraves, « Vers la bibliothèque publique », p. 498-531, ainsi que, sur un sujet connexe que nous abordons un peu plus bas, J.-L. Pailhès, « En marge des bibliothèques : l'apparition des cabinets de lecture », p. 532-542.
[216] Voir L. Desgraves, « Vers la bibliothèque publique », art.cit., p. 503-517.

Prêt entre particuliers, institutions de conservation des livres : entre les deux, on trouve enfin des lieux de prêts privés qui assurent à un public plus ou moins large la possibilité de lire les parutions récentes. Les cabinets de lecture, accolés aux boutiques des libraires, proposent ainsi des abonnements permettant à une clientèle aisée d'accéder aux ouvrages du fonds, et donc notamment aux nouveautés. Les sociétés littéraires se multiplient. Pour une clientèle moins fortunée, incapable de souscrire à un abonnement qui est onéreux, il existe des loueurs de livres : on peut ainsi louer un ouvrage à la journée ou à l'heure.

Ces différentes pratiques d'échange, de prêt, de location permettent de voir tout à la fois l'étendue des possibilités d'accès aux imprimés hors de la possession personnelle de ces imprimés, mais aussi la manière dont la lecture est prise dans des pratiques sociales, qui engagent à la fois la fortune, le statut social, la manière dont le lecteur donne à voir son rapport à la lecture et au savoir. La lecture, qu'elle passe par des pratiques nouvelles ou qu'elle s'inscrive dans le développement de pratiques antérieures, met en lien les espaces : elle est tout à la fois une pratique du for privé (on sait qu'à l'époque moderne se développe une lecture silencieuse, personnelle en contrepoint de pratiques de lecture publiques, effectuées au sein de la famille ou dans certains cercles de sociabilité, qui ne disparaissent pas pour autant) et une pratique sociale, qui engage le lecteur dans des rapports économiques avec ceux qui lui fournissent les livres, mais aussi dans des rapports de discussion, d'information, d'échange d'opinions avec d'autres lecteurs. La lecture devient, de façon croissante, un lieu à partir et autour duquel se tissent des relations sociales.

Dans le même temps, l'imprimé articule les différents niveaux de ces relations. On l'a vu, le livre est – ou est susceptible d'être – l'objet d'une lecture personnelle, voire d'une lecture qui touche intimement le lecteur. C'est le cas de certains romans, mais aussi dans une certaine mesure de certains ouvrages savants : on a ainsi insisté au chapitre précédent sur l'importance d'un style capable de faire voir au lecteur les vérités du discours, tant en histoire qu'en droit. En ce sens, le livre touche directement le lecteur, sa conscience, sa réflexion. Mais dans le même temps, il est le support d'échanges : par la lecture publique, par la manière dont il circule, dont sa réputation se crée et se colporte, dont son succès ou son insuccès prennent forme, par la confrontation d'expériences de lecture, par la manière dont on le recherche et dont on se le procure, il est également pris dans des relations entre individus et groupes, et il dépend de ces relations. En somme, dans la famille, dans le cercle amical, dans la société littéraire, dans le salon, mais aussi dans la boutique du libraire, ou encore dans ces espaces plus abstraits qui correspondent à ce « public » général qui prend forme dans le lectorat d'un périodique, dans celui d'un ouvrage, ou même dans les considérations sur le rôle de la

république des lettres, la lecture articule réception singulière et réception collective, et ces deux réceptions s'informent l'une l'autre. La lecture est une pratique solitaire qui met en jeu la sensibilité et l'intelligence d'un lecteur donné ; mais elle est aussi une pratique fortement socialisée, soumise à des prescriptions, et où le lecteur s'appréhende comme partie d'un lectorat, et une pratique socialisante, dans la mesure où elle nourrit des rapports d'échanges.

Reprenons : le public, tel que les producteurs peuvent l'envisager, possède donc un certain nombre de caractéristiques, qui ne sont pas toutes homogènes, mais qui dessinent la figure d'un lectorat qui s'est modifiée. C'est un public plus ouvert, potentiellement plus nombreux et plus divers – et ce même si le livre continue sous certaines de ses formes de constituer un objet onéreux, dont le lectorat direct est par conséquent limité.

On peut donc penser que la diffusion accrue de l'imprimé invite les auteurs à envisager différemment tant leur lectorat que le rôle social qui est le leur. Dans le même temps, la manière dont la lecture constitue toujours davantage une pratique du for privé redoublée d'une pratique prise dans le tissu social invite à considérer l'effet des livres dans cette double dimension : il s'agit désormais, et tout à la fois, de toucher le lecteur et de prendre place à l'intérieur d'une discussion collective.

On comprend donc que la question du livre soit centrale dans les imaginaires de réformes, et plus généralement de la transformation sociale, de la seconde moitié du siècle. Comme l'a relevé Roger Chartier, l'imprimerie occupe par exemple une place centrale dans la manière dont Condorcet, dans *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, envisage la diffusion de la connaissance et l'horizon d'une opinion publique éclairée. C'est précisément parce que dans cette « huitième époque » de l'esprit humain qui se caractérise par le développement de l'imprimerie, chacun peut recevoir des livres « dans le silence et la solitude » que l'exercice du jugement se fait dans la tranquillité du for intérieur, et non dans le tumulte des passions. L'imprimerie permet une « nouvelle tribune où se communiquent des impressions moins vives mais plus profondes », et où l'examen par le lecteur de ce qui lui est proposé laisse toute sa place à la raison en évacuant toute persuasion fallacieuse. On a donc affaire à une nouvelle articulation du privé et du public : c'est paradoxalement la diffusion accrue de l'imprimé qui permet à chacun de rentrer en lui-même et d'évaluer la vérité des thèses qui lui sont soumises. L'imprimé fournit ainsi les conditions nécessaires au progrès de la raison, puisqu'elle permet à la fois la généralisation de la lecture – tout le monde a, de plus en plus, accès aux mêmes livres – et délie la circulation des idées d'une communication directe entre individus marquée par les passions. L'imprimerie est par conséquent pour

Condorcet ce par quoi une opinion publique stable, certaine et universelle peut être constituée : une opinion collective qui soit fondée sur les examens rationnels individuels[217].

Mais en même temps, parce que l'imprimé a le pouvoir de toucher le lecteur dans son intimité même, il peut être dangereux. On connaît la critique des romans qui court tout au long des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles[218]. Elle peut être étendue à tout ouvrage qui opère, précisément, une séduction sur le lecteur, qu'il s'agisse d'un ouvrage de fiction ou non. Loin de la langue commune épurée dont Condorcet fait l'apologie et dont il appelle de ses vœux le développement, l'imprimé peut être conçu comme le vecteur d'engouements irrationnels : il excite l'imagination, et c'est précisément dans l'ambivalence des pouvoirs de cette dernière – qui n'est pas normée par un savoir objectif mais dépend uniquement du pouvoir de suggestion de ce qui la suscite, et des dispositions passionnelles du lecteur laissé à lui-même face au livre – que se trouve toute son ambiguïté. Cette ambiguïté est à considérer à la fois en termes de valeur absolue et en termes d'effets sociaux et politiques. L'idée qu'un tri rationnel s'effectuerait dans la lecture solitaire est donc loin d'être une évidence – et elle est soumise, chez Condorcet lui-même, à la double condition de l'établissement d'une langue commune et de la généralisation de l'instruction publique.

Par ailleurs, dans ce contexte d'intensification de la circulation des livres que nous avons décrit, la question du tri de ces derniers devient un élément prégnant des imaginaires

---

[217] Voir R. Chartier, *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIVe- XVIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 24. Pour ce passage complet, on se réfèrera à Condorcet, *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, Paris, GF, 1988, p. 187-192. Tout le début de cette huitième époque décrite dans ce texte de 1793, et publié de façon posthume en 1795, est consacré à la manière dont l'imprimerie, par la diffusion de la connaissance, facilite l'avènement de la raison universelle, en affranchissant la production de la connaissance des « chaînes politiques et religieuses » (p. 190). On peut ainsi citer le passage complet d'où est extraite la citation faire un peu plus haut, qui déploie de façon exemplaire la manière dont l'imprimerie devient une sorte de nouvelle glossolalie, permettant la constitution d'un tribunal de la raison, animé par l'opinion publique éclairée, et qui se substitue au tribunal divin : « On a connu le moyen de parler aux nations dispersées. On a vu s'établir une nouvelle espèce de tribune, d'où se communiquent des impressions moins vives, mais plus profondes ; d'où on exerce un empire moins tyrannique sur les passions, mais en obtenant de la raison une puissance plus sûre et plus durable ; où tout l'avantage est pour la vérité, puisque l'art n'a perdu sur les moyens de séduire qu'en gagnant sur ceux d'éclairer. Il s'est formé une opinion publique, puissante par le nombre de ceux qui la partagent, énergique, parce que les motifs qui la déterminent agissent à la fois sur tous les esprits, même à des distances très éloignées. Ainsi l'on a vu s'élever, en faveur de la raison et de la justice, un tribunal indépendant de toute puissance humaine, auquel il est difficile de rien cacher, et impossible de se soustraire », p. 188.

[218] Cette critique est classique depuis les débuts du roman moderne au XVII^e^ siècle : on la trouve notamment dans les *Essais de morale* de Nicole. Mais la question du rôle du roman dans l'excitation des passions est aussi discutée à la toute fin du *Traité de l'origine des romans* de Pierre-Daniel Huet (1670), de façon du reste assez modérée et dans le cadre d'un effort de légitimation du genre. Si le roman, qui comprend dans sa définition même l'élément amoureux, doit faire preuve d'une certaine pudeur, son influence excessive sur les sentiments du lecteur peut en réalité être due à l'intempérance préexistante à la lecture de ce dernier. Il est notable que la critique du roman est également reprise chez des auteurs qui par ailleurs en écrivent et en défendent un certain usage moral : c'est précisément parce qu'il possède une forte puissance de suggestion que le roman peut être dangereux, aussi bien qu'il peut être salutaire. Diderot, dans son *Éloge de Richardson* (*Œuvres esthétiques*, Paris, Garnier, p. 29-48) opère ainsi une critique du roman d'aventures qui « se perd dans les régions de la féérie », et fait fond sur l'excitation passagère de l'imagination du lecteur, sans gain moral, tandis que le bon roman émeut et fait en même temps « acquérir de l'expérience » (p. 30-31) ; le roman opère par définition une séduction, mais à bon ou à mauvais escient.

politiques : l'autodafé de *L'an 2440* de Louis-Sébastien Mercier exhibe ainsi le fait que la multiplication des livres est à la fois le vecteur privilégié d'un progrès de l'humanité et la cause de la circulation d'une multitude d'opinions fausses et nuisibles, qu'il convient à terme d'éliminer de l'espace social[219].

L'évolution des régimes de lectures, à la fois pour ce qui est du nombre de livres accessibles (qu'il s'agisse d'une lecture directe ou d'un accès rendu possible par des relais permettant de se forger une opinion à leur sujet) et pour ce qui concerne les modes de lecture, fait donc du lectorat un problème : il est nécessaire de penser la manière dont s'y articulent l'individu et le groupe, mais aussi la vérité et l'imagination, ou encore le langage des sentiments et celui de la raison. Ce problème est donc non seulement un problème de connaissance mais bien un problème politique : dans la question de la lecture jouent dès lors non seulement une interrogation morale (celle des bons et des mauvais effets des livres), mais une interrogation sur la manière dont la lecture crée ou défait l'unité d'un groupe, c'est-à-dire aussi transforme ses cadres de pensée et les possibilités de son action. La réflexion sur l'opinion publique, que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner à plusieurs reprises, cristallise ces questions, et c'est sur elle que nous allons à présent nous arrêter.

2. Le problème de l'opinion publique

Dans les pages qui ont précédé, nous avons rencontré à plusieurs reprises, parfois de façon un peu latérale ou à travers des avatars un peu divers, la notion d'opinion publique. Celle-ci constituait en effet un élément du discours sur l'utilité et la dangerosité des livres ; on l'a par ailleurs retrouvée dans l'analyse de la circulation de l'imprimé.

On aimerait s'attarder à présent sur cette notion de façon plus directe et plus approfondie, dans la mesure où elle intéresse directement l'objet que nous cherchons à circonscrire. En effet, en se penchant sur les cadres de la réception de la philosophie politique, puis en s'intéressant de façon plus générale à la production et aux transformations de la circulation de l'imprimé, et en particulier des livres, on a vu l'importance prise par l'idée de public. Envisagé dans sa dimension matérielle – avec l'accroissement du nombre de lecteurs et la

[219] Cf. L.-S. Mercier, *L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais*, Paris, La Découverte, 1999, chap. XXVIII, « La bibliothèque du roi » p. 163-178 : le bibliothécaire raconte au narrateur le grand autodafé qui a consumé la « nouvelle tour de Babel » composée des livres inutiles, « sacrifice expiatoire à la vérité » et la manière dont « de bons esprits ont tiré la substance de mille volume in-folio, qu'ils ont fait passer toute entière dans un petit in-douze, à peu près comme ces habiles chimistes, qui expriment la vertu des plantes, la concentrent dans une fiole et jettent le marc grossier » (p. 165). Sur le devenir des utopies bibliothécaires dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, voir aussi J.-M. Goulemot, « En guise de conclusion : les bibliothèques imaginaires (fictions romanesques et utopies) », in C. Jolly, *Histoire des bibliothèques françaises*, t. II, *op. cit.*, p. 647-660.

modification des manières de lire – comme dans l'effet de son existence pour le progrès du savoir, le public devient de fait une dimension essentielle des cadres dans lesquels se produit et s'envisage la production imprimée. Il en est à la fois l'émanation, dans la mesure où cette idée de public se forge dans le contexte de cette circulation accrue, et le juge : on a vu, et on va y revenir, que le public pouvait aussi être évoqué sous la figure d'un tribunal jugeant de la valeur des œuvres, c'est-à-dire capable de discerner le vrai.

La question du public et de son statut, telle qu'elle se pose dans cette deuxième moitié du XVIII^e^ siècle, se noue donc autour de la circulation des idées à travers l'imprimé ; mais elle l'excède aussi, dans la mesure où la notion d'opinion publique devient un point d'une réflexion plus générale. Se pose alors la question d'un nouvel acteur dont le rôle social et politique est à la fois difficile à déterminer et ambivalent du point de vue de sa valeur.

Dans cette période, l'idée d'opinion publique devient un jalon essentiel de la réflexion politique. Elle émerge comme une réalité dont il n'est pas évident de cerner la nature, mais qu'il apparaît comme de plus en plus nécessaire de prendre en compte, désormais, dans la conduite des affaires. Public des lecteurs, opinion publique comme force agissante : dans le nouage de ce problème un point essentiel pour notre objet se joue. En effet, dans les débats sur la nature et les fonctions du public, il s'agit bien de savoir le rôle social et politique que peut (et doit) acquérir une entité qui est sans statut institutionnel propre, sans contour fermement défini, mais qui n'en devient pas moins un élément incontournable de la vie de la nation. Or, précisément parce que ce public est directement lié aux transformations de l'imprimé, à la lecture, au progrès des connaissances et à la production d'opinions qui en découlent, il devient aussi un point décisif dans la stratégie d'écriture des auteurs et dans la manière dont ces derniers envisagent l'efficace de leurs œuvres.

La question nous intéresse donc à deux niveaux : d'une part dans la mesure où la naissance de l'opinion publique modifie la manière dont on envisage, dans la période qui nous intéresse, la conception de ce qui se joue dans la circulation des textes ; d'autre part, parce que cette notion a dans le cas des textes politiques un poids particulier : non pas tant, nous semble-t-il, dans la manière dont la diffusion d'idées politiques nouvelles occuperait une place à part – les domaines de la morale ou de la pédagogie étant sans doute aussi lourds d'implications pratiques et de transformations possibles que celui de la politique – mais précisément parce qu'en s'intéressant à la question du public et de l'opinion du point de vue politique, nombre d'auteurs s'attèlent à les intégrer à la fois comme élément d'un système de pensée et comme paramètres de l'écriture elle-même.

Il nous semble par conséquent utile de revenir rapidement sur les débats historiographiques qui, depuis les années 1960 ont précisément tourné autour de la question de la caractérisation de l'opinion publique : il s'agit en effet de bien saisir les différents enjeux de ce débat pour le problème spécifique qui nous intéresse ici, celui de l'anticipation des effets des livres sur le public. Dans un second temps, on abordera en revanche l'ambivalence de la notion d'opinion publique dans les textes politiques du XVIII^e siècle, et il s'agira alors de l'envisager dans sa double dimension de puissance d'émancipation politique, d'une part, et de force à gouverner, de l'autre.

2.1.Espace public, opinion publique : retour sur un débat contemporain

La question de la nature de l'opinion publique a émergé dans l'historiographie contemporaine à la faveur de la parution, en 1962, de l'ouvrage de Habermas traduit par la suite en français sous le titre *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise,* en 1978. Cette question s'est alors imposée comme majeure pour l'étude des transformations qui précèdent la Révolution française, non seulement en France mais plus largement à l'échelle européenne.

La thèse d'Habermas a eu un large écho, et suscité de nombreuses critiques mettant en évidence les limites de l'analyse, cherchant à en rectifier certains biais ou encore à en préciser certains pans. On peut donner deux raisons, qui nous semblent centrales, à la prolifération de cette littérature qui s'est faite dans le sillage de l'ouvrage de 1962. D'une part, *L'espace public* propose une hypothèse forte sur la nature de la publicité au XVIII^e siècle, en montrant comment une sphère autonome émerge du sein de l'espace privé, en se différenciant tout à la fois de l'espace politique et de la sphère de l'intime. D'autre part, l'idée d'espace public, qui sera développée, par Jürgen Habermas dans les décennies qui suivent – et jusqu'à aujourd'hui – dans ses travaux sur la démocratie contemporaine et les conditions d'une délibération politique collective, intéresse directement les fondements à la fois historiques et conceptuels de la démocratie, et en particulier de la démocratie représentative. Comme le note Bertrand Binoche dans l'ouvrage qu'il a consacré aux aléas de la notion d'opinion publique avant et après la Révolution française, *Religion privée, opinion publique*, en reprenant le problème de l'opinion publique, c'est-à-dire à la fois celui de son émergence et celui de la manière dont cette notion a permis de penser autrement l'organisation collective, on discerne

> comment celle-ci [l'opinion publique] avait bien pour fin de résoudre un problème constitutif des Lumières dont il n'est peut-être pas excessivement emphatique de dire qu'il est bien, en un

> sens que nous n'avons pas fini d'examiner, le problème des sociétés démocratiques modernes pour autant qu'elles ont précisément hérité de celles-ci[220].

Ce problème, c'est celui qui consiste à savoir quel est le principe qui règle et unit le corps social. Si nous mentionnons ce double enjeu, c'est qu'il nous semble nécessaire d'insister sur le fait que la notion d'opinion publique est intimement liée, d'emblée, avec la question de la place du peuple – ou en tout cas, du tout ou de la partie de ceux qui ne prennent pas part directement aux institutions – dans le gouvernement. La détermination de la voix du « public », la nécessité de le représenter et les modalités de cette représentation sont centrales ici ; et ce qui émerge est moins une figure de l'opinion populaire que celle d'une instance dont l'autorité se définit en contrepoint des institutions politiques.

En revenant sur ce débat historiographique, on aimerait non pas tant trancher sur la nature de l'opinion publique que montrer comment les travaux des dernières décennies ont précisément fait percevoir un réseau de problèmes qui gravitent autour de la manière dont cette instance a pu être pensée au XVIII^e^ siècle. Et donc : problème du rapport entre public et peuple, de la manière dont elle a été constituée en autorité de référence par des camps parfois opposés, et dont on l'a fait émerger comme un acteur à part entière du jeu politique ; problème aussi des ressorts de la rationalité de ce public ; problème enfin de la nature de cet « espace », tantôt ancré comme une réalité concrète dans des lieux et des pratiques particulières, tantôt conçu comme l'espace abstrait résultant des échanges rationnels entre les individus sur des questions d'intérêt général.

Rappelons la thèse d'Habermas à grands traits. Une sphère de la publicité (*Öffentlichkeit*) émerge au XVIII^e^ siècle de l'intérieur de la sphère privée. Cette « sphère publique politique » se définit comme une sphère de discussion, directe et indirecte. Habermas en dénombre les lieux concrets : salons, sociétés, loges maçonniques, cafés, journaux sont autant d'espaces où une rationalité politique nouvelle peut s'établir. Ce qui caractérise la publicité ici, c'est d'une part la discussion rationnelle ; de l'autre, le fait que cette sphère n'est pas celle du pouvoir politique : elle s'érige en vis-à-vis de la sphère des institutions, et comme instance critique. Comme le résume fort bien Roger Chartier,

> politiquement, elle définit un espace de discussion et d'échanges soustraits à l'emprise de l'État (c'est-à-dire à la "sphère du pouvoir public") et critique à l'égard des actes ou fondements de celui-ci. Sociologiquement, elle se différencie et de la cour, qui appartient au domaine du pouvoir public, et du peuple, qui n'a point accès au débat critique : c'est en cela qu'elle peut être qualifiée de "bourgeoise[221]".

[220] B. Binoche, *Religion privée, opinion publique*, Paris, Vrin, 2012, p. 19.
[221] R. Chartier, *Les origines culturelles de la révolution française*, *op. cit.*, chap. 2 « Espace public et opinion publique », p. 37.

La thèse d'Habermas qualifie donc la sphère de la publicité comme un espace d'abord circonscrit par les échanges entre des acteurs qui ne disposent pas d'un pouvoir politique direct, mais qui, par un processus dont Habermas retrace la genèse et dégage la structure[222], en viennent à constituer une instance critique, s'intéressant à des questions qui dépassent l'intérêt économique privé. La nouvelle partition du privé et du public distingue donc une sphère de l'intime – sphère familiale domestique –, une sphère publique constituée à partir de l'espace privé qui comprend d'une part les échanges économiques et d'autre part cette nouvelle sphère publique politique, et enfin la sphère du pouvoir politique en tant que tel.

La sphère publique politique, en tant qu'elle est soustraite à la domination du pouvoir étatique – dans la mesure où elle procède d'un espace défini comme privé, même s'il est radicalement différent de la sphère familiale – est un lieu où des particuliers peuvent librement discuter entre égaux. Habermas insiste sur le fait que si cette sphère publique politique est originairement bourgeoise dans sa constitution historique, son horizon, parce qu'il est rationnel, est universel. On reconnaît ici un modèle similaire à celui de « l'usage public de la raison » développé par Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*[223]. Kant, dans ce texte célèbre de 1784, détermine en effet la condition du progrès des connaissances, et surtout du progrès dans l'usage autonome de leur propre entendement par les hommes, comme le fait, pour ces derniers, de pouvoir faire un usage public de leur raison, c'est-à-dire d'affirmer cet usage non pas dans l'exercice de fonctions où ils agissent en tant que représentants d'une institution, mais dans le cadre d'un débat libre entre savants. Or si le public est défini chez Kant comme « le public qui lit », celui qui a accès et prend part aux controverses scientifiques, politiques, morales de son temps en particulier à travers la médiation de l'écriture – notamment des journaux –, le mouvement décrit est bien celui d'une universalisation progressive de l'usage par chacun de son propre entendement, à travers des procédures collectives de détermination de la vérité qui n'empiètent pas sur les prérogatives de l'État[224].

---

[222] J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension structurelle de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978 [1962], p. 25-37, puis chap. II, « Structures sociales de la sphère publique », p. 38-66.

[223] Habermas consacre du reste une section à la publicité kantienne en tant que telle (*ibid.*, p. 112-126).

[224] Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. F. Proust, Paris, GF-Flammarion, 2006. Kant fait dans cet opuscule la célèbre distinction entre usage privé et usage public de la raison, le premier consistant à raisonner par soi-même dans le cadre de la fonction qui nous revient dans la société, le second à raisonner par soi-même en tant que savant et en relation avec un public qui lit, dans une recherche commune de la vérité épaulée par le débat et la confrontation des idées. Kant avance la thèse que tandis que l'usage privé de la raison est inutile et même nuisible au progrès des lumières, puisqu'il a pour conséquence à la fois la déstabilisation de l'ordre social et la tendance à vouloir entériner des états provisoires de la connaissance comme s'il s'agissait de vérités définitives, tandis que le second a le double intérêt d'être à la fois compatible avec la paix civile et de laisser le temps d'une recherche aboutie.

En somme, si la thèse a une visée normative, celle de décrire les conditions nécessaires à l'avènement d'une époque éclairée, elle prend appui sur une transformation dont Kant opère le diagnostic : bien que la société qui lui est contemporaine ne soit pas encore une société « éclairée », elle est du moins une société « de Lumières » (*Aufklärung*), dans la mesure où s'y développent des procédures de débat en raison, sous la protection avisée de quelques souverains éclairés. Le texte de Kant lui-même, on le sait, parut dans la *Berlinische Monatsschrift* en réponse à une question auxquels d'autres philosophes répondirent également : il relevait ainsi lui-même de cet espace de discussion entre savants, accessible au public qui lit, dont il énonçait la nécessité pour le progrès des Lumières. La thèse d'Habermas, même si elle est bien davantage ancrée dans une étude de la transformation historique des structures sociales, reprend à Kant une double idée : celle de l'espace de la publicité comme émergeant au sein d'un public restreint – puisque la lecture est la condition de participation à cet espace qui prend appui sur une circulation écrite des idées et des thèses – ; et celle d'une publicité qui se pense elle-même comme ayant vocation à l'universel – puisqu'il s'agit bien d'un exercice de la raison, reconnue comme faculté distinctive de l'humanité tout entière.

Avec l'idée d'espace public telle qu'elle est définie chez Habermas, on a donc affaire à un espace de délibération rationnelle qui se caractérise par la manière dont le débat y est parfaitement ouvert et dont les hiérarchies sociales y sont gommées ; un espace qui, s'il est dans les faits élitiste par le tri qu'il opère entre ceux qui disposent des ressources nécessaires pour y participer et ceux qui n'en disposent pas, peut être caractérisé comme un espace fondamentalement démocratique dans la mesure où son soubassement est bien la reconnaissance d'une faculté rationnelle partagée.

Or, précisément, l'analyse déployée dans *L'espace public* a été l'objet d'un certain nombre de discussions, notamment sur trois points qui nous intéressent tout particulièrement. Le premier est celui de la nature des transformations qui font que « le public », notamment sous la forme de l'opinion publique, acquiert une force qui fait d'elle tantôt un appui, tantôt une menace pour l'État ; l'opinion devient un problème de gouvernement parce qu'elle excède, dans ses fonctionnements et dans ses conséquences, le seul exercice d'un débat réglé par des procédures de rationalité. Le second point, qui dans une certaine mesure tient étroitement au premier, est le réexamen des procédures de formation de cette opinion : on a pu ainsi s'intéresser de plus près à ces lieux qu'Habermas mettait en évidence comme ceux de la formation d'une sphère de la publicité politique, pour montrer que ces derniers ne constituaient en réalité pas des espaces de neutralité sociale où la raison était susceptible de se

développer de façon autonome, mais des espaces traversés par des logiques sociales plus amples et plus diverses. Enfin, un troisième niveau d'analyse concerne le fait que le terme d'opinion publique est investi dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle d'une pluralité de significations au moment même où l'opinion publique est déterminée comme un élément de la vie politique : les contemporains sont conduits à envisager de quelle façon cette opinion émerge et à circonscrire son extension. Le public, loin d'être une réalité univoque, apparaît alors comme une notion qui prend son sens en fonction du rôle qu'elle assure dans un certain discours, et c'est aussi ici cette pluralité de significations qui est reflété dans l'historiographie des dernières décennies, comme dans un effet de miroir, et dans le contexte d'une interrogation sur les formes actuelles de la démocratie. Les termes ici ne sont pas neutres. Si le terme d'espace public cherchait chez Habermas à traduire l'idée de publicité comme d'un espace de relations dépouillé de ce qui ne participait pas de l'avènement d'une rationalité critique, le fait de reprendre, dans d'autres études, le terme d'opinion publique met davantage l'accent sur le fait qu'il ne s'agit pas tant de rendre compte d'un espace rationnel neutre qui ménage l'espace d'une discussion que d'une réalité relevant d'un agencement social plus complexe et d'un rapport à la vérité plus incertain. Il s'agit alors d'enquêter sur la manière dont, au XVIII^e^ siècle, on a pu poser le problème de cette opinion publique, de sa constitution, de sa représentativité, et de sa légitimité. Il apparaît donc nécessaire de prendre en compte la formation du phénomène de l'opinion publique, au-delà de la sphère d'un public lettré, pour en comprendre les logiques, c'est-à-dire à la fois la manière dont est constitué au XVIII^e^ siècle un nouvel acteur politique qu'on nomme précisément opinion publique, et les dynamiques sur lesquelles cette constitution repose.

En 1992, dans un dialogue explicite avec le livre d'Habermas, Arlette Farge a cherché à montrer dans *Dire et mal dire* (sous-titré *L'opinion publique au XVIII^e^ siècle*) la manière dont une opinion publique populaire a progressivement pris consistance. L'historienne s'est attachée à retracer la façon dont un rapport critique s'établissait, dans les dernières années de l'Ancien régime, non seulement avec les institutions politiques mais également avec la personne même du Roi ; et, en même temps, la manière dont l'opinion, qui semblait devenir une réalité autonome, s'imposait comme un élément avec lequel le gouvernement devait compter. Tandis qu'Habermas exclut de son étude la « sphère publique plébéienne », dont il affirme qu'elle est « réprimée », Arlette Farge s'interroge précisément sur cette « opinion populaire » dont l'auteur de *L'espace public* ne nie certes pas l'existence mais dont l'importance lui paraît négligeable pour les mutations sociales structurelles qu'il cherche à étudier, puisque ce peuple « inculte » ne lui semble « entrer en fonction », politiquement

parlant, qu'au moment de la Révolution[225]. À travers des sources qui sont toujours indirectes puisque par définition la parole ne laisse pas de trace – il faut donc se fonder sur les mémorialistes qui mentionnent les sujets d'agitation du peuple, sur les « gazetins » qui rendent soigneusement compte des soubresauts de l'opinion populaire, sur les archives de police où sont répertoriées les défenses des individus accusés de « mauvais discours » –, il s'agit au contraire pour Arlette Farge de mettre en lumière comment cette opinion publique populaire pense et est pensée dans la période qui précède la Révolution française. Or dans ce contexte, Arlette Farge montre très bien comment l'opinion du peuple devient de fait un objet politique. Elle le devient en effet non pas dans le cadre d'une pensée politique qui reconsidérerait par exemple les ressorts de la souveraineté, mais par la manière dont elle est considérée et prise en charge par les pratiques policières qui en font un élément décisif de l'équilibre politique du royaume.

L'historienne insiste sur le paradoxe qui en découle : alors même que l'opinion du peuple demeure de façon générale objet de mépris de la part des philosophes et du monde des lettrés, elle devient à la fin du XVII^e^ siècle et de façon croissante tout au long du XVIII^e^ siècle un objet d'intérêt de la part de la lieutenance générale de police parisienne. Les rapports des observateurs et des « mouches » sont compilés par le lieutenant général de police, qui « lors de sa visite hebdomadaire au roi, tient au courant le monarque du climat ambiant[226] ». La parole populaire, par le fait même qu'elle est un objet d'inquiétude, acquiert un statut puisqu'elle devient un des points sur lequel le gouvernement « fond[e] des attitudes ». Il s'agit donc de caractériser la manière dont la parole du peuple est approchée, et dont les discours qui en sont issus sont qualifiés.

On aimerait ici simplement en relever deux traits : le fait que cette parole est rapportée à une circulation accrue de l'information, dont le caractère labile et parfois peu fiable est souligné ; et le fait qu'elle est surveillée en tant qu'opinion critique. Arlette Farge montre en effet l'importance, dans la formation des « avis » du peuple, des nouvelles à main, gazettes manuscrites rapportant les faits et les anecdotes dignes d'attention. Leur public direct est la bonne société – ne serait-ce que par le prix de l'abonnement – mais elles se diffusent malgré tout bien plus largement à travers des copies bon marché[227]. La profusion de l'information, officielle et non officielle, va de pair avec la circulation de « bruits », et avec un jeu de

[225] « Trois mots sollicitent [dans le jugement porté par Habermas sur l'opinion populaire] : peuple, inculte, sujet. Au XVIII^e^ siècle, avant la Révolution française, qu'en fut-il de ce peuple dit inculte ? Le fut-il totalement ? Est-il entré « en fonction » avant le 14 juillet ? Comment se pensa-t-il sujet, et de qui ? Comment, à son tour, fut-il pensé, et par qui ? ». A. Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e^ siècle*, Paris, Seuil, 1992, p. 14.
[226] *Ibid.*, p. 16-17.
[227] *Ibid.*, p. 52-56.

contradictoires où chacun cherche à savoir et craint d'être trompé. Or, et c'est ce qui nous intéresse tout particulièrement ici, dans le sillage des analyses qu'en fait Arlette Farge, c'est que le trait caractéristique de l'opinion populaire consiste moins dans les « mauvais discours », et notamment les discours critiques de la monarchie (que l'historienne étudie par ailleurs à travers des cas d'embastillement), que dans la pluralité des nouvelles et l'incertitude sur leur vérité qui découle de cette pluralité. Le simple fait que les nouvelles passent et soient remplacées par d'autres favorise une distance critique ; d'autant qu'à l'opinion mobilisée par les nouvelles à main, les gazettes ou les affiches se superpose par ailleurs l'opinion telle qu'elle est requise par la monarchie – à travers par exemple les cérémonies royales et les exécutions publiques.

En somme, si l'opinion populaire est critique, nous dit Arlette Farge, c'est moins par un savoir contestataire accumulé au gré des lectures que par la manière dont s'ancre dans les pratiques ordinaires l'habitude de juger :

> Se construit alors un droit de savoir et de juger de plus en plus convaincu de lui-même. C'est une des nouveautés de l'atmosphère du XVIII^e^ siècle : la légitimité de *penser sur* l'emporte sur son interdiction. La transgression est efficace ; elle génère, dans les circonstances culturelles et politique du temps, une assurance et une efficace qui sont un des faits politiques majeurs du siècle. […] De cette multitude d'événements générant critiques ou adhésions naîtront d'autres formes de conviction éloignées des premières ; l'essentiel tient à cette posture nouvelle qui est la légitimité de revendiquer, de penser contre, de n'être plus attaché à, de penser en creusant un écart entre soi et l'État[228].

Cette enquête sur l'opinion populaire – dont nous n'évoquons ici que quelques éléments – nous paraît pour l'objet qui nous intéresse importante à deux titres, qui peuvent paraître opposés. D'une part en effet, l'idée d'opinion publique, telle qu'elle est élaborée au sein du monde des lettres, se fait en partie par différence et contre l'opinion populaire ; d'autre part, et dans le même temps, opinion publique « lettrée » et opinion publique « populaire » se constituent dans des conditions culturelles qui sont loin d'être radicalement hétérogènes. Dans ce double mouvement, la caractérisation des traits de cette opinion populaire nous est précieuse pour aborder les conceptions de l'opinion publique qui émergent au même moment chez les philosophes.

L'opinion populaire se forme donc comme habitude de formuler des « avis sur » à travers des pratiques de lecture et d'information qui sont en partie partagées par les couches les plus lettrées de la société. Si la manière dont on colporte l'information, dont on y réagit, dont on la commente, n'est pas du même ordre selon le milieu envisagé – puisqu'elle repose tout à la fois sur des logiques sociales et sur des compétences de lecture différentes –, la manière dont l'actualité devient matière à avis relève de processus similaires, où la revendication d'un droit

[228] *Ibid.*, p. 63.

à former un avis et la désacralisation progressive des institutions politiques vont de pair. La place croissante prise par l'opinion publique dans la vie sociale et politique du pays relève d'une transformation du rapport à l'actualité qui s'ancre dans des pratiques sociales de lecture et de discussion. L'opinion publique populaire a un contenu versatile, soumis aux aléas des nouvelles et aux déformations de leur communication ; mais en tant qu'elle relève d'une certaine attitude critique, elle est, par son existence même dans l'espace politique, révélatrice d'une tendance politique de fond : celle qui consiste à prendre une distance avec les institutions dépositaires du pouvoir. C'est en cela qu'elle inquiète la police : ce qu'il s'agit de contrôler, ce sont non seulement des propos individuels mais la propension même à tenir des discours critiques.

Le processus d'information de l'opinion qui régit le public bourgeois n'apparaît pas comme essentiellement différent. Si la qualité d'information et son traitement sont sans doute plus rigoureux, l'opinion qui s'y façonne n'apparaît pas comme soumise à la seule recherche d'une vérité rationnelle. La manière même dont la police s'intéresse au rôle des philosophes et plus généralement à tous ceux qui gravitent autour du monde du livre en témoigne : le danger représenté par un auteur pour l'opinion publique semble davantage tenir à sa sociabilité et aux bruits qu'il est susceptible de faire circuler qu'à la teneur de ses écrits théoriques. Les fiches rédigées par Joseph d'Hémery sur les gens de lettres qu'a étudiées l'historien Robert Darnton mettent ainsi en avant des critères de dangerosité bien moins indexés au caractère subversif des thèses des auteurs fichés qu'à la compagnie que ces derniers entretiennent, à leur éventuelle impiété et aux réputations auxquelles ils sont susceptibles de nuire[229]. La figure publique de ces gens de lettres apparaît ainsi comme le produit d'un tissu d'attitudes sociales qui excèdent de loin leur travail intellectuel : dans

[229] R. Darnton, *Gens de lettres, gens du livre*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1992 [1990], chap. 3, « Les encyclopédistes et la police », p. 69-83. Robert Darnton relève le respect que Joseph d'Hémery témoigne généralement aux philosophes. Voltaire est ainsi qualifié d'« aigle pour l'esprit » ; mais c'est aussi un « mauvais sujet » : Hémery note qu'il a failli lors d'une tentative de la police de récupérer les lettres d'amour de Madame du Châtelet découvrir des vers visant Madame de Pompadour et le roi. Ici, le danger est représenté par la capacité à nuire à travers un écrit qui se répand facilement – sans doute davantage par les moyens d'une sociabilité privée que par l'impression clandestine. Diderot quant à lui est considéré comme dangereux : par son impiété, mais aussi parce qu'il est imprimé par des libraires riches et experts. Dans ce cas on voit que les motifs se croisent : c'est parce que Diderot est appuyé par des relais éditoriaux puissants qu'il doit être surveillé et que son impiété est dangereuse. Mais inversement, si le monde des encyclopédistes est dangereux, c'est aussi parce qu'il regroupe tout un ensemble de plumitifs et de libraires-entrepreneurs que leur inscription sociale désigne comme de potentiels fauteurs de troubles. La dangerosité de ce monde d'« esprits forts » est liée au fait qu'il s'agit d'une sociabilité marginale : cette « mauvaise compagnie » qui s'oppose à la bonne société est susceptible de publications dangereuses parce qu'elle obéit à des logiques économiques où il s'agit de vendre des ouvrages pour vivre. Mal intégrée au système des protections, elle est aussi plus radicale parce que moins réglée par ses liens avec le « monde », mais elle n'en constitue pas moins une constellation suffisamment importante pour être inquiétante. Dans les trois cas évoqués, l'écrit dangereux est toujours caractérisé en fonction de la position sociale occupée par son auteur et des moyens de diffusion dont il dispose, qui conditionne la façon dont il est susceptible de se répandre dans l'opinion.

l'espace public, ils doivent être surveillés – en tant qu'auteurs – davantage pour le mauvais esprit qu'ils peuvent répandre que pour les vérités qu'ils peuvent dévoiler. Les conditions de diffusion des propos subversifs, mais aussi parfois leurs conditions de production, sont prises en compte dans leur dimension économique et sociale. Il n'y a donc pas de production de l'opinion *in abstracto*, comme s'il s'agissait d'un pur produit de la radicalité philosophique. Ce qui fonde au contraire l'inquiétude de la police à propos de la manière dont peuvent se répandre des propos irrespectueux ou mettant à mal le roi et la cour, c'est un certain agencement social qui est jugé dangereux. L'opinion publique apparaît donc, dans sa variante populaire comme dans sa variante lettrée, comme tributaire d'idées dont le contenu et la portée sont liés à des mécanismes de diffusions ancrés dans des logiques sociales complexes davantage que dans la constitution d'un espace neutre d'examen.

Chercher à cerner l'opinion publique à partir de la manière dont elle est pensée permet par conséquent de mettre en évidence une donnée essentielle : du point de vue des pratiques sociales, si cette opinion a un rapport étroit avec la recherche de la vérité, ce n'est pas tant dans l'horizon d'une rationalité universelle qu'au sein d'une série de situations où, pour reprendre la formule d'Arlette Farge, « le vrai et le faux s'interpellent[230] ». Les conditions de la formation de l'opinion, de son émergence comme réalité sociale, résident donc avant tout sur le fait que, dans les différentes strates de la société, porter un avis sur une situation rapportée s'ancre désormais dans le répertoire des pratiques sociales.

On comprend par conséquent comment l'opinion publique peut être prise dans un référentiel double : d'un côté, elle est convoquée comme le lieu où la vérité peut se déterminer ; de l'autre, elle est dénoncée pour son caractère peu rationnel. Plutôt donc que de dissocier d'un côté une sphère où se pratiquerait le débat rationnel et de l'autre une sphère publique plébéienne et sans voix, il convient au contraire sans doute de caractériser l'opinion publique telle qu'elle est appréhendée par les acteurs du temps : comme une réalité dont l'unité fait problème, dont la vérité est l'enjeu – et dont les conditions de détermination demeurent cependant incertaines. La volonté d'opposer une opinion publique éclairée – aux contours sociaux plus ou moins déterminés – à une opinion publique du peuple, qui serait mal informée et passionnelle, apparaît alors moins comme la mise en évidence d'une réalité spécifique (une bonne opinion publique qui existerait réellement face à la mauvaise opinion publique issue d'un peuple inculte) que comme une manière de répondre au problème posé par l'émergence de cette nouvelle instance dans le paysage politique : il s'agit d'envisager la

[230] A. Farge, *Dire et mal dire*, *op. cit.*, p. 61.

manière dont la force critique de l'opinion publique, et la subversion politique dont celle-ci est porteuse, doivent être éclairées pour que la vérité puisse réellement en émerger.

L'idée d'opinion publique est par conséquent contemporaine de l'émergence d'une culture politique critique. Comme le montre bien Keith Michael Baker, la formation de la notion et sa détermination progressive sont contemporaines du fait qu' « à partir des années 1750, […] le développement d'une politique de la contestation devint l'un des traits marquants de la vie publique en France[231] ». Or c'est bien sur ce fond que l'idée d'opinion publique se forme, et prend progressivement les traits d'une autorité à laquelle on fait appel, d'un tribunal susceptible d'arbitrer les polémiques. Quel est alors le statut de cette opinion ? Elle ne constitue pas comme une pure fiction, dans la mesure où elle procède bien d'une conscience ; dans la mesure aussi où, de manière croissante, la circulation de l'information et un rapport plus critique aux autorités traditionnelles ont donné un poids de plus en plus important aux opinions qui circulent dans les différentes couches de la population. Par ailleurs, cette circulation de nouvelles a, dans un milieu lettré, un écho d'autant plus fort que ce dernier a accès à toute une littérature qui circule de façon plus ou moins clandestine. Keith Michael Baker souligne ainsi que dans les années 1750, les conflits qui opposent les parlements au roi sont relayés par cette littérature polémique, comme le seront dans les années 1760 les controverses sur le commerce des blés et sur les questions intéressant les pratiques fiscales ; et que dans cette publicisation de la controverse, c'est le caractère absolu de l'autorité royale qui est mis radicalement en crise[232].

Dans ce cadre, différents lieux peuvent alors être propices à la formation et à la circulation des opinions. Les journaux forment dans les faits un vecteur essentiel du processus. Sarah Maza a pu également montrer comment les mémoires d'avocats en viennent à être construits de sorte à mobiliser un public qui excède de beaucoup ceux qui ont directement intérêt à l'affaire ainsi que ceux qui la jugent. Elle montre en effet la manière dont des « vies privées » deviennent des « affaires publiques » dans le sillage de l'affaire Calas : il s'agit là non seulement de causes qui intéressent un large public, mais de causes où le public est pris à parti, ce qui passe par la mise en œuvre de procédés rhétoriques spécifiques empruntés notamment au roman. En donnant aux cas particuliers la portée de véritables types tendant vers l'universel, en adoptant une narration dramatisée, les avocats prennent modèle sur les auteurs littéraires et cherchent à toucher une audience nombreuse[233]. Dans les faits, les tirages

[231] K. M. Baker, « L'opinion publique comme invention politique », in *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, Paris, Payot, 1993 [1990], p. 221.
[232] *Ibid.*, p. 223-227.
[233] *Cf.* S. Maza, *Vies privées, affaires publiques. Les causes célèbres de la France pré-révolutionnaires*, Paris, Fayard, 1997 [1993].

de ces mémoires peuvent en effet être extrêmement importants : jusqu'à 10 000 exemplaires pour les causes les plus publicisées. Mais si le cas des mémoires judiciaires est particulièrement intéressant, c'est aussi que les avocats-écrivains ne se contentent pas de faire appel au public : cet appel leur permet également de s'ériger en interprètes de l'opinion de ce même public, constitué quant à lui en juge des juges : une sorte d'autorité à laquelle on peut se référer au-dessus des autorités institutionnelles.

L'opinion publique correspond donc tout à la fois à une réalité de la vie politique de ces décennies de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, à une figure volontiers convoquée dans les discours, et à quelque chose qui est appréhendé comme une réalité avec quoi il faut désormais compter. Mais dans le même temps, on a commencé à le voir, la détermination de ce qu'est cette opinion publique dans cette même période est en elle-même problématique. L'opinion publique ne correspond pas à l'opinion de tous, plutôt à une tendance du débat ; le public lui-même n'est pas forcément l'ensemble de la population ; l'opinion est plutôt définie en fonction des différentes positions occupées par les acteurs. Il devient alors important de formuler, chez ceux qui font de l'opinion publique une instance positive, une conception du public qui garantisse précisément la valeur de son opinion. Dès que l'opinion publique devient une part structurelle de la vie politique, se pose la question de ce qu'elle vaut ; dès que le « public » devient un sujet politique, se pose la question de la composition de ce public.

Keith Michael Baker, dans l'important article que nous avons cité plus haut, souligne précisément le fait que la notion d'opinion publique se forme chez les philosophes par différence avec la notion traditionnelle d'opinion. Ainsi, l'*Encyclopédie* ne comporte pas d'article « Opinion publique ». Elle en consacre un en revanche à l'opinion, définie comme « lumière faible et imparfaite qui ne découvre les choses que par conjectures, et les laisse toujours dans l'incertitude et le doute[234] ». La notion a ici son sens épistémologique classique et s'oppose terme à terme à la clarté et à la certitude de la science. Quelques années plus tard, en revanche, dans l'*Encyclopédie méthodique* de Panckoucke, l'opinion deviendra « opinion publique » et passera du domaine de la logique à celui de la politique ; de façon plus remarquable encore, elle acquiert des caractéristiques d'universalité, d'objectivité et de rationalité[235]. Le passage d'un sens du mot à l'autre, note l'historien, relève d'une part d'une mutation importante de la culture politique d'Ancien régime ; mais il traduit aussi, dans la spécification de l'opinion publique comme puissance de vérité, le fait que cette dernière est

[234] *Encyclopédie*, t. XI, p. 507, article « Opinion ».
[235] K. M. Baker, « L'opinion publique comme invention politique », art. cit. , p. 219-220.

finalement érigée en autorité : elle peut servir de juge tout à la fois à la monarchie absolue et à ses critiques.

Bien entendu, cette définition ne va pas de soi. Non seulement l'opinion est, dans son sens classique, liée aux errements d'une connaissance mal assurée, mais l'idée que la multitude puisse être le sujet collectif d'un savoir n'a rien d'évident – le topos de la versatilité de l'opinion populaire en est la preuve. En bref, la valeur de l'opinion publique comme arbitre des controverses n'est a priori en rien justifiée. Au contraire, on peut penser l'opinion publique comme variable, sensible aux séductions de la rhétorique ; comme étant fondamentalement irrationnelle et influençable ; et donc comme un facteur d'instabilité politique, de déstabilisation de l'autorité. Dans l'analyse serrée qu'il fait du modèle anglais, et notamment de la forme que celui-ci prend dans *L'esprit des lois*, Keith Michael Baker montre par exemple comment, chez Montesquieu, l'existence de deux puissances dans l'État, constituées du pouvoir exécutif et des citoyens, est une source de désordre. La monarchie anglaise est décrite comme un régime où l'existence de partis – changeants, investis par les particuliers – a des conséquences politiques peu séduisantes : les passions égoïstes dominent la scène politique. L'agitation populaire, bien qu'apaisée en partie par le Corps législatif, suscite une insécurité qui donne son ton d'ensemble à la vie politique. La liberté politique anglaise demeure, mais Montesquieu souligne qu'elle est dangereusement proche du despotisme : dans la mesure où le régime anglais a fait disparaître les corps intermédiaires, rien d'autres ne protège la liberté que la liberté elle-même, et le gouvernement anglais constitue en lui-même une sorte d'extrême – admirable, mais difficilement reproductible. La tendance à l'instabilité de l'État populaire en fait donc un modèle ambigu, et Baker décrit la façon dont, dans une vie politique française de plus en plus traversée par des contestations ouvertes et par l'appel fait au « public » à soutenir tel ou tel parti, la proximité croissante avec la culture politique anglaise est perçue comme non dénuée de danger.

Or la notion d'opinion publique semble précisément se former comme contrepoint aux inquiétudes suscitées par l'instabilité d'une politique de partis. Alors qu'après 1750, le terme « opinion publique » désigne essentiellement, la source de la réputation des individus, dans la mesure où elle correspond à « l'expression collective des valeurs morales et sociales d'un peuple, les sentiments et les convictions partagés tels qu'ils se concrétisent dans les us et les coutumes d'une nation et trouvent une application dans les jugements que cette nation porte sur les actes individuels[236] », à partir de 1770, le terme se politise davantage : l'opinion publique n'est plus seulement ce avec quoi le gouvernement doit compter, ou encore ce sur

[236] *Ibid.*, p. 247.

quoi il peut s'appuyer pour légiférer, mais bien une règle du gouvernement. Or dans la même période, on assiste aussi à un « raffinement » de l'opinion publique dans les discours théoriques, dans le sens où cette dernière est désormais progressivement dépouillée de ce qui faisait l'irrationalité passionnelle et la fragmentation de l'opinion populaire. C'est notamment l'idée que l'on trouve par exemple chez Condorcet, mais aussi, on l'a vu, chez Malesherbes : avec le progrès de l'instruction et la circulation des connaissances, l'opinion publique doit être de mieux en mieux éclairée. La pluralité dont procède l'opinion publique prend donc ici une autre valeur : de facteur de désunion, elle devient, par la confrontation des opinions, la condition d'une parole d'autorité – et l'image du tribunal qu'on avait vue à l'œuvre pour la bonté des connaissances acquiert à présent un poids politique. Il n'en reste pas moins que l'opinion publique ne s'exprime jamais par elle-même : elle a besoin d'interprètes, d'une représentation qui lui permette de s'exprimer, même si elle est invoquée, convoquée, prise à témoin comme une instance de rationalité supérieure, comme l'expression d'un intérêt général qui n'est plus déterminé de façon univoque par le pouvoir souverain.

L'enquête de Keith Michael Baker, dont on a tenté ici de mettre en évidence certains traits saillants, répond donc d'une certaine manière à la thèse d'Habermas sur plusieurs points qui nous semblent essentiels. En cherchant à montrer comment l'opinion publique a été « inventée », Baker ne nie pas le fait qu'on lui a attribué des caractéristiques d'universalité et de rationalité, bien au contraire ; ni même qu'elle soit représentée sous les traits d'un public qui lit. Mais il insiste sur le fait que cette opinion relève bien moins d'un public parfaitement identifiable, ou qui s'identifierait lui-même comme tel, que d'une manière de répondre au problème posé par la transformation et la pluralisation de la vie politique elle-même. L'opinion publique constitue une réponse émergente face à des changements profonds de la vie politique.

On l'a vu, l'opinion publique peut donc être caractérisée de façon variable. Elle est, dans la période qui nous intéresse, tributaire d'une tradition qui la ramène à la réputation, au goût dominant, et qui ne lui attribue aucun privilège de vérité ou de justice. Mais en même temps, elle commence à être instituée tout autrement, comme voix éclairée, comme source critique. Elle est à la fois l'organe de possibles préjugés, et la condition d'un dépassement critique, voire d'une dénonciation, de ces préjugés dans le débat public[237].

[237] Sur les différentes figures de l'opinion publique depuis le début du XVIII^e siècle jusqu'aux années qui suivent la Révolution, on se référera avec profit au très éclairant chapitre que B. Binoche consacre dans *Religion privée, opinion publique* à la manière dont l'opinion publique « est empiriquement apparue, c'est-à-dire comment elle a acquis le sens d'une confrontation réglée des opinions individuelles, et comment elle a acquis le statut d'un concept […] » (p. 109). Y sont recensés tout à la fois les fonctions discursives et les sens de l'idée d'opinion publique, depuis le réseau qui se tisse autour des trois sens du terme dans la première moitié du siècle – estime

2.2.Faire l'opinion publique : options philosophiques

Bien entendu, l'invention de l'opinion publique – non seulement au sens de son émergence historique dans le paysage politique, mais de la manière dont elle est progressivement définie comme autorité – a des conséquences sur le monde des lettres. C'est particulièrement vrai pour la manière dont est anticipé par les auteurs ce qu'ils escomptent être l'effet produit par leur œuvre. Ce qui est en jeu ici, ce n'est pas simplement l'élargissement du lectorat et le fait qu'on écrive désormais pour un public plus ouvert. La manière dont on construit la figure du public comme puissance, l'idée de sa structuration, ou le mode sur lequel y circulent les idées, influence immédiatement non seulement la représentation que l'homme de lettres se fait de lui-même mais ce qu'il pense être la façon adéquate de toucher ce public.

Dans l'analyse que nous avons effectuée au chapitre précédent afin de cerner les termes de la réception, nous avons vu que l'utilité des livres était notamment mesurée en fonction de la capacité qui était la leur à toucher le public. Or dans les variations mêmes de la manière dont est définie cette capacité, on peut lire aussi des manières de concevoir tout à la fois la nature du public et la nature de la communication qu'il convient d'instaurer avec lui. En mettant en avant tantôt davantage la rigueur du système, tantôt la manière dont une œuvre s'inscrit dans une certaine sociabilité littéraire, tantôt encore la manière dont elle touche intimement l'imagination du lecteur par son style propre, on esquisse de fait une certaine conception du rapport entre l'auteur et le public. Or dans le flottement qui affecte et caractérise l'idée d'opinion publique elle-même – et celle du public censé produire cette opinion –, un espace se libère : c'est là que vont pouvoir se situer les stratégies adoptées par les auteurs. Le problème du public et de son opinion est donc sensible par le fait même que toutes ces stratégies ne sont pas identiques, et par la variété des moyens employés pour le mobiliser. On a vu ainsi que la circulation de l'imprimé jouait un rôle de pivot dans la façon dont se constituait la centralité de l'opinion publique ; mais dans le même temps la manière dont est conçue cette opinion rejaillit, précisément à cause de sa centralité, sur l'écriture des textes et sur les postures

---

publique du côté de la réputation, confiance publique dans les institutions tant publiques que privées, voix publique comme déchiffrement de l'actualité –, jusqu'aux transformations du mi-temps du siècle, où à l'opinion publique comme doxa s'ajoute la puissance nouvelle de l'opinion publique. La question des lumières intervient d'une façon qui n'est pas univoque, mais qui fait une place à l'idée que l'opinion publique émane d'une confrontation des opinions particulières ouverte en droit à tous, et réglée par la raison. Le recensement des positions s'achève avec les développements de la notion sous la Restauration, où l'idée d'opinion publique s'articule à une pensée de la représentation, et à un gouvernement qui tout à la fois représente l'opinion du peuple en l'exprimant mieux que ce dernier ne pourrait le faire et la gouverne de façon éclairée. B. Binoche, *Religion privée, opinion publique*, *op. cit.*, chap. IV, « Les aïeux », p. 109-149.

adoptées. Là encore, et du côté des auteurs cette fois, l'espace de la publicité peut difficilement être conçu comme un espace transparent. Il apparaît au contraire comme le produit de stratégies auctoriales différentes, visant à contribuer à la formation du jugement d'un public qui peut être pris dans des acceptions différentes.

Dans un travail dont nous avons déjà mentionné plus haut certains éléments, Antoine Lilti insiste sur le rôle essentiel de la « mondanité » dans les positions adoptées par les auteurs. S'intéressant en effet aux salons comme espaces de sociabilité singuliers, l'historien analyse la place qu'y prennent les hommes de lettres et leurs productions. Les salons faisaient partie des lieux de développement de la sphère publique identifiés par Habermas, et qui caractérisaient pour lui la « sphère publique politique » française. Dans le sillage de cette analyse, on a pu identifier les salons comme des endroits sérieux où prennent place des débats intellectuels, et où les Lumières s'épanouissent. Cette approche n'est cependant pas univoque : d'autres interprétations des salons en font le lieu d'élaboration d'une tradition littéraire fondée sur la conversation ; ou bien encore elles insistent au contraire sur leur caractère aristocratique et conservateur – et donc fondamentalement hostile aux Lumières[238].

L'analyse d'Antoine Lilti nous intéresse tout particulièrement dans la mesure où elle révise la place qu'y occupe le débat d'idées et la manière dont les auteurs investissent cet espace de sociabilité – dont l'historien montre qu'il est structuré par des logiques sociales dont le propre est d'articuler plusieurs dimensions. En effet, le salon n'est pas un pur espace de publicité – on a vu plus haut, du reste, les limites de cette idée – ; la Cour est certes son horizon, mais il permet pourtant une sociabilité plus ouverte et plus souple ; enfin, cette sociabilité est loin d'être ordonnée à une seule valeur. Faire des salons des espaces purement littéraires, où l'ensemble de la sociabilité serait ordonné à la pratique des lettres, revient à conférer à la littérature du XVIII^e siècle une autonomie qu'elle ne possède pas : « l'identification des salons à la République des lettres des Lumières repose sur l'hypothèse d'une cohérence idéologique et néglige les dynamiques proprement mondaines[239] ». Mais, en revanche, envisager les salons uniquement comme des institutions aristocratiques ne permet pas de rendre compte de la fréquentation de ces salons par les hommes de lettres.

Ce que l'historien caractérise comme « la société mondaine » apparaît en réalité comme un lieu de croisement : « le propre des salons, justement, est d'être des interfaces entre la vie littéraire et le divertissement des élites, entre la Cour et la Ville, entre les débats savants et les intrigues politiques[240] ». Du point de vue des hommes de lettres, les salons constituent alors

[238] Pour une synthèse de ces débats historiographiques, *cf.* A. Lilti, *Le monde des salons*, *op. cit.*, p. 8-9.
[239] *Ibid.*, p. 9.
[240] *Ibid.*

tout à la fois des lieux où les rapports de protection et de reconnaissance se donnent à voir, des lieux de sociabilité où des liens se forment et s'entretiennent, et bien entendu des lieux de promotion de leurs travaux – moins sous la forme d'un débat sérieux dont Antoine Lilti montre par ailleurs qu'il coïncide mal avec la sociabilité mondaine et son idéal de politesse, que sous des formes elles-mêmes prises dans des pratiques de sociabilité : par exemple à travers la lecture publique d'œuvres, mais aussi de lettres, ou à travers des pratiques de louanges et de recommandations, par lesquelles peut s'établir une réputation ou passer un soutien pour une place – notamment académique.

Dans la perspective qui nous intéresse plus particulièrement – celle de la manière dont les auteurs cherchent à atteindre le public et à contribuer à l'opinion de ce dernier –, la mondanité joue un rôle central. On a vu en effet que, dans la détermination de l'opinion publique, l'extension du « public » dont l'opinion est censée être l'émanation varie dans différentes acceptions qui engagent en réalité tout à la fois la manière dont on conçoit le rapport de cette opinion à la vérité et la façon dont elle peut progresser. Or les postures des hommes des lettres par rapport à la mondanité, qu'A. Lilti met en évidence, nous permettent précisément de cerner certaines manières de concevoir le public et la circulation des idées.

En s'interrogeant sur « l'appropriation par la pensée des Lumières du paradigme de la politesse[241] », l'analyse donne en effet à voir différentes approches de ce public, qui apparaît désormais comme non seulement comme nécessaire au succès d'une œuvre, mais essentiel au progrès d'un jugement éclairé. Si l'identité sociale de l'homme de lettres est incertaine et constitue un objet de polémiques, elle ne s'articule pas moins, dans ses différentes variantes, à des types de sociabilité qui sont eux-mêmes indissociables d'une certaine manière d'anticiper le public. Le cercle mondain qui met les auteurs en contact avec un public choisi, et au sein duquel se trouvent d'éventuels protecteurs, opère ainsi comme un révélateur : l'adhésion ou le refus des valeurs aristocratiques qui prévalent dans le monde va de pair avec une certaine définition de la place sociale de l'écrivain, mais aussi, simultanément, avec une certaine définition de l'auditoire visé. Les contours de ce dernier nous renseignent donc à la fois sur la manière dont un auteur envisage le destinataire « idéal » de ses œuvres – et sur les compétences qui sont requises pour lire ces dernières – mais aussi sur la manière dont les lecteurs peuvent constituer des relais tout à la fois d'idées et de parti-pris esthétiques. Le lecteur est ainsi envisagé aussi dans sa position de prescripteur : le bon lecteur est également celui qui peut devenir, par la position qu'il occupe par rapport à d'autres, le garant d'une option littéraire ou d'une idée nouvelle, et aider par là à leur diffusion. Les différentes

[241] *Ibid.*, p. 169.

« topiques » mises en évidence par Antoine Lilti correspondent à des répertoires d'arguments et de pratiques dont la mobilisation varie évidemment selon les auteurs et les moments, mais qui peuvent être reconstituées par l'historien comme des logiques de positionnement social et littéraire qui sous-tendent leurs actions particulières. Dans le cadre de notre propre enquête, ces « topiques » nous permettent de repérer différentes structures de rapport au public, qui déterminent à leur tour autant de manières distinctes d'envisager la communication littéraire.

La posture dominante parmi les écrivains – dominante dans la mesure où ses représentants occupent peu à peu la plupart des places d'autorité institutionnelle et symbolique, est constituée par « la topique mondaine », celle de « l'homme de lettres » :

> Un écrivain doit être un honnête homme et adhérer aux valeurs de la société. […] L'homme de lettres se distingue par son absence de spécialisation, par sa capacité à s'illustrer dans différents genres littéraires, par sa maîtrise des codes de comportements élaborés par l'aristocratie urbaine, et enfin par le désintéressement financier. Cette adhésion aux pratiques et aux valeurs des élites urbaines était exprimée par la notion d'honnêteté dont se réclamaient les gens de lettres[242].

Cette position, théorisée par Voltaire dans l'article « Gens de lettres » de l'*Encyclopédie*, se construit contre trois figures : celle de l'érudit, celle du bel esprit et celle de l'auteur qui vit de sa plume, et qui est rapidement ramenée à la figure du plumitif. L'homme de lettres est un homme de savoir et d'étude – ce qui le distingue du bel esprit qui n'est que brillant – mais il n'est pas l'homme d'un savoir exclusif et de disputes stériles entre spécialistes ; il se distingue par son jugement. L'esprit philosophique du siècle permet précisément l'émergence de cette nouvelle figure, qui trouve sa place dans la sociabilité mondaine puisqu'elle est le vecteur d'un progrès des idées : ces dernières, désormais, ne reposent plus sur une érudition jugée vaine mais sur l'étude de questions qui intéressent tout honnête homme et sur l'usage de la raison.

La politesse qui caractérise la sociabilité mondaine et la pratique philosophique – au sens large, donc – sont ainsi étroitement liées, et vont de pair avec une conception élitiste de l'opinion publique. À travers la pénétration de ces espaces de la civilité aristocratique, il s'agit de « gouverner le public » : c'est en s'adressant aux élites sociales que la philosophie peut peser sur l'opinion, puisque ce sont ces élites qui dirigent « le public ». Le public des philosophes est donc conçu comme une chambre d'écho qui peut répercuter les idées nouvelles en les légitimant. Voltaire envisage ainsi l'alliance des honnêtes gens – les philosophes et la bonne société sensible aux idées de ces derniers – contre les fanatiques qui ont vocation à devenir minoritaires, puisque le progrès des Lumières marginalisera tôt ou tard

[242] *Ibid.*, p. 187.

leurs idées et réduira leur public à une fraction négligeable issue d'une populace ignorante[243]. Le progrès de la raison passe donc par la bonne société, qui fait l'opinion dominante. Si l'horizon est bien celui d'une société éclairée de façon plus large, la progression des Lumières ne peut se faire que par les élites, tout à la fois parce qu'elles sont les plus susceptibles d'être sensibles aux idées des philosophes, et parce que le fait qu'elles relaient ces idées montrera l'innocuité de ces dernières auprès du pouvoir royal. La « société » dont les salons sont le lieu fait donc bien figure d'interface, ici de deux manières différentes : d'une part en direction d'un public plus large qui suit le goût de cette bonne société, de l'autre en direction de la cour. Les implications politiques de la stratégie consistant, pour les philosophes qui investissent cette « topique » de l'homme de lettres, à se représenter – dans leurs manières et dans leurs idées –, comme totalement homogènes par rapport à cette bonne société, sont loin d'être négligeables. C'est en effet en pénétrant cette société que « l'esprit philosophique » peut à la fois dominer l'opinion et conquérir des positions qui lui permettront d'asseoir sa diffusion. En montrant qu'il n'est pas dangereux, ce même esprit philosophique cessera aussi d'être visé par la censure.

L'influence de la philosophie sur l'opinion publique est ici conçue comme un jeu complexe, qui admet non pas la seule médiation du livre, mais qui s'appuie sur toute une série de positions et de relais sociaux qu'il s'agit d'investir. L'élément de la sociabilité est central puisque c'est bien dans la reconnaissance mutuelle que peut s'établir la légitimité non seulement des idées défendues mais d'un certain style de pensée, d'une certaine pratique du raisonnement. Le caractère bénéfique de la philosophie ne peut être entériné que dans la mesure où ce dernier devient une évidence pour les classes dirigeantes – et on voit qu'ici, le poids prescriptif des élites sociales est à la fois matériel, à travers le système des protections ; politique, puisque les élites sont elles-mêmes attachées au pouvoir ; et symbolique puisqu'elles constituent un modèle jusque dans leurs goûts. C'est en jouant sur ces différents tableaux qu'il est possible d'envisager que l'opinion publique soit gagnée à la cause philosophique – l'opinion publique est alors conçue comme une émanation de la bonne société, et le produit d'un ensemble de relations de sociabilité où une certaine manière de

[243] *Ibid*., p. 188. A. Lilti cite ainsi une lettre datée du 27 octobre 1760 de Voltaire à Helvétius qui lie de façon exemplaire progrès des Lumières, bonne société et tranquillité publique, et met en évidence les intérêts communs des philosophes, de la bonne société et du roi, et les oppose au fanatisme, forcément séditieux, et qui n'est destiné à conserver d'écho que dans des catégories subalternes de la population : « Ce siècle commence à être le triomphe de la raison. Les jésuites, les jansénistes, les hypocrites de robe, les hypocrites de cour auront beau crier, ils ne trouveront dans les honnêtes gens qu'horreur et mépris. C'est l'intérêt du roi que le nombre des philosophes augmente, et que celui des fanatiques diminue. Nous sommes tranquilles, et tous ces gens-là sont des perturbateurs. Nous sommes citoyens et ils sont séditieux. Nous cultivons la raison et la paix et ils la persécutent. Ils pourront faire brûler quelque bon livre, mais nous les écraserons dans la société, nous les réduirons à être sans crédit dans la bonne compagnie, et c'est la bonne compagnie seule qui gouverne l'opinion des hommes. »

penser est reconnue et valorisée. Ses répercussions dans un cercle plus large – et plus populaire – ne sont envisagées que comme un horizon second, et comme la conséquence de cette première formation des idées. On conçoit ici comment la question de la politesse, qui est essentielle à la mondanité, joue un rôle essentiel dans l'idéal même de diffusion des Lumières : elle fait signe vers une communauté des gens de bien en même temps qu'elle mobilise un type de discours qui fait appel à la raison, contre des postures d'enthousiasme ou de fanatisme qu'elle déconsidère au contraire. Sa formalité même est à l'image d'un certain type de rapport au savoir et à la discussion. On comprend alors mieux la position critique que Grimm adopte à l'égard de Rousseau, face à un style qu'il identifie comme excessivement paradoxal : dans l'adoption d'une posture de contradiction permanente, c'est pour Grimm la possibilité même de la conversation qui est compromise, et avec elle la place des philosophes dans le monde.

Mais l'exemple même de Rousseau incite à ne pas considérer cette topique mondaine comme la seule ayant droit de cité. Si elle apparaît comme largement partagée, bien qu'avec des degrés d'investissement divers, notamment dans le milieu encyclopédiste, elle n'est pas entièrement hégémonique. Non seulement l'idéal de l'homme de lettres comme homme du monde cherchant à être reconnu comme un pair par la bonne société est l'objet de satires qui insistent au contraire sur la vanité d'une telle revendication[244], mais la critique de la mondanité peut porter plus loin et concerner la manière même dont le philosophe se rapporte à son public.

Le cas de Rousseau permet une fois de plus de cristalliser les éléments d'une position d'opposition. Rousseau adopte en effet une posture qui instaure un rapport bien différent au public. Partant de la critique du monde et du langage de la politesse que le dialogue de Julie et de Saint-Preux permet de déployer – on se souviendra que la critique faite par Saint-Preux des salons parisiens est dénoncée par Julie comme un avatar de la mondanité elle-même dans la mesure où elle est faite dans un langage qui demeure celui de l'esprit mondain que cette même critique entend dénoncer –, Antoine Lilti montre très efficacement que Rousseau renvoie dos à dos les salons et leur satire, et que l'enjeu est tout autre : il s'agit de construire une position originale, en marge du jeu de la bonne société, auquel Rousseau se déclare inapte. Cette position propose « une nouvelle topique de l'écrivain, autonome de tous les pouvoirs, sans autre lieu propre que celui de l'écriture et des livres, construisant avec ses lecteurs une communauté idéale, un lien sentimental et civique[245] ». Cette topique sera mobilisée à nouveaux frais à partir des années 1770 pour alimenter une représentation de

[244] Cf. A. Lilti, *Le monde des salons*, *op. cit.*, p. 191-196.
[245] *Ibid*., p. 201.

l'écrivain patriote, rendant compte à la nation et non à une société aristocratique en pleine perte de crédit comme instance de légitimation des idées philosophiques dans les remous provoqués par le coup de Maupeou[246]. Au-delà de l'analyse proposée par Antoine Lilti que nous venons de rappeler brièvement, il nous semble que l'on gagne à reprendre la position adoptée par Rousseau du point de vue du rapport qu'elle institue avec l'opinion, et à en déployer toute la complexité.

2.3. Des ravages de l'opinion mondaine à la communauté sensible : le cas des Préfaces de *La Nouvelle Héloïse*

On connaît la dénonciation par Rousseau de l'opinion comme opinion du monde. Depuis le *Discours sur les sciences et les arts* jusqu'aux *Dialogues*, le thème de la fausseté de l'opinion et des effets délétères de l'amour-propre, comme volonté d'être préféré, sont au cœur de la théorie de la société que développe le philosophe. La généalogie de la société civile décrite dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* corrèle, rappelons-le, la naissance de l'opinion aux premiers temps de l'état social quand, sortant de rapports d'entraide occasionnels qui sont de l'ordre de la simple utilité, les individus commencent à entretenir des rapports plus constants. Dans la naissance du sentiment amoureux d'une part et dans les premiers essais d'un jugement esthétique de l'autre se forment les premières comparaisons, dont le résultat n'est plus le sentiment d'une communauté d'espèce, mais la conscience d'une différence entre les individus qui fait que chacun veut être préféré[247]. Rousseau suit les développements de l'amour-propre en même temps que ceux de la vie sociale - développements qui sont strictement liés à l'évolution de l'activité économique : dépendance sociale et dépendance économique progressent ensemble et dans un mouvement conjoint. Le

[246] *Ibid.*, p. 201-204. Antoine Lilti invite cependant à considérer le fait que les stratégies de positionnement en apparence contradictoire peuvent se juxtaposer, et plusieurs types de légitimation continuer à être recherchés : il note ainsi que Louis-Sébastien Mercier, alors même qu'il se livre au début des années 1770 à une critique des codes de la mondanité, et notamment du poids des institutions théâtrales, continue de chercher à faire jouer ses pièces à la Comédie française (p. 203).

[247] On peut rappeler ces passages bien connus et souvent commentés : « De jeunes gens de différents sexes habitent des Cabanes voisines, le commerce passager que demande la Nature en amène bientôt un autre, non moins doux et plus permanent par la fréquentation mutuelle. On s'accoutume à considérer différents objets, et à faire des comparaisons ; on acquiert insensiblement des idées de mérite et de beauté qui produisent des sentiments de préférence. […] Un sentiment tendre et doux s'insinue dans l'âme, et par la moindre opposition devient une fureur impétueuse : la jalousie s'éveille avec l'amour ; la Discorde triomphe, et la plus douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain » ; suit immédiatement la pratique au cœur du village et au cœur de la vie sociale du chant et de la danse : « Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eût un prix ». J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *OC* III, Paris, Gallimard, 1964, p. 169.

règne de l'opinion découple la valeur sociale et la valeur réelle ; l'établissement de la société civile, en entérinant puis en produisant les distinctions de conditions, favorise le préjugé :

> De l'extrême inégalité des Conditions et des fortunes, de la diversité des passions et des talents, des arts inutiles, des arts pernicieux, des Sciences frivoles sortiraient des foules de préjugés, également contraires à la raison au bonheur, et à la vertu[248] […].

De l'estime publique au préjugé, il y a donc à la fois une distance – celle qui sépare les débuts de la vie sociale de ses développements ultérieurs – et une continuité, puisque le mécanisme de la réputation lui-même produit ces effets. L'opinion est, chez Rousseau, toujours ambiguë, dans la mesure où elle n'est pas indexée à la vertu ni à la vérité mais à un jeu de valeurs sociales qui s'en autonomise. La société est le lieu d'une évaluation toujours relative : en jugeant de soi par le regard d'autrui, on cherche à plaire et à se conformer à une norme sociale qui n'est produite par rien d'autre qu'elle-même. Les valeurs du monde produisent donc des effets délétères puisqu'elles ridiculisent tout ce qui n'est pas conforme à elles.

À bien des égards, la critique de la comédie menée dans la *Lettre à d'Alembert*, et sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, développe de façon exemplaire cet argument : Rousseau y avance que la comédie ne saurait en aucun cas châtier les mœurs par le rire puisque le ridicule est précisément le propre du langage du monde. La comédie, spectacle par définition destiné à plaire au public, ne peut aller contre le langage du monde, mais au contraire en expose les valeurs. Le ridicule s'adosse au préjugé ; il est tout le contraire d'un véritable sentiment d'horreur devant le vice. Rousseau montre ainsi dans des pages célèbres comment ce qui constitue le fleuron de la comédie moderne, à savoir le *Misanthrope* de Molière, non seulement ridiculise un véritable homme de bien au nom des valeurs mondaines, mais subvertit son langage même en lui donnant davantage de politesse et d'honnêteté – au sens mondain – que son caractère n'en permet[249].

À l'échelle de l'humanité comme à l'échelle de l'individu[250], l'opinion est maîtresse de fausseté : elle pervertit les sentiments naturels et mène à évaluer bonheur et malheur à son aune uniquement. Si ce thème parcourt toute l'œuvre de Rousseau, la question du remède qu'il est possible d'y apporter est également omniprésente ; elle est déployée dans toute une série de registres distincts, qui mobilisent l'éducation individuelle – dans l'*Émile* –,

---

[248] *Ibid*, p. 190.
[249] J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, *OC* V, Paris, Gallimard, 1995, p. 32-42.
[250] L'*Émile* propose ainsi, tout particulièrement au livre IV, une éducation morale dont un enjeu majeur est de protéger l'élève du préjugé social, en développant son jugement moral à partir des premiers sentiments du cœur humain, et en particulier de la pitié ; Rousseau opère alors une double critique de la société en tant qu'elle attribue de la valeur à des actions qui n'en ont que par la place qu'elle prenne dans le jeu social, et du langage de la civilité qui est destiné à flatter et à plaire, mais qui n'est en aucun cas un langage de vérité.

l'éducation collective – dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* –, le dispositif politique – dans *Du contrat social* –, le dispositif domestique – dans *La Nouvelle Héloïse* –, ou encore le système de la réputation lui-même – c'est par exemple le système des marques publiques d'honneur et de déshonneur envisagé dans la *Lettre à d'Alembert*. Mais, et c'est bien entendu ce qui nous intéresse plus particulièrement pour tenter de cerner la manière dont l'opinion est à la fois anticipée et mobilisée par les auteurs, Rousseau se distingue aussi par le fait qu'il en appelle en permanence au public au nom d'une entente qui dépasse les masques de la société et s'appuie, en-deçà ou au-delà, sur la communion des sensibilités, à travers les livres eux-mêmes.

Les préfaces de *La Nouvelle Héloïse* sont, à cet égard, exemplaires. En effet, dans le dispositif complexe du roman épistolaire qui se prétend recueil authentique, la préface de « l'éditeur » souligne, comme souvent dans pareils cas, l'ambiguïté du statut du texte et propose une réflexion sur le rapport entre roman et vérité. L'avant-propos puis le long « entretien sur les romans » qui accompagnent le roman à proprement parler explorent la question de la vérité des lettres qui vont suivre. La question de la fiction se dédouble alors : d'une part, se pose la question du rôle de l'éditeur prétendu – a-t-il écrit ou non ces lettres ? sont-elles fictionnelles ou authentiques ? – ; de l'autre celle de leur vraisemblance – et c'est alors que l'on retrouve le problème du public[251]. On se contentera ici de mettre en évidence quelques points de ces textes très commentés, mais sur lesquels il nous paraît utile de revenir dans la mesure où ils permettent de saisir la question du public telle que Rousseau la formule en 1761, dans un moment central de son travail à la fois du point de vue de l'élaboration de son œuvre et du succès public dont elle est l'objet.

Au premier débat envisagé par l'une et l'autre des préfaces – celui de l'authenticité matérielle des lettres, qui est partie intégrante du jeu mis en place avec le lecteur dans le roman épistolaire et qui constitue un attendu de la préface – se substitue en effet très rapidement une seconde question : celle de leur vérité. Il n'est pas tant question ici de la

[251] Comme le rappelle la note de Bernard Guyon dans l'édition de la Pléiade, l'histoire de cette double préface est en elle-même symptomatique de l'importance apportée par Rousseau à la problématisation des rapports du vrai et du fictionnel dans le roman, et à sa propre position d'auteur/éditeur des lettres. Il prévoit en effet dans un premier temps de publier un écrit sur les romans comme un texte distinct bien que portant sur *La Nouvelle Héloïse*. Il en rédige ensuite un extrait qu'il demande à placer en tête du roman – c'est l'entretien sur les romans entre l'éditeur et un hommes de lettres qui constitue la seconde préface de *La Nouvelle Héloïse*. Mais inquiet d'avoir à publier cette préface dialoguée avant le roman en raison de la circulation de copies avant publication du roman, il rédige un avant-propos pour la remplacer ; la préface dialoguée ne figure pas dans la première édition mais est très vite intégrée par Marc-Michel Rey à des exemplaires « de contrefaçon ». On voit donc ici l'importance apportée par Rousseau à la présence d'un texte qui mette en évidence les questions liées à la réception par le public du roman, et à la tension entre la reconnaissance de la valeur morale de l'œuvre et les critères de l'opinion. *OC II*, p. 1342, n. 1.

« vérité des faits[252] », comme adéquation du roman à une réalité extra-diégétique, que de la manière dont le contenu des lettres rassemblées rencontre les sentiments du lecteur :

> Quoique je ne porte ici que le titre d'Éditeur, j'ai travaillé moi-même à ce livre, et la correspondance entière est-elle une fiction ? Gens du monde, que vous importe ? C'est sûrement une fiction pour vous[253].

Les « gens du monde », c'est précisément la bonne société, et plus précisément la bonne société parisienne, qu'imitent les beaux esprits de province[254], et dont les sentiments sont faussés par le jeu des apparences. Ce qui détermine la fiction n'est plus ici la provenance du texte, mais bien l'écho que ce dernier rencontre dans le cœur des lecteurs. La discussion avec l'homme de lettres de l' « Entretien sur les romans » reprend cette distinction de la fiction et de la non-fiction pour la subvertir. Tandis que l'homme de lettres, représentant du goût mondain, oppose le portrait et le tableau d'imagination et entend juger en première instance de la qualité de l'œuvre en intégrant ce critère, l'éditeur renvoie la question de la ressemblance et de la vraisemblance au lecteur lui-même. Les lettres sont vraies – elles disent la vérité – dès lors que le lecteur peut les éprouver comme telles ; et elles sont fictionnelles pour celui qui n'est à même de concevoir les passions qu'elles dépeignent que comme une aberration de la nature.

Rousseau en appelle donc à un public défini : celui qui est, en deçà ou au-delà des valeurs du monde, en état d'entendre ce qui lui est raconté et d'en envisager la réalité ; et dont lui, Jean-Jacques Rousseau, est l'exemple peut-être unique :

> Ce livre n'est point fait pour circuler dans le monde, et convient à très peu de lecteurs. Le style rebutera les gens de goût ; la matière alarmera les gens sévères, tous les sentiments seront hors de la nature pour ceux qui ne croient pas à la vertu. Il doit déplaire aux dévots, aux libertins, aux philosophes : il doit choquer les femmes galantes, et scandaliser les honnêtes femmes. À qui plaira-t-il donc ? Peut-être à moi seul : mais à coup sûr il ne plaira médiocrement à personne[255].

Rousseau s'avance donc : comme éditeur, il prend ces lettres sous son autorité – dans la préface dialoguée, il l'affirme à la surprise de son interlocuteur qu'il « s'y nommera comme

---

[252] Rousseau annonce lui-même le caractère évanescent d'un possible référent réel : « Quant à la vérité des faits, je déclare qu'ayant été plusieurs fois dans le pays des deux amants, je n'y ai jamais ouï parler du Baron d'Étange ni de sa fille, ni de M. d'Orbe, ni de Milord Edouard Bomston, ni de M. de Wolmar. J'avertis encore que la topographie est grossièrement altérée en plusieurs endroits ; soit pour mieux donner le change au lecteur ; soit qu'en effet l'auteur n'en sut pas davantage. Voilà tout ce que je puis dire. Que chacun pense comme il lui plaira. » J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, *OC* II, Paris, Gallimard, 1964, p. 5. On remarquera ici qu'encore une fois le discours déploie des possibilités multiples qui ont pour effet de brouiller la manière même de poser le problème : à l'alternative de lettres authentiques ou fictionnelles (rédigées par lui), Rousseau rajoute une possibilité tierce, celle d'un auteur non nommé, ni même qualifié – puisqu'ici on ne sait rien de ses véritables intentions.

[253] *Ibid.*

[254] *Ibid.*, p. 22.

[255] *Ibid.*, p. 5-6.

Éditeur[256] » – ; mais aussi comme lecteur : il est le témoin de la véracité du livre qu'il donne au public parce qu'il en atteste par sa propre sensibilité. Le public qui pourra évaluer la valeur de l'ouvrage est celui qui est capable des mêmes qualités de cœur – ainsi les femmes qui « dans une vie déréglée ont conservé quelque amour pour l'honnêteté » – ; mais dans le même temps le livre devient la pierre de touche de la sensibilité du public. La préface s'achève en effet sur un renversement : du lecteur unique en la personne de l'éditeur proclamé, elle fait de l'œuvre l'indicateur d'une sensibilité encore active, qui n'a pas été entièrement dénaturée par le monde et étouffée sous les masques de l'amour-propre. Si le lecteur de roman ne saurait être parfaitement innocent, il doit être encore accessible à la vertu véritable pour apprécier celui-ci :

> Qu'un homme austère, en parcourant ce recueil, se rebute aux premières parties, jette le livre avec colère, et s'indigne contre l'éditeur, je ne me plaindrai point de son injustice ; à sa place j'en aurais pu faire autant. Que si, après l'avoir lu tout entier, quelqu'un m'osait blâmer de l'avoir publié, qu'il le dise, s'il veut, à toute la terre ; mais qu'il ne vienne pas me le dire ; je sens que je ne pourrais de ma vie estimer cet homme là[257].

La Nouvelle Héloïse est un roman, dont l'auteur est Rousseau : pour le lecteur de 1761, cela ne saurait faire de doute. Mais le dispositif que Rousseau met en place autour de ce roman épistolaire a notamment pour fonction d'ériger la fiction – au sens propre de l'histoire inventée – en lieu de reconnaissance des belles âmes[258]. L'auteur et le public – dont Rousseau, sous le masque de l'éditeur, assure faire partie, et même être le premier membre – forment donc, par la médiation de l'œuvre, une communauté.

On a pu souligner l'importance que Rousseau apportait à la signature de ses œuvres, dans un régime d'écriture généralement marqués par l'anonymat ou par l'usage de pseudonymes. La signature apparaît en effet dans le discours de Rousseau comme une manière d'engager sa responsabilité – morale au premier chef, mais aussi légale : l'affaire qui suit la publication sous son nom de l'*Émile* et du *Contrat social* en témoigne. La signature, dont les jeux – puisqu'elle est variable selon les œuvres, accolant ou non la mention « Genevois », ou « citoyen de Genève[259] » – atteste de l'engagement de l'auteur/éditeur dans la publication ; elle en fait, pour le public des lecteurs, une figure de référence, à la fois source d'admiration et miroir de sa propre sensibilité. Rousseau est une figure publique : mais dans la manière même dont il construit cette publicité, il affirme contester les voix mondaines qu'elle pourrait

[256] *Ibid.*, p. 26.
[257] *Ibid.*, p. 6.
[258] Sur *La Nouvelle Héloïse* comme dispositif complexe de lecture, bien au-delà des quelques points que nous soulevons ici, voir Y. Séité, *Du livre au lire.* La Nouvelle Héloïse*, roman des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2002, et p. 207-273 au sujet des préfaces.
[259] Dans le cas de *La Nouvelle Héloïse*, « l'éditeur » précise de façon explicite pourquoi il écrira « Jean-Jacques Rousseau, en toutes lettres », sur le recueil des lettres, mais non pas « Citoyen de Genève », n'apposant cette mention que sur les livres qu'il croit « pouvoir lui faire honneur » (p. 26).

prendre. En convoquant un public sélectionné sur le critère de sa sensibilité, en faisant de l'œuvre le point de convergence de ces âmes sensibles à la vertu véritable, et le lieu d'une reconnaissance authentique, il court-circuite d'une certaine manière les termes d'une sociabilité fondée sur une reconnaissance sociale, et fait de la communication par les livres le lieu de constitution d'un public qui évite les écueils d'une opinion publique soumise aux diktats de la bonne société. Rousseau est celui qui vient bouleverser, par l'authenticité des sentiments qu'il exprime et provoque, l'ordre mondain[260].

La critique rousseauiste de la mondanité, qui s'articule à une série de gestes relevés comme excentriques, voire hostiles ou même scandaleux de la part de ses contemporains, et qui consistent à refuser tout ce qui pourrait le mettre dans la dépendance d'autrui – la querelle avec Hume en est l'exemple le plus frappant – impose une autre manière de concevoir le public. Alors même que Rousseau entretient tout de même des rapports avec ce « monde » prescripteur dont il fait par ailleurs le procès, il en remet en cause les codes de sociabilité, et mobilise dans la manière même dont il s'adresse au lecteur un autre répertoire : celui d'une entente fondée non pas sur l'appartenance à une strate commune de la société mais sur la vérité du sentiment. L'écrit devient alors à la fois un instrument de reconnaissance et de sélection de ce public dont la qualité sociale est bien plus indéterminée.

De Voltaire à Rousseau, ou plutôt entre les postures que ces deux figures majeures cristallisent, il existe bien évidemment toute une série de positions possibles. Chaque auteur (Voltaire et Rousseau compris) compose en réalité une position mixte. L'intérêt, nous semble-t-il, de mettre en évidence ces deux pôles du rapport à l'opinion publique est de montrer qu'ils reposent sur des logiques relevant tout à la fois de la position théorique et de la mobilisation de certaines ressources sociales. Les différentes conceptions de l'opinion publique articulent en effet plusieurs plans : le statut de l'auteur, la manière dont les idées circulent, l'autorité qui les légitime, et enfin les qualités nécessaires du lectorat. L'anticipation dont le public est l'objet, la manière dont les écrivains construisent leur destinataire sont symptomatiques d'une manière de concevoir l'articulation de l'œuvre à la société dans laquelle elle se produit. Cette articulation se fait aux deux extrémités du processus de la lecture : d'une part, il s'agit de

[260] A. Lilti a analysé comment la contestation des mécanismes de l'opinion publique au sens mondain s'articulait chez Rousseau à une posture d'authenticité qui promeut une autre forme de public, fondé sur la reconnaissance, et ses effets ambigus en termes de célébrité. Repartant du dispositif des *Dialogues* et de la manière dont ce dernier déploie les avatars de Rousseau pour relire la construction de son rapport au public par Rousseau depuis les années 1750, il analyse notamment la manière dont Rousseau oppose mondanité et reconnaissance par les lecteurs, et la manière dont la célébrité elle-même est réinterprétée comme une aliénation. A. Lilti, « The Writing of Paranoia : Jean-Jacques Rousseau and the Paradoxes of Celebrity », *Representation*, n°103, été 2008, p. 53-83 ; ainsi que *Figures publiques : l'invention de la célébrité (1750-1850)*, Paris, Fayard, 2014, chap. 5 « Solitude de l'homme célèbre », p. 153-219.

savoir qui est à même de recevoir les idées qui y sont exprimées, et qui est à même de le juger ; mais dans le même temps, il s'agit aussi d'envisager la manière dont la lecture peut transformer les idées du public. Selon qu'on envisage la formation de l'opinion publique comme un phénomène où un groupe plus éclairé joue un rôle prescripteur, ou bien au contraire comme le résultat d'une adresse directe de l'auteur au public, et dont le ressort est le sentiment, la forme de l'anticipation change. La posture sociale de l'écrivain tient bien évidemment aux liens, en particulier de dépendance matérielle, qu'il entretient ; mais elle est également étroitement liée à une certaine manière de concevoir la lecture – qui n'est pas autonome de ces liens de dépendance – et la diffusion des idées. Depuis l'idée que l'opinion publique procède d'une sociabilité de type aristocratique jusqu'à celle d'une reconnaissance empathique, se déclinent différentes manières d'envisager le progrès d'idées nouvelles, qui ont pour corollaire différentes formes d'écriture, qui prennent leur sens en lien avec d'autres pratiques de sociabilités, qu'elles appuient seulement ou dont, au contraire, elles sont le point de départ.

Espace public, opinion publique : nous étions partis de la difficulté à caractériser la réalité de cet espace de circulation des idées polarisé par l'idée d'un progrès de la vérité, d'un progrès de la connaissance théorique, mais aussi par exemple de la justice. L'opinion publique apparaît à l'évidence comme une donnée essentielle de la vie intellectuelle et politique de la seconde moitié du XVIII^{e} siècle. Mais l'on voit qu'elle est, du point de vue qui nous intéresse ici au premier chef, et qui est celui des philosophes, interprétée en des sens très différents ; elle est toujours fonction d'une certaine manière de se représenter tout à la fois la structure de la société et la capacité d'un public à recevoir une œuvre, et dessine en creux une certaine position d'auteur. La désignation du public qui fait l'opinion, et la détermination de la façon dont il est possible de le toucher, va de pair avec l'adoption de certaines formes d'écriture. La prise en compte de l'opinion publique révèle alors non seulement la nécessité de stratégies discursives, mais aussi une certaine « politique du savoir » qui se fait ici l'écho de la manière dont on attribue à telle ou telle partie de la société la capacité à comprendre et à juger par elle-même.

3. Le public comme problème politique : gouverner et être gouverné.

On voudrait achever ce chapitre en abordant un dernier point du rapport des philosophes à l'opinion publique, et qui intéresse de façon plus directe le domaine de la philosophie politique. En effet, si l'opinion publique apparaît comme un jalon fondamental de la vie

intellectuelle et politique des années qui nous occupent, elle constitue un objet de savoir ambivalent. On a vu que la détermination de ses qualités épistémiques oscille : versatile ou rationnelle, particulière ou tendant par sa structure même à l'universalité, l'opinion constitue un acteur de la vie publique dont les qualités propres sont incertaines ; l'usage heuristique qui est fait de la notion s'appuie précisément sur cette indétermination.

La notion de public comporte cependant une autre ambiguïté, connexe à la première et qui porte sur le statut qu'elle peut occuper au sein même de la pensée politique. Le caractère modelable par l'information qui lui est donnée, et tributaire de logiques sociales qu'il est possible d'anticiper, de l'opinion publique lui donne, d'une part, le statut d'un objet exemplaire de gouvernement. Mais d'autre part, parce qu'elle repose sur une attitude critique qui permet aussi de s'émanciper de formes traditionnelles du gouvernement, la formation de l'opinion publique semble aussi la constituer en sujet politique possible, et non pas seulement en objet de la politique.

Du côté des écrivains politiques, le public apparaît donc dans cette dualité, qui se superpose à l'hésitation entre irrationalité et rationalité de l'opinion. Le public apparaît comme ce que la parole peut gouverner – et dans le même temps comme ce qui est susceptible de juger par soi-même.

3.1.Séduire la raison : la mobilisation du lectorat

Le public constitue, dans la période à laquelle nous nous intéressons, un objet de réflexion pour les auteurs précisément parce que sa qualification n'est pas évidente. Les deux phénomènes conjoints que sont, d'une part, l'élargissement et l'indétermination croissante du lectorat, et de l'autre, l'importance accordée à l'opinion publique cristallisent une série d'interrogations et de tentatives sur la façon dont il convient de s'adresser au public et de la manière dont ce dernier est susceptible de relayer les idées philosophiques.

L'anticipation de la réception par les auteurs n'a en soit rien de nouveau : le fait d'écrire en fonction d'un certain horizon d'attente, en se conformant à des normes qui garantissent le bon fonctionnement de la communication littéraire, de façon qu'il s'agisse d'une stratégie consciente et inconsciente, apparaît comme constitutif de l'activité littéraire[261]. Plus encore, on l'a vu, le fait que la littérature ne constitue pas encore à l'époque moderne, comme elle le deviendra de façon croissante au XIX^{e} siècle, une sphère autonome, inscrit l'écrivain dans des

[261] On se référera, pour la notion d'horizon d'attente, à l'ouvrage majeur de H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1990 [1978].

rapports de dépendance matériels et symboliques avec son public – dans sa part la plus aristocratique d'abord, mais aussi, par une sorte de déplacement, en direction d'une part plus populaire, ou du moins plus indéterminée, du lectorat dont on a vu avec Rousseau certains ressorts. Nous l'avions souligné au début de ce chapitre en nous appuyant sur l'analyse produite par Alain Viala à propos de la sociologie du champ littéraire au XVII^e^ siècle : malgré une certaine autonomisation, la sphère littéraire demeure dépendante de l'horizon des valeurs aristocratiques, qui correspond aussi aux valeurs dominantes du public dont les écrivains sont matériellement dépendants. Le partage de ces valeurs n'est pas de pure opportunité : le métier d'écrivain n'a pas à se conformer artificiellement à ces valeurs, puisqu'il se constitue en réalité dans le cadre qu'elles instituent. La question de la conformité aux attentes du public ne doit par conséquent pas tant être envisagée sur le mode d'une limitation des possibilités de l'expression que sur celui du cadre même dans lequel cette expression s'élabore.

Ce qui est notable dans la seconde partie du XVIII^e^ siècle, ce n'est donc pas tant le fait que l'auteur écrive en fonction d'un public, ou qu'il se soucie de sa réception, que les variations sur l'interprétation de la nature et du rôle de ce public, et le fait que les positions prises à son égard se déclinent en une série de postures où s'articulent de façon indissociable plusieurs variables. Le rôle social de l'auteur, l'identification du public – dans son extension comme dans ses compétences –, les ressorts de la communication des idées et des sentiments en direction de ce public, la question du progrès de l'opinion : ces différents plans entrent en composition dans des conceptions et des pratiques auctoriales contrastées. Ce qui est donc remarquable, c'est bien le fait même qu'il n'y ait pas de conception univoque du public et de la manière dont il convient de s'adresser à lui, mais des propositions dont la diversité met en évidence le fait qu'il est compris comme un problème – non au sens d'un obstacle, mais au sens d'un point où se nouent une série de questions essentielles pour la détermination de ce qui se joue dans l'activité d'écrivain.

Les exemples pris plus haut nous ont déjà permis de mettre en lumière le fait que le rapport qu'un auteur institue, dans sa pratique comme dans ses discours, avec son public a un caractère politique. En effet, dans le contexte d'une prise en compte accrue de l'opinion publique, la manière dont l'auteur entend « faire » l'opinion de son public n'est pas sans conséquences : dans la façon dont il constitue ce public, dont il en définit les contours par le mode même de son adresse à celui-ci, par la posture qu'il adopte enfin, il dessine une certaine communauté dont l'enjeu apparaît comme double. En visant un public spécifique – public mondain, public patriote, public sensible à la vertu, etc. –, l'auteur met en avant la manière dont ce public a vocation à constituer l'opinion publique ou à jouer un rôle décisif dans sa

détermination. La manière dont le public est envisagé, dans le texte mais aussi par toute une série de pratiques sociales de l'écrivain – qui traduisent la conception de la sociabilité qui convient à son activité – s'articule très évidemment à la manière dont ce même écrivain conçoit le fonctionnement de l'opinion publique, et même plus précisément sa norme. En somme : en s'adressant à un public particulier, c'est à une définition du public lui-même que l'auteur se livre, et c'est aussi une certaine conception de la constitution l'opinion publique qu'il véhicule. La structure même de cette opinion publique, telle qu'elle est appréhendée par les contemporains, le commande. En effet, celle-ci possède en grande partie les caractéristiques d'un lectorat : elle fonctionne à partir des informations qui lui sont livrées et dont elle se saisit – informations dont on a vu qu'elles circulaient en particulier à partir de supports écrits. Mais elle constitue également un corps composé et sans homogénéité : le public qui est à la source de cette nouvelle instance est sensible à des relais d'opinion qui diffusent ces informations avec des biais qui leur sont particuliers, et ce qu'on nomme opinion publique menace toujours de n'être que cette composition d'avis sans consistance propre. On a vu enfin que dans l'interprétation du public comme juge de la qualité des œuvres, c'est-à-dire opérant un tri par la discussion raisonnée, et distinguant par conséquent le vrai du faux, le bon du mauvais, le beau du laid, la tâche de cette activité de discrimination – cette activité critique au sens propre du terme – est confiée à un lectorat éclairé qui a vocation à s'étendre avec le temps et le progrès des lumières. Son indétermination même recouvre en réalité deux présupposés : d'un côté il ne peut s'agir que de lecteurs qui ont les compétences de lecture et de discussion nécessaires à l'examen des œuvres nouvelles – et qui correspondent, dans les faits, à une certaine strate de la société ; de l'autre, ce public éclairé a vocation à promouvoir, par les œuvres mises en avant mais aussi par sa discussion même, une diffusion plus large de la vérité et des procédures nécessaires à la distinction du vrai.

C'est le deuxième enjeu qui nous intéresse ici dans la manière dont le lectorat est transformé en une communauté de lecteurs réunie par le propos d'un auteur, dans la mesure où il est aussi conçu comme la chambre d'écho d'un propos particulier : il a vocation à permettre la diffusion des idées de l'auteur. À travers ses lecteurs, et à travers le lectorat idéal dont il trace plus ou moins précisément les traits, l'écrivain tente de peser sur l'opinion publique, ou du moins de contribuer à sa formation.

Le vis-à-vis que constitue la relation entre l'opinion publique et l'auteur nous permet donc de pointer des usages auctoriaux déterminés et, dans le même temps, ce qu'on pourrait appeler l'émergence d'une certaine politique du savoir. Dès lors que l'opinion publique est conçue comme un acteur politique, sa qualification et son contenu prennent une valeur

particulière. Déterminer ainsi qui a vocation à être le public, tenter d'informer les « avis sur » qui le caractérisent : il ne s'agit plus seulement de chercher à être lu et célébré – aspiration somme toute classique – mais à participer d'un mouvement de l'opinion dont les répercussions sont immédiatement politiques puisque l'opinion elle-même est conçue comme une variable de plus en plus inévitable de l'exercice du pouvoir. La manière dont l'auteur cherche à faire résonner sa parole, à organiser autour de lui la circulation de ses idées, reflète la conception qu'il se fait de la structure de l'opinion publique et de ses modes opératoires ; et dans le même temps il s'inscrit dans la construction d'une sphère publique dont il devient, de fait, l'un des acteurs.

C'est précisément parce que cette sphère publique n'a pas les traits idéaux que lui prête l'analyse habermassienne, ni dans sa réalité, ni même dans son horizon général – même si l'horizon d'une rationalité discursive partagée peut sans doute être repéré dans telle ou telle œuvre[262] – qu'elle nous paraît tout particulièrement intéressante. Elle met en évidence le fait que les stratégies des auteurs visant à obtenir davantage de légitimité ne sont pas découplées d'une certaine position à l'égard de la manière dont fonctionne, ou devrait fonctionner, l'opinion publique.

3.2.Population, peuple, public : sujets et objets du savoir

On vient de le voir : toute adresse met en œuvre une certaine manière de découper l'opinion publique ; dans un contexte général où cette dernière devient un enjeu de gouvernement, la position prise, qu'elle soit explicitement formulée ou non, a elle-même une valeur politique au sens large. Or la question de la conception adéquate du public se retrouve de façon plus aiguë encore dans les textes politiques – elle y est alors posée de façon un peu différente.

Parmi les tensions qui traversent l'idée d'opinion publique se trouve en effet sa qualification comme sujet d'un savoir : entre l'opinion populaire – de peu de valeur du point de vue épistémique : variable, facilement dupe, soumise à la rumeur – et l'opinion publique telle qu'elle apparaît chez Malesherbes ou encore chez Condorcet – produit d'un discernement collectif, nécessitant l'instruction du public –, il y a un écart conséquent. On a vu la manière dont une rationalité croissante était précisément conférée à l'opinion publique dans les dernières décennies de l'Ancien Régime. Mais dans le même temps, cet écart ne s'enracine pas dans un simple effet d'homonymie entre opinion publique populaire et opinion

[262] On a vu ainsi qu'elle apparaissait dans l'*Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* de Condorcet.

publique éclairée, c'est à dire sur une divergence mal recouverte par la présence, de part et d'autre, de la référence à une opinion collective dotée d'un poids dans la vie publique. Il n'est pas non plus seulement du à un changement d'inflexion dans la signification du terme au cours des années. Il tient à une ambiguïté fondamentale de l'opinion publique qui, tout à la fois, et selon des mesures différentes selon ses interprétations, est en même temps gouvernable – notamment par des discours – et souveraine – puisqu'elle est susceptible d'établir la vérité, ou du moins de prendre parti pour celle-ci.

C'est ce statut double de l'opinion que mettait par exemple en évidence l'enquête de Sarah Maza sur les mémoires judiciaires, et que nous avons citée un peu plus haut. Écrire un mémoire judiciaire, c'est en effet chercher à gouverner l'opinion, mais en même temps lui attribuer la fonction d'un juge : l'appel à l'opinion fonctionne dans cet espace complexe où il s'agit bien entendu de se l'attacher en déployant les ressources d'une rhétorique propre à la séduire ; mais où cette volonté de se l'attacher se fonde sur la reconnaissance de ce qu'elle légitime, par son autorité et par la capacité qu'on lui reconnaît à discerner le vrai, le bien-fondé de la cause défendue. En utilisant les ressources de la littérature qui a la faveur du public, en empruntant au style narratif et aux stéréotypes du roman comme à l'imagerie du théâtre, les avocats se donnent les moyens de toucher une opinion qui par ailleurs, à partir de ce moment de tension politique et de débat public intense que représente le début des années 1770, se passionne pour les causes judiciaires[263]. Sarah Maza remarque qu'après l'affaire Calas, la distinction entre des affaires privées qui nourrissent non seulement les journaux de jurisprudence mais les feuilles à scandale, et les affaires d'État, lieu de combat idéologique et politique, tend à s'estomper. Les affaires privées, propres à une mise en récit qui fait la part belle au drame, réunissent les traits singuliers du « cas » et l'exemplarité de la cause : c'est pourquoi ils deviennent des lieux de débat public. Ces « affaires » excèdent par conséquent et l'actualité juridique et l'anecdote scandaleuse. Dans les mémoires judiciaires, au départ destinés au juge – et par extension à l'entourage du client que défend l'avocat –, mais dont les tirages progressent tout au long des années 1770 et 1780, les affaires privées deviennent des causes d'ampleur plus générale, et dont la défense passe précisément par le fait qu'ils sont érigés en exemples d'une injustice structurelle. Comme le résume clairement Sarah Maza, « quand une affaire semble d'importance, les avocats s'adressent au Public ou à la Nation, par dessus la tête des juges. Les intérêts des villageois sont ceux de la Nation. »

Dans ces cas judiciaires donc, et dans le traitement qui leur est réservé par les avocats dans les mémoires, le public apparaît simultanément sous les traits d'un public littéraire –

[263] S. Maza, *Vies privées, affaires publiques*, *op. cit.*, p. 22-24.

qu'il est par ailleurs –, sensible à des effets de style nourris des innovations du roman et du théâtre contemporain ; mais aussi comme l'incarnation de la nation, plus légitime à juger que les juges eux-mêmes. Si l'opinion publique est mieux apte à rendre un jugement droit, c'est qu'elle est sensible à l'injustice et capable de déterminer les responsabilités : sensibilité et raison vont ici de pair.

L'appel à l'opinion publique comme autorité légitime n'est pas, loin de là, incompatible avec l'idée qu'il faut malgré tout l'informer, non seulement au sens où on lui fournit les éléments nécessaires à l'exercice de son jugement mais au sens où, à travers le travail d'une certaine éloquence à laquelle le public est sensible, il est possible de la modeler. Dans ce contexte, l'usage des ressorts classiques de la rhétorique est donc remarquable pour plusieurs raisons. En premier lieu, parce qu'il s'agit d'un déplacement d'autorité : l'éloquence judiciaire qui avait pour cible ceux qui sont investis du pouvoir réel de juger les affaires se déplace vers un public plus large, auquel on confère sinon le pouvoir effectif de juger du moins la légitimité du jugement, et qui est présenté par conséquent comme produisant une norme à laquelle le pouvoir judiciaire doit s'indexer. Mais dans le même temps, la mise en scène des affaires concernées joue sur une sensibilité formée à l'esthétique du drame[264]. Le public, et c'est ce qui nous intéresse tout particulièrement ici, correspond donc tout à la fois à un public littéraire dont les émotions sont soumises à l'usage de formes esthétiques déterminées, et au peuple politique, dont les jugements sont par définition droits.

Nous aurons l'occasion de revenir dans la seconde partie de ce travail sur la manière dont public littéraire et public entendu comme entité politique se font écho. Ce qu'il nous paraissait important de montrer dès à présent, c'est la manière dont le gouvernement de l'opinion et l'autonomie de son jugement s'articulent ; et comment cette pratique est en même temps l'un des lieux d'élaboration d'une pensée politique nouvelle. On voudrait, pour terminer ces considérations, approfondir cette tension entre public gouverné et public gouvernant – ou du moins public acteur politique –, qui apparaît comme un problème inhérent à la question de l'opinion publique. Si, en effet dans les mémoires judiciaires, les deux figures restent comme adossées l'une à l'autre, ailleurs, et notamment dans des textes à prétention théorique plus nette, ces deux figures du public sont moins évidemment articulées et constituent une difficulté très claire de la littérature politique.

[264] S. Maza montre par exemple comment l'esthétique déployée est tributaire des écrits sur le théâtre du temps : les *Entretiens sur le Fils naturel* de Diderot (1757), la *Lettre à d'Alembert* de Rousseau (1758) forment ainsi l'arrière-plan de cette nouvelle forme de l'éloquence judiciaire, tandis que, relève-t-elle, les auteurs de théâtre puisent leurs sujets dans les affaires contemporaines.

On s'appuiera pour se faire sur deux séries d'analyses de Michel Foucault, deux manières d'aborder la pensée politique du second XVIII^e siècle ; puis, à partir de ce double excursus foucaldien, on cherchera à montrer en quoi une tension apparaît alors non pas entre différents textes, mais à l'intérieur de certains textes eux-mêmes. Foucault, à deux reprises, articule le rapport entre savoir et pouvoir dans les décennies qui précèdent la Révolution française – mais il le fait, dans l'un et l'autre cas, de manière extrêmement différente. En reprenant le fil de ces analyses, il nous semble qu'on peut tenter de comprendre comment l'idée d'un public objet de gouvernement et d'un public qui s'émancipe par la connaissance des tutelles qui lui sont imposées cohabitent de façon plus ou moins articulée.

En 1977-1978, le cours de Foucault au Collège de France, *Sécurité, territoire, population*, a pour objet la gouvernementalité[265]. Par ce néologisme, qui ouvre dans son travail des pistes qui se poursuivront bien au-delà du cours lui-même, Foucault entend trois choses : un ensemble théorique et pratique, une tendance à la prééminence du gouvernement sur les autres types de pouvoir que sont la souveraineté et la discipline, et enfin la transformation de l'État lui-même, qui « s'est trouvé petit à petit "gouvernementalisé" »[266].

Arrêtons-nous sur le premier de ces traits :

> Par « gouvernementalité », j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité[267].

L'étude de Foucault s'intéresse aux reformulations et aux réarticulations de la manière de gouverner, et de ce qui se dessine à l'époque moderne comme un art du gouvernement. Cet art de gouverner est composé d'un ensemble de théories et de pratiques qui forment une certaine manière d'aborder et de pratiquer l'exercice du pouvoir. Or, si l'enquête sur la gouvernementalité est reconduite, dès la leçon du 8 février 1978, à une généalogie du gouvernement pastoral qui amène Foucault à déplacer sa perspective et à étudier le monde antique, elle prend appui, dans les quatre premières leçons, sur une analyse des modifications de l'exercice du pouvoir à partir du XVI^e siècle, modifications qui donnent leur pleine mesure au XVIII^e siècle[268]. Foucault commence donc par exposer la manière dont se formule la

---

[265] Foucault, au bout de quatre leçons, revient sur le titre qu'il a donné au cours de l'année : « Au fond, si j'avais voulu donner au cours que j'ai entrepris un titre plus exact, ce n'est certainement pas « sécurité, territoire, population » que j'aurais choisi. Ce que je voudrais faire, si vraiment je voulais le faire, ce serait quelque chose que j'appellerais une histoire de la « gouvernementalité ». M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, éd. M. Senellart, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, leçon du 1^er février 1978, p. 111.
[266] *Ibid.*, p. 112.
[267] *Ibid.*, p. 111.
[268] Foucault analyse le fait que cet « art de gouverner » ne prend toute son ampleur qu'au XVIII^e siècle par deux séries de raisons. D'une part, des raisons « historiques » : ce dernier « au fond, ne pouvait se déployer, se

question du gouvernement à l'époque moderne, d'abord aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, puis au XVIII^e^ siècle – sur lequel il va spécifiquement s'attarder. Dans ce cadre, il examine un certain nombre de « cas », ou d'objets particuliers – les phénomènes d'urbanisation, la gestion de la disette, le problème de l'inoculation – qui lui permettent de mettre au jour la manière dont des techniques de gouvernement s'élaborent. La spécificité de ces techniques de gouvernement tient d'abord au déplacement qu'elles opèrent par rapport au paradigme de la discipline : le gouvernement ne se définit pas par l'obéissance à la règle, ou encore par la prescription de ce qui doit être fait – et l'exclusion, en négatif, de tout le reste –, mais par la manière dont il ordonne un équilibre général dans un corps composé, celui de la « population », objet nouveau que contribuent à définir les techniques de gouvernement. Les dispositifs de sécurité, qu'ils s'appliquent à la ville, aux denrées ou à la santé, n'ont pas pour objectif la mise en conformité à la règle, mais la prospérité de la nation. Si l'intérêt pour la population est bien antérieur à l'époque moderne, puisqu'il constitue notamment un signe classique du bon gouvernement, Foucault remarque que dans les dispositifs de sécurité – dispositifs de régulation plus que de réglementation – et dans le discours théorique de l'économie politique, c'est la population elle-même qui est redéfinie :

> La population va cesser d'apparaître comme une collection de sujets de droit, comme une collection de volontés soumises qui doivent obéir à la volonté du souverain par l'intermédiaire de règlements, lois, édits, etc. On va la considérer comme un ensemble de processus qu'il faut gérer dans ce qu'ils ont de naturel et à partir de ce qu'ils ont de naturel[269].

La population se caractérise par le fait qu'elle ne peut être uniquement dirigée par la loi : elle possède une « épaisseur » propre, qui dépend de « toute une série de variables qui font donc qu'elle ne peut pas être transparente à l'action du souverain[270] ». Elle doit donc être « gouvernée » à travers des dispositifs qui n'en n'appellent pas à l'acquiescement du sujet mais jouent bien plutôt sur les variables qui déterminent son état. La référence à la nature, que Foucault met en évidence, suppose en réalité deux choses : d'une part, le fait que la population est censée agir selon un moteur naturel – et partagé –, le désir, qui, indépendamment des intérêts singuliers que les individus croient être les leurs, permet la production d'un intérêt collectif, et sur lequel des dispositifs adéquats peuvent influer ; d'autre part, le fait que ce qui est au cœur du paradigme du gouvernement est le repérage de régularités, de constantes qui se produisent dans cette entité délimitée à nouveaux frais qu'est

---

réfléchir, prendre et multiplier ses dimensions qu'en période d'expansion, c'est-à-dire hors des grandes urgences militaires, économiques et politiques qui n'ont pas cessé de harceler le XVII^e^ siècle du début jusqu'à la fin » ; d'autre part, en vertu de la résistance des « structures institutionnelles et mentales » de la souveraineté, « comme principe théorique et comme principe d'organisation politique », qui perdure notamment à travers la fortune du contractualisme. *Ibid.*, p. 104-105.

[269] *Ibid.*, leçon du 25 janvier 1978, p. 72.

[270] *Ibid.*, p. 73.

la population : le gouvernement s'appuie en effet sur l'équilibre de ces régularités, comme sur l'équilibre d'un organisme où tout se tient. Ce n'est pas pour rien que la ville est au cœur du gouvernement moderne : c'est bien de régler les circulations, de sorte que l'ensemble prospère, qu'il est question – indépendamment de ce qu'il advient de chacune des parties de l'ensemble.

La population est donc l'objet privilégié mais aussi, en un certain sens, l'opérateur de cet art de gouverner qui se propose, selon la définition de La Perrière que Foucault cite alors, la « droite disposition des choses, desquelles on prend charge pour les conduire jusqu'à fin convenable[271] ». Du bien commun qui caractérisait le paradigme de la souveraineté, on passe à une pluralité de fins spécifiques, qu'il s'agit d'agencer de sorte à ce qu'elles produisent un bien général. L'économie politique, notamment telle qu'elle est promue par les physiocrates, apparaît alors comme le discours théorique qui correspond à cette nouvelle manière de gouverner, puisqu'elle se propose bien de « disposer » des choses plutôt que de légiférer, et de suivre l'ordre naturel de ces choses. Le rôle de l'économiste est aussi, dès lors, de repérer les leviers sur lesquels il est possible de d'appuyer – c'est-à-dire de mettre en œuvre des moyens artificiels permettant de gérer la population dans sa naturalité. Mais, insiste Foucault, le discours du théoricien n'est qu'une des composantes de ce nouveau paradigme du pouvoir :

> Cet art de gouverner n'est donc pas seulement une affaire de philosophe ou de conseiller du prince ; il n'a été formulé que dans la mesure où, effectivement, était en train de se mettre en place le grand appareil de la monarchie administrative et les formes de savoir corrélatives à cet appareil[272].

Dans ce contexte, il n'y a évidemment pas d'exceptionnalité de cette production discursive spécifique qu'est la philosophie ; elle est corrélée à toutes les autres pratiques qui constituent les techniques de gouvernement, et sans priorité aucune. Elle correspond à une production discursive parmi d'autres, qui se distingue par le fait qu'elle est une pratique de théorisation des manières dont il convient de faire de la politique, c'est-à-dire ici de gouverner une population.

On le voit : la population constitue en réalité un point nodal de l'art de gouverner : c'est par la manière même dont ce dernier la définit qu'il peut s'articuler. Foucault s'attache à montrer que même si le discours physiocratique déploie pleinement cet objet, le paradigme du gouvernement s'articule par ailleurs aux formes précédentes de la pensée du pouvoir, et notamment à la souveraineté, dont il modifie dans le même temps l'appréhension. Le philosophe convoque alors deux textes de Rousseau : le *Discours sur l'économie politique* et, de façon plus étonnante, *Du contrat social*. Il nous faut ici nous arrêter sur la façon dont

[271] *Ibid.*, leçon du 1er février 1978, p. 100.
[272] *Ibid*., p. 104.

Foucault rattache la réflexion politique de Rousseau à l'art de gouverner, et renvoie l'affirmation de la souveraineté populaire telle qu'elle est formulée dans le *Contrat social* à la gestion de la population, pour en montrer certes la force polémique, mais aussi pour en tirer quelques conséquences quant à la manière dont le peuple, sous la forme nouvelle de la population, devient objet d'un savoir du gouvernement.

Foucault examine les concepts de « nature », de « contrat », de « volonté générale » tels qu'ils apparaissent dans le *Contrat Social* comme – c'est son hypothèse – des termes qui permettent de redéfinir la souveraineté en fonction des exigences inédites du gouvernement d'une population et non pas, selon une réception plus traditionnelle, comme se plaçant au centre de la constitution de l'autonomie réelle du citoyen. L'argumentation de Foucault procède en deux temps. D'une part, l'économie politique telle que la définit Rousseau en 1755 en la disjoignant radicalement de l'économie domestique, est un exemple parfait de l'art de gouverner – puisqu'elle cherche à disposer les pratiques de ceux qui composent la « population » dans un but qui n'est certes pas ici celui de la production de la richesse, mais celui de la constitution d'une entité politique stable à partir d'un groupe désordonné. On est donc bien dans le registre d'une économie : un agencement produisant un ordre général souhaitable, même si, encore une fois, la question de la production de la richesse semble disqualifiée. Or, second temps de l'argumentation : c'est cet agencement des individus en vue de la pratique de gestion dont ils devront de fait être l'objet qui commande la redéfinition de l'idée de « nature » comme une liberté ; liberté dont la recherche va précisément être le moteur du pacte, de la notion de contrat et de celle qui lui est directement corrélée, la notion de volonté générale[273]. Or on sait que, dans le *Contrat social,* la question de la volonté générale est abordée dans les termes d'une pure institution politique, en gommant, ou du moins en rejetant – dans le livre IV – l'analyse des moyens de gouvernement, c'est-à-dire précisément tout ce qui concerne, tout ce qui permet, la gestion de la population pour et à travers le mécanisme de la volonté générale. Il s'agit pourtant toujours, dans l'analyse de Foucault, de gérer la population, de « la gérer en finesse et la gérer dans le détail »[274]. Le triangle « souveraineté, discipline et gestion gouvernementale » organise donc cette économie

[273] De fait, c'est en effet à partir du *Discours sur l'économie politique* que s'élabore cette notion centrale dans le *Contrat Social*. Pour une étude récente de la genèse de la notion de volonté générale entre le *Discours sur l'économie politique*, à bien des égards très différente de l'analyse foucaldienne, on peut se référer à B. Bernardi, *La fabrique des concepts*, Paris, Honoré Champion, 2006, chap. 7, « Le moment de l'invention », p. 317-354, ainsi que l'édition critique livrée par le Groupe Jean-Jacques Rousseau du *Discours sur l'économie politique* (édition, introduction et commentaire sous la direction de B. Bernardi, Paris, Vrin, 2002), et notamment le commentaire de B. Bernardi (« L'invention de la volonté générale », p. 103-120).
[274] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 111.

générale du politique dont Foucault dit qu'elle constitue encore, en 1978, « notre modernité », et même, dit-il, « notre actualité ».

L'analyse nous intéresse ici, parce qu'elle met en évidence une tension interne au sein d'une tentative exemplaire pour formuler une réponse satisfaisante au problème posé par l'exercice collectif de la souveraineté, lui-même posé comme condition de la liberté civile. Le peuple est constitué comme souverain, mais cette souveraineté a pour condition une gestion qui est elle-même le fait d'une instance hétérogène à ce souverain, et qui prévoit ses modalités d'organisation. L'analyse de *Sécurité, territoire, population* passe en réalité assez vite sur le point précis de l'articulation entre la souveraineté et le gouvernement de la population, mais il nous semble ici que Foucault pointe un double élément : d'abord le fait que, comme nous l'avons mentionné plus haut, le point de départ du raisonnement est constitué par la liberté comme nature, à laquelle l'ensemble de l'institution de gouvernement doit être indexée ; mais également le fait que la volonté générale fournit en même temps une solution conceptuelle pour résoudre le problème posé par l'exercice d'une souveraineté collective (solution qui s'inscrit dans un débat théorique[275]), et l'exemple d'une mathématique politique (la fameuse intégration des différences qui permet la détermination d'une volonté qui soit celle du corps politique lui-même). Cette mathématique politique « intégrative » a pour condition la mise en place de dispositifs susceptibles de régler les mœurs de la population et de lui donner une cohésion morale qui, seule, peut alors permettre la production d'une volonté collective à partir de l'expression des volontés individuelles. La constitution du peuple comme souverain repose ainsi sur des dispositifs dont l'objet est le peuple en tant que population, dont il s'agit par conséquent de gérer l'agencement pour produire un ordre.

Reprenons : la population est, à une extrémité, l'espère humaine comme donnée biologique singulière, et à l'autre, le « public ». La notion est, ce n'est pas un hasard, abordée dans la leçon du 25 janvier 1978[276]. Nous sommes l'année même de la parution de la traduction française du livre d'Habermas sur l'espace public, et Foucault en prend le contrepied – puisqu'ici, le *public*, c'est précisément ce qui, dans la population, donne prise au gouvernement. Mieux, c'est ce à quoi les pratiques de gouvernement donnent forme, dans la théorie ou dans la pratique :

> Le public, notion capitale au XVIII^e^ siècle, c'est la population prise du côté de ses opinions, de ses manières de faire, de ses comportements, de ses habitudes, de ses craintes, de ses préjugés,

[275] Sur ce point, et notamment sur la manière dont la notion de volonté générale prend forme en différence de la manière dont elle est formulée dans l'article « Droit naturel » écrit par Diderot pour l'*Encyclopédie*, voir par exemple dans le volume cité plus haut G. Radica, « La volonté générale, entre peuple et gouvernement », in J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 121-136.
[276] Elle apparaîtra de nouveau dans la leçon du 15 mars.

> de ses exigences, c'est ce par quoi on a prise par l'éducation, par les campagnes, par les convictions[277].

La philosophie politique s'inscrit ainsi dans un ensemble de pratiques discursives et non-discursives qui élaborent l'opinion publique comme l'objet du gouvernement bien plus que comme le lieu d'une autonomie rationnelle. Elle thématise – et Rousseau n'est ici qu'un exemple au sein d'une série de textes théoriques plus vaste – la nécessité d'un gouvernement des opinions, ou plus exactement le fait que l'exercice du pouvoir ne peut passer que par le gouvernement de ces opinions : gérer la population, c'est aussi pouvoir prévoir ses actions en fonction de ses croyances. Ce n'est donc pas seulement commander par le biais des affects dont il s'agit, comme c'était le cas dans le paradigme de la souveraineté – tout particulièrement dans le texte qui, pour Foucault, fournit le point de bascule entre souveraineté et gouvernement, à savoir *Le Prince* de Machiavel –, mais bien de prendre en compte la façon dont la population pense et croit pour déterminer les dispositifs les mieux à même de conduire « à fins convenables ».

Citons un dernier exemple tiré du Cours au Collège de France de 1977-1978 : Foucault s'attarde en effet sur la *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains* de Louis-Paul Abeille, texte de 1763 qui s'inscrit dans la lignée des physiocrates et préconise la liberté du commerce des grains. Foucault l'érige en modèle de la manière dont la population devient précisément l'objet du gouvernement – c'est ici de la disparition de la disette à travers l'anticipation des mouvements commerciaux qu'il est question : la « disette-fléau » peut être éradiquée par la mise en œuvre d'une liberté du commerce qui n'empêche pas que « des gens meurent de faim », mais qui empêche cependant que la cherté des blés (qui ne disparaît pas) devienne générale et que la disette ne s'installe. C'est le bien collectif qui intéresse le gouvernement : ce bien peut se faire au détriment de quelques individus pourvu que l'équilibre général soit maintenu. Pour finir, Foucault relève qu'Abeille fait une « curieuse distinction » à la fin de la *Lettre* : il se peut que des individus ne se comportent pas comme on attend qu'ils se comportent, comme ils devraient rationnellement se comporter. Il peut y avoir révolte, et/ou accaparement, plutôt qu'un comportement économiquement rationnel. Ces individus sont alors considérés comme ne faisant pas partie de la population :

> […] c'est le peuple. Le peuple, c'est celui qui se comporte par rapport à cette gestion de la population, au niveau même de la population, comme s'il ne faisait pas partie de ce sujet-objet collectif qu'est la population, comme s'il se mettait hors d'elle, et par conséquent c'est eux qui, en tant que peuple refusant d'être population, vont dérégler le système[278].

---

[277] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op.cit.*, leçon du 25 janvier 1978, p. 77.
[278] *Ibid*., leçon du 18 janvier 1978, p. 45. L.-P. Abeille, *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains*, 1763.

Or précisément, envisager le public, c'est chercher à faire qu'il n'y ait pas de peuple qui se dresse contre la population : c'est donc chercher à avoir prise sur les comportements par un ensemble de pratiques et de discours qui les règlent – « l'éducation, les campagnes, les convictions » sont bien des moyens de gouverner les esprits. Il ne s'agit pas ici de transformer radicalement les hommes – la question de la transformation n'apparaît jamais comme véritablement évidente, nous aurons l'occasion d'y revenir dans les chapitres suivants – mais de produire les meilleurs effets à partir d'un donné, les opinions, sur lequel il est possible d'influer par la mise en œuvre de techniques, et qui rentre dans l'ensemble des autres variables avec lequel le gouvernement a à faire.

Dans le cours de 1977-1978, Foucault insiste donc sur la manière dont le dispositif de savoir/pouvoir qui caractérise l'Occident depuis l'époque moderne – une époque moderne déportée par lui vers la seconde moitié du XVIII^{e} siècle – se traduit, entre autres, par une transformation des objets du savoir politique : « l'économie politique », prise au sens large puisque les discours des économistes n'en sont que la forme la plus évidente, porte ainsi sur un « sujet/objet » de la politique qui est la population, et dont l'une des formes, celle qui nous intéresse ici tout particulièrement, est précisément le public. « Sujet/objet » en effet, puisque la population est en même temps ce sans l'action de quoi il ne peut y avoir de politique, et ce sur quoi le gouvernement doit avoir prise pour gouverner. Le public offre une résistance, il constitue un donné initial du gouvernement avec lequel il faut composer, et non pas contre lequel il faut légiférer.

Cinq ans plus tard, dans le cours au Collège de France de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault revient à la fois sur cette période et sur la notion de public, mais bien différemment.

Avant de retourner à l'Antiquité qui constitue son terrain d'enquête depuis plusieurs années, Foucault se livre à une analyse – en réalité reformulée à trois reprises entre 1978 et 1984 – de la réponse de Kant à la question *Qu'est-ce que les Lumières ?*, publiée dans la *Berlinische Monatsschrift* en 1784[279], et que nous avons déjà évoquée. Là encore Foucault dialogue avec Habermas : on a vu que l'*Espace public* faisait une place particulière, et en un sens paradigmatique, au texte de Kant, puisqu'il fournissait à Habermas un modèle pour

[279] Une première esquisse de ce commentaire prend place dans la conférence « Qu'est-ce que la critique ? », prononcée en 1978 devant la Société française de philosophie (M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, suivi de *La culture de* soi, édition par A. Davidson, H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2015). Il est par la suite repris dans la leçon liminaire du Cours au Collège de France de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres* (Paris, Seuil/Gallimard, 2008, leçon du 5 janvier première heure), puis dans deux textes de 1984, le premier paru en anglais dans P. Rabinow, *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 32-50, le second, reprenant un fragment de la leçon de janvier 1983 dans le *Magazine littéraire*, n°207, mai 1984, p. 35-39 (*Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 2004, textes n°339, p. 1381-1397 et 351, p. 1498-1506). Foucault lui-même le décrit comme un « texte fétiche ».

penser la raison délibérative dans la double dimension historique et universelle qui était la sienne. Ce qui intéresse Foucault dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* est tout à fait différent : c'est désormais la manière dont le texte problématise la question de l'actualité – non pas l'histoire dans son origine, son déroulement ou encore sa finalité, mais le présent lui-même.

Le cours de 1983 porte sur la *parrêsia* antique : la franchise philosophique, – le « courage de la vérité », pour utiliser la formule qui donnera son titre à l'édition du cours de l'année suivante. Or, au début de la première leçon, Foucault revient sur le projet plus général dans lequel ce cours prend place et sur les perspectives qui sont les siennes : l'objet de sa recherche, rappelle le philosophe, ce sont ces « foyers d'expérience » qui s'articulent en « formes d'un savoir possible », « matrices normatives de comportement » et « modes d'existences pour des sujets possibles » – foyers étudiés successivement mais qui doivent être reliés. Foucault indique alors sa volonté de reprendre, dans ce cadre, un certain nombre de dossiers laissés ouverts : d'une part celui de la *parrêsia* politique, de l'autre la problématisation de l'art de gouverner à l'époque moderne, laissée en suspens au moment où les analyses de *Sécurité, territoire, population* se sont tournées vers l'analyse du pastorat antique.

C'est dans ce contexte que Foucault annonce, comme enchâssée dans le cours, une analyse qui fait figure de détour ou plutôt, selon la formule de Foucault, d' « exergue », et qui porte précisément sur le texte de 1784. La fonction de cet exergue dans l'économie du travail foucaldien a été étudiée, et elle ne constitue pas notre objet[280]. Ce qui nous intéresse ici en revanche, c'est que Foucault semble se concentrer sur un autre usage du terme de public dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle. Cet autre usage, il s'agit de l'articuler à nouveau à une nouvelle manière pour la philosophie de problématiser le politique, dont il repère avec Kant un point d'émergence. Le public n'est plus, ici, la population gouvernable par l'opinion, l'éducation, les campagnes d'information, - population dont la notion se formerait par conséquent comme corollaire des pratiques de gouvernement. Le public, en 1983, c'est désormais pour Foucault – ou pour Foucault travaillant le texte kantien – le public qui lit. Ce qui définit l'*Aufklärung*, pour Foucault lisant Kant, c'est tout d'abord le rapport entre le savant et celui qui lit, dans une relation de confrontation. Contre Habermas, Foucault refuse de voir dans *Qu'est-ce que les lumières ?* la seule figuration d'une situation historique[281]. En

[280] *Cf.* pour une étude récente des textes sur *Qu'est-ce que les Lumières ?* et sur l'incidence de ces « inserts » dans la pensée de l'histoire telle qu'elle se déploie dans les travaux de la fin de la vie de Foucault : J. Revel, « Promenades, petits excursus et régimes d'historicité », in D. Lorenzini, A. Revel et A. Sforzini (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité. 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013, p. 161-175.

[281] Il s'exprime explicitement sur ce point dans le texte américain paru dans *The Foucault Reader* : « Je n'entends pas du tout considérer [ce texte] comme pouvant constituer une description adéquate de l'*Aufklärung* ;

revanche, il y voit le fait que le présent, et les possibilités qu'ouvre ce présent, y deviennent un problème – problème qui concerne précisément ce que nous pouvons et devons faire de ce présent, et qui apparaît comme médiatisé tout à la fois par le texte philosophique et par l'instance du public entendu comme lectorat : « la philosophie devient la surface d'émergence de sa propre actualité discursive, actualité qu'elle interroge comme événement[282] », c'est-à-dire comme possible différence d'aujourd'hui par rapport à hier.

Le public apparaît donc comme le moyen, et même l'opérateur, d'une irruption de nouveauté, de dissemblable dans la pensée ; cette dissemblance marque le contenu des idées, certes, mais elle est d'abord à l'œuvre dans la manière dont la philosophie se saisit elle-même comme pratique. Pour Foucault, ce qui fait du texte de Kant un pivot de la modernité, c'est la manière dont ce dernier fait droit à une ontologie critique déclinée sous quatre aspects : « une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes[283] ». Mais ce que l'analyse foucaldienne du texte de Kant met tout autant en évidence, c'est la manière dont l'usage de la raison est constitué dans sa dimension politique :

> On conçoit bien que l'usage universel de la raison (en dehors de toute fin particulière) est l'affaire du sujet lui-même en tant qu'individu ; on conçoit bien aussi que la liberté de cet usage puisse être assurée de façon négative par l'absence de toute poursuite contre lui ; mais comment assurer un usage public de cette raison ? L'*Aufklärung*, on le voit, ne doit pas être conçue simplement comme un processus général affectant toute l'humanité ; elle ne doit pas être conçue seulement comme une obligation prescrite aux individus ; elle apparaît maintenant comme un problème politique[284].

La raison comme problème politique : Foucault pointe dans le texte de Kant moins l'horizon d'un avènement de la rationalité universelle que le devenir politique des conditions de possibilité mêmes de cet avènement.

Reprenons dès lors une à une les catégories d'analyse employées par Foucault. L'attitude critique de la modernité se caractérise par un dépassement du couple individu/universel qui lui semblait caractériser jusque-là la manière de penser la raison : comme un universel présent en chacun, comme une faculté qui caractérise l'humanité, dans chacun de ses individus, en propre. Mais le texte de Kant ne revendique pas simplement la liberté de conscience, le droit de chacun à penser par lui-même. Le caractère d' « obligation prescrite aux individus » d'user

---

et aucun historien, je pense, ne pourrait s'en satisfaire pour analyser les transformations sociales, politiques et culturelles qui se sont produites à la fin du XVIII[e] siècle. » M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits*, *op. cit.*, p. 1386.

[282] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 14.

[283] *Ibid.*, p. 22.

[284] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit., p. 1385-1386.

de sa raison, qui apparaît dans le texte kantien[285] – obligation morale qui met en jeu la nécessité pour chacun de faire droit à ce qui constitue sa dignité en tant qu'être humain – a pour condition de réalisation la publicité : on sait que Kant, mettant en évidence la difficulté à sortir de l'« état de tutelle » dont l'individu adulte est lui-même responsable par « paresse et lâcheté[286] », voit dans l'usage public de la raison, c'est-à-dire dans la discussion en vue de la recherche de la vérité des individus, hors des charges sociales qui pourraient être les leurs, le moyen de vaincre la faiblesse des individus eux-mêmes. S'il est difficile d'apprendre à penser par soi-même tout seul, puisqu'on sera confronté au double écueil du risque de l'échec et de la propension à retomber, une fois la tutelle secouée, dans un nouveau dogmatisme, l'aiguillon de la publicité est pour Kant la condition de possibilité d'un progrès général de la raison. La publicité constitue l'attitude adéquate à ce progrès, dans la mesure où elle empêche la satisfaction de se croire arrivés à une vérité définitive. Si cette dernière apparaît à l'horizon, elle n'apparaît toujours précisément que comme un horizon.

Le progrès de la raison nécessite donc bien davantage que « l'absence de toute poursuite » contre l'individu tentant de faire usage de son propre entendement de façon autonome : cette autonomie nécessite non seulement un effort individuel, mais aussi une dimension collective qui, seule, permet de fait sa réalisation pleine et entière. La vérité se déploie par conséquent d'emblée dans la dimension d'une sociabilité savante. Dès lors qu'il y a publicité, analyse Foucault, il y a problème politique : il n'est plus simplement question du droit de chaque individu à poursuivre, en privé, la vérité, mais de garantir les conditions d'une recherche collective. La proposition de Kant – la garantie du droit d'user publiquement de la raison en échange de l'interdiction d'un usage privé de cette même raison, c'est-à-dire d'un usage de la raison dans le cadre de la fonction qui est assignée à chacun dans l'ordre social – se donne à lire, dit Foucault, sous la forme d'un contrat : « ce qu'on pourrait appeler le contrat du despotisme rationnel avec la libre raison : l'usage public et libre de la raison serait la meilleure garantie de l'obéissance, à condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle[287]. »

Le caractère de problème politique de la publicité apparaît donc ici sur trois plans.

D'une part, la publicité nécessite des conditions politiques pour s'exercer ; elle nécessite des libertés, qui peuvent être circonscrites, mais qui impliquent la levée de toute censure sur

[285] Ce caractère d'obligation morale apparaît notamment dans l'impossibilité pour Kant qu'un individu renonce à l'exercice autonome de la raison, pour lui-même comme pour ses descendants : « Un homme peut certes, pour sa personne, et même alors pour quelques temps seulement, ajourner les Lumières quant à ce qui lui incombe de savoir ; mais y renoncer, que ce soit pour sa personne, mais plus encore pour les descendants, c'est attenter aux droits sacrés de l'humanité et les fouler aux pieds. » E. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, *op. cit.*, p. 48.
[286] *Ibid.*, p. 43.
[287] *Ibid.*, p. 1386.

les discours et les écrits des individus, en tant que savants, et dont Kant s'emploie à montrer qu'il est par ailleurs plus dangereux pour l'autorité souveraine de les combattre que de les laisser s'exprimer. D'autre part, et c'est, nous semble-t-il, ce sur quoi insiste l'analyse de Foucault, l'attitude critique qui est le propre des Lumières introduit une déstabilisation de l'ordre du savoir, mais aussi, pour ainsi dire par rebond, de l'ordre du pouvoir. Si Foucault s'arrête, plus peut-être que ne le fait le texte de Kant, sur le fait qu'un contrat tacite est sous-entendu dans le dispositif proposé, qui nécessite la rationalité du souverain, ou du moins la reconnaissance par ce dernier de l'autonomie de la raison par rapport au pouvoir politique, c'est que la communauté des savants, ce public qui lit et qui recherche la vérité, introduit et même suscite la possibilité d'une transformation politique. Non seulement cette transformation fait signe vers l'avènement d'un gouvernement fondé sur l'exercice collectif de la raison[288], mais l'usage public de la raison nécessite le fait que le souverain reconnaisse, rationnellement, son bien-fondé. Enfin, en deçà même des transformations de la souveraineté, le fait de poser le présent comme lieu d'une possible discontinuité du savoir et du pouvoir constitue, en soi, un geste d'ordre politique.

Foucault, dans les différentes versions de son commentaire de *Qu'est-ce que les Lumières ?*, fait donc du public le point d'articulation d'un nouveau « foyer d'expérience », agençant entre elles des formes du savoir, des normes de comportement et des modalités d'existence des sujets. C'est bien de là que nous étions partis : « l'exergue » du cours de 1983 trouve en réalité dans le texte de Kant une manière de problématiser le rapport de l'activité philosophique à sa propre actualité, rapport qui se déploiera tout au long des cours de 1983 et 1984 sous une autre forme, celle de l'étude de la *parrèsia* antique – et plus spécifiquement encore des différentes formes de *parrèsia* développées par les philosophes, c'est-à-dire du dire-vrai qui caractérise la parole philosophique notamment face au pouvoir. Cette actualité se donne à lire, dans les deux cas, dans l'analyse de Kant comme dans celle du dire-vrai parrèsiastique, sous la forme d'une ouverture de l'histoire, d'une indétermination du présent.

Du public, pris comme population – en tant qu'elle est gouvernée par le moyen d'une information *ad hoc*, dont les réactions sont calculées, anticipées, et suscitées par les pratiques de gouvernement, envisagée par la philosophie politique elle-même comme une variable avec

[288] C'est du reste ce sur quoi se termine l'opuscule de Kant : si la perspective d'une révolution violente sert de repoussoir, et ce tout d'abord parce qu'elle nuirait au progrès de la raison, dont la temporalité longue – et en réalité indéfinie – nécessite la paix, la transformation politique apparaît comme la conséquence nécessaire, à long terme, du progrès des Lumières : « Quand la nature a fait sortir de la dure enveloppe le germe dont elle prend soin le plus tendrement, c'est-à-dire le penchant et la vocation à la libre *pensée*, ce penchant a progressivement des répercussions sur l'état d'esprit du peuple (ce qui le rend peu à peu plus apte à *agir librement*) et finalement même sur les principes de *gouvernement* lequel trouve profitable pour lui-même de traiter l'humain, qui est désormais *plus qu'une machine*, conformément à sa dignité. » Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, *op. cit.*, p. 51.

laquelle il faut composer, mais surtout à laquelle il s'agit de donner forme par des procédures adaptées –, au public comme lectorat savant, susceptible de déstabiliser par la pratique du vrai l'ordre politique, et intimant en un sens à cet ordre une transformation qui laisse le champ libre à la pratique philosophique, y a-t-il une simple homonymie ? Si nous avons fait ce long détour par les analyses relatives au XVIII[e] siècle auxquelles Foucault se livre entre 1978 et 1984, et si nous avons souligné quel point s'y jouaient deux perspectives différentes, c'est précisément parce qu'il nous semble que, dans le passage d'un sens à l'autre du public, apparaît toute la dualité de la notion. Le travail de Foucault, attentif à repérer la manière dont les pratiques de savoir, les normes instituées et les processus de subjectivation fonctionnent ensemble, relève en réalité en deux temps différents (1978 et 1983-1984), relatifs à deux objets de recherche distincts, la manière dont la notion de public est constituée dans la seconde moitié du siècle : tout à la fois comme ce sur quoi le gouvernement fait prise, et comme ce qui est la condition d'une émancipation des tutelles qui informent l'existence du sujet. Objet du savoir politique régulé par des pratiques de gouvernement, sujet d'un savoir qui ouvre la possibilité d'une vie autre, le public fait voir la position ambiguë d'un discours philosophique qui tantôt le traite comme opinion sans sujet particulier, et par conséquent à gouverner, tantôt comme puissance de vérité. Il est bien question ici de la manière dont le discours philosophique se représente à lui-même son propre rôle et la modalité d'intervention politique qui est la sienne : il est question de l'incidence politique du vrai et de son rapport au gouvernement ; et plus généralement, de savoir si le discours philosophique occupe, parmi les différents discours qui portent sur la manière de faire de la politique, une position particulière par la façon dont il implique une pratique de la vérité par le sujet.

Ces deux dimensions peuvent en réalité se déployer à l'intérieur même de certains textes. Quand Foucault prend comme exemple d'une élaboration philosophique du gouvernement la notion de volonté générale – en tant qu'elle correspond au rêve de gestion d'une population donnée, en vue du bien général, et efface de fait toute possibilité d'événement –, il gomme – sans doute à dessein – le début du livre I du *Contrat social,* où Rousseau soulève la question de l'utilité de l'œuvre qu'il s'apprête à livrer au public. Pour Rousseau, l'établissement des principes du droit politique correspond à une nécessité philosophique qui se distingue de la posture qui est celle du gouvernant[289], par le type de prise qu'elle adopte à l'égard de l'objet qui est le sien, et dans ce qui est donné à lire au public. Dans ce contexte, l'élaboration de la

[289] C'est le célèbre préambule du livre I, que nous avons commenté en introduction : « J'entre en matière sans prouver l'importance de mon sujet. On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la Politique ? Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la Politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais. » J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, éd. B. Bernardi, Paris, GF, 2001 (désormais *Contrat social*), p. 45.

notion de volonté générale, notion normative qui permet d'interroger la légitimité des institutions existantes, est susceptible d'un écho bien différent : le rôle du *Contrat social*, tel qu'il est déterminé par la position de son auteur et par la manière dont il le donne à lire à son public, n'est pas de produire un outil de gouvernement, mais de fournir un outil d'analyse. La volonté générale est alors lisible en même temps comme la pièce d'un outillage conceptuel permettant d'articuler à nouveaux frais la souveraineté, la discipline et les nécessités de la gestion – puisqu'il sera bien question, dans le cours du texte, de la façon dont la production de cette volonté nécessite et participe de pratiques qu'on pourrait tout à fait rapporter à ce que Foucault nomme quant à lui gouvernementalité –, et comme un instrument critique.

***

Nous avons tenté de cerner la manière dont les transformations du public devenaient, dans les années qui nous occupent, et avec une importance croissante, un objet de préoccupation de la part des philosophes ; et comment ce souci nouveau modifiait leur manière d'écrire. Les modifications du lectorat et le développement, connexe mais d'emprise plus large, de la place occupée par l'opinion publique dans le paysage politique de la seconde moitié du XVIII^{e} siècle, transforment le rapport des écrivains à leur public, et la manière dont le rôle éventuel de ce dernier dans la transformation sociale est envisagée. Les modalités d'établissement d'une communication littéraire se modifient : les valeurs qui sous-tendent la production, si elles restent en bonne partie indexées à un horizon aristocratique, se diversifient en même temps que le public s'élargit et devient plus indéterminé. La communauté formée par l'auteur et ses lecteurs prend des formes nouvelles ; elle s'autonomise.

Nous avons ainsi essayé de montrer que les évolutions générales de l'idée de public, que celle-ci soit déclinée sous la forme du lectorat ou de l'opinion publique, rendaient nécessaire pour les auteurs le fait de penser différemment les formes de communication qui sont les leurs. À travers la mise en évidence d'un certain nombre de traits de l'opinion publique, nous avons par conséquent cherché à faire voir la manière dont cette dernière devient un ressort de l'activité philosophique, les questions qu'elle soulève, ainsi que la manière dont son ambivalence même – de l'opinion versatile, soumise aux aléas de son information, jusqu'au tribunal de la raison universelle – se constitue en élément de la réflexion politique. Nous avons enfin tenté de montrer la façon dont, dans une perspective politique, le public peut être appréhendé de façon double par la philosophie : tout à la fois comme ce qui doit être gouverné et comme ce qui, par définition, doit échapper au gouvernement. Le public se

constitue par conséquent comme problème pour la réflexion politique et comme un élément décisif pour l'écriture même de la philosophie et la détermination de ses effets.

De façon transverse, il nous semble que l'intérêt de la notion de public, dans ses différentes déclinaisons, tient en réalité profondément à la manière dont elle pèse sur la façon dont l'activité philosophique se pense elle-même – et cela n'est pas là l'un de ses enjeux moindres.

Deuxieme partie

Écrire pour l'action : Rousseau et Diderot au contact du politique

Introduction de la deuxième partie

Notre objet a été, dans un premier temps, la manière dont on appréhende la production du savoir politique dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle : nous avons cherché à cerner, à partir d'un choix de textes critiques, en quels termes cette production était conçue et reçue ; et, surtout, à l'intérieur de quels problèmes elle était saisie ; comment le débat de son utilité et du rapport entretenu avec l'actualité d'une pratique y était posé. Il n'y a pas d'unité de la philosophie dans son rapport à la politique, mais bien une constellation de problèmes sur le statut de ce savoir, qui s'articulent à des pratiques d'écriture, de publication, de circulation des ouvrages : il nous a ainsi paru pertinent d'examiner les échos entre la, ou plutôt les manières dont a pu être conçu le savoir politique fabriqué par les philosophes – et notamment en différence par rapport à d'autres types de savoir – et le statut social de ces philosophes et de leur activité. Nous avons tenté de montrer que le rapport du savoir à la possibilité de la transformation politique n'était pas seulement tributaire, dans la manière même dont il est défini, des contenus des œuvres, mais aussi de la façon dont ce savoir s'inscrit dans des pratiques sociales. Le caractère plus ou moins autonome de l'activité littéraire dont ressort l'activité philosophique, la manière dont elle s'articule à d'autres sphères de la pratique, mais aussi la façon dont un auteur envisage son public et l'effet qu'il produit sur lui : tout cela contribue à dessiner les contours d'un rapport entre théorie et pratique qui ne suit pas de façon simple la séparation entre connaissance des principes et connaissance appliquée, pas plus qu'entre réalisme et irréalisme, mais compose avec les différents paramètres d'une philosophie comme pratique située et adressée.

Dans cette seconde partie, il s'agit d'aborder le même problème, celui du rapport entre théorie et pratique, depuis un angle différent, et, pour ainsi dire, de façon inverse. Tandis que dans un premier temps il nous a paru nécessaire de mettre en évidence certains grands cadres de la production et de la réception – ces « termes » dans lesquels les problèmes se jouent –, on se propose ici de partir d'une forme particulière de l'écriture politique, celle du conseil formulé par le philosophe au politique. Parler de forme particulière est sans doute en un sens abusif : en effet, si cette pratique s'inscrit dans une certaine tradition, elle ne prend pas dans la période qui nous occupe une forme déterminée, comme l'avait pu être celle du « miroir des princes » aux siècles précédents[290]. Or dans la période qui nous intéresse, précisément, les

[290] Pour une étude approfondie de la littérature des miroirs depuis le Moyen-Âge jusqu'au seuil de l'époque moderne, voir M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris,

manières d'écrire en conseiller varient – elles présentent une instabilité qui, là encore, nous intéresse pour ce qu'elle traduit de la place du philosophe par rapport au politique, nous allons y revenir.

Dans cette seconde moitié du XVIIIe siècle, donc, des philosophes sont sollicités par des acteurs politiques pour leur conseil – pour les lumières qu'ils peuvent apporter à la conduite de l'action. Le statut des acteurs politiques qui font appel à eux est, là encore, variable. Entre l'impératrice Catherine II de Russie, accueillant à Saint-Pétersbourg Lemercier de la Rivière en 1766, puis Diderot en 1773, et les nobles polonais de la Confédération de Bar demandant à Mably et à Rousseau des éléments de constitution pour une Pologne dont ils espèrent prendre la tête, il y a peu en commun : ni le pouvoir réel, ni sans doute les attentes face au conseil demandé. La commande elle-même peut prendre des formes différentes : demander un code de lois ou une refonte des institutions n'est pas la même chose que consulter un philosophe renommé sur un ou plusieurs points particuliers. C'est néanmoins toujours l'idée de la réforme qui est au centre de la commande : le philosophe est sollicité pour livrer une réflexion sur la manière dont il convient de changer les choses, qu'il s'agisse des institutions, de la manière de gouverner, des actions menées par le politique. C'est bien la question de la transformation de l'action politique qu'il est question, des répercutions économiques, sociales, culturelles qui peuvent être les siennes. « Comment convient-il de faire de la politique, ici et maintenant ? » : c'est la question posée au philosophe. Elle s'accompagne d'une seconde question, qui lui est intimement liée : dans quel mesure est-il possible de transformer une société donnée ?

La position du philosophe-conseiller a son histoire, on l'a mentionné ; elle fait aussi signe vers la figure du législateur. R. Damien, au seuil de l'ouvrage qu'il consacre à la figure du « conseiller du prince », convoque la figure de Platon : au « rêve sicilien », et au « complexe de Syracuse » issu de l'expérience malheureuse du philosophe auprès de Denys fait écho *La République*, et la prétention du philosophe à ordonner la cité bonne, à définir les contours des institutions par la connaissance claire qu'il a du Vrai et du Bien : de l'un à l'autre, la question de l'imitation de l'Idée, et de la forme qu'elle prend et qu'elle peut ou devrait prendre dans la réalité, donne à la position du philosophe tout à la fois son identité et son instabilité[291]. L'idée d'un philosophe législateur n'est pas étrangère à la période que nous étudions, et les références à *La République* – davantage qu'aux *Lois* – y sont courantes. La figure du législateur y est d'une faon plus large convoquée pour rendre compte du grand philosophe

Seuil, 1995, ainsi que, pour la période moderne et la révolution plus spécifiquement, R. Damien, *Le conseiller du Prince de Machiavel à nos jours. Genèse d'une matrice démocratique*, Paris, PUF, 2003.

[291] R. Damien, *Le conseiller du Prince de Machiavel à nos jours*, *op. cit.*, p. 9-10.

politique : on avait vu que la formule « législateur des nations » apparaissait pour qualifier Montesquieu, non en raison du fait qu'il aurait fait œuvre de législateur à proprement parler, mais pour mettre en évidence la manière dont *L'Esprit des lois* donne à comprendre les principes de toute législation particulière, permettant une prise inédite sur le politique.

Le philosophe appelé pour son conseil apparaît donc comme pris entre ces différents modèles – et la demande qui lui est formulée joue également avec cet imaginaire. Il est possible de se représenter le philosophe sous les traits du conseiller lettré, connaisseur des arcanes du pouvoir et de leur fonctionnement, et toujours dans la dépendance du Prince, dont l'archétype est Machiavel. On peut au contraire faire jouer le rêve d'un philosophe-roi, dont l'autorité repose sur le savoir. Au détour de ces différentes figures se pose la question du statut de la parole du philosophe, et plus généralement du statut de la parole philosophique face à l'action. En effet, on peut se demander tout d'abord de quelle compétence le philosophe peut se prévaloir : face à la sollicitation qui lui est faite par le politique, quel peut être son discours ? Cette question se décline en réalité en deux aspects. Le premier correspond à son rapport à l'objet envisagé, qu'il s'agisse d'une réforme générale des institutions ou de mesures plus ponctuelles. Ici, on retrouve la question du niveau adéquat pour saisir l'objet politique, pour en produire un savoir, mais aussi pour en produire de façon plus spécifique un savoir qui permette l'intervention. Or le philosophe n'est pas homme politique : il n'a ni la même expérience des réalités à propos desquelles il mobilise sa réflexion, ni l'expérience de l'action et de ses contraintes particulières. Dans le rapport à la pratique, se pose donc la question de sa légitimité : où sa parole a-t-elle autorité et où n'a-t-elle pas autorité ? C'est ici le deuxième aspect sur lequel il convient de revenir : le philosophe, parce qu'il peut être détenteur du savoir mais n'avoir pas le savoir-faire du politique, parce que, le plus souvent, il est également étranger au territoire à propos duquel il produit une réflexion, tient un discours dont la justesse peut être mise en cause. Plus exactement, il est dans une position ambivalente vis-à-vis de la scène politique à propos de laquelle il intervient. En effet, il a l'avantage du « législateur étranger » : n'étant pas pris dans les jeux de pouvoir ni dans les habitudes politiques du pays, il peut se prévaloir d'une vue plus claire et plus impartiale. Mais dans le même temps, n'étant pas du pays, et n'étant pas détenteur du pouvoir, on peut toujours le soupçonner d'avoir une vision tronquée des choses, tout à la fois parce qu'il aurait une compréhension incomplète des affaires locales, de leur histoire, de leurs circonstances, et parce qu'il ne saurait pas agir – seulement penser.

La question de la légitimité et de l'autorité de la parole du philosophe dans la perspective de l'action politique apparaît donc de façon saillante dans ces textes de conseil, et ce dans la

manière même dont les auteurs mettent en scène la position qui est la leur. Dépendants de leurs commanditaires, parfois matériellement, mais aussi parfois très simplement parce qu'ils leur faut tenir un discours susceptible d'être entendu par ceux qui les consultent, les philosophes doivent construire une position adéquate, qui leur permette tout à la fois de défendre leurs idées et d'être audibles.

On l'a vu : les formes de l'écriture politique des philosophes sont nombreuses ; et le problème de l'autorité d'une parole philosophique ne se pose pas de la même manière pour un traité général, pour un appel à l'opinion publique au sujet d'une affaire ou d'une polémique, ou pour un texte destiné à un acteur politique disposant – ou espérant disposer – d'une réelle capacité d'action. Il ne s'agit donc pas de faire du texte de conseil un archétype de la prise de parole philosophique à propos du politique, ni même le modèle d'une prise de parole située – par opposition à une prise de parole plus générale, prise du point de vue des principes plutôt que de celui de l'action. En revanche, ces textes nous paraissent intéressant dans la mesure où ils posent de façon cruciale, et avec une visibilité toute particulière, le problème de l'articulation des principes et de l'action, de la théorie et du cas, dont on a pu montrer la centralité dans l'évaluation de la pertinence du discours philosophique sur la politique. En effet, sollicités parce que philosophes, voire parce que théoriciens, et s'appliquant à des cas particuliers de réforme, c'est bien à cette articulation des principes et du cas particulier que s'affrontent nos auteurs, et c'est sur la capacité à plier la théorie aux exigences d'une situation déterminée que se fait la difficulté, d'autant plus grande qu'il ne s'agit pas seulement d'organiser la cohérence des principes et des expériences singulières, mais de prescrire des modifications de ces expériences. On retrouve, encore une fois, l'héritage de la pensée de Montesquieu, référence commune à une génération de penseurs pour qui la détermination des principes et la description historique, et plus généralement le statut du modèle théorique et son aptitude à dire la réalité, sont des points centraux de la réflexion. Cette nécessité est perçue comme un point d'achoppement possible par les auteurs eux-mêmes. La mise en œuvre d'un méta-discours commentant, en son sein même, le texte produit, et notamment la manière dont celui-ci tient compte des spécificités du cas étudié, ou encore la prudence nécessaire pour ne pas forcer dans le sens d'un modèle théorique la réalité à laquelle on s'attache, met en évidence le fait que le philosophe non seulement problématise sa propre position, mais aussi le statut de son discours. Les deux éléments, quoique liés, et se recouvrant bien souvent, nous semblent en partie distincts. En effet, si la légitimité du philosophe se détermine en fonction de son rapport à l'action et en regard de la figure du politique, la question de l'articulation du général et du particulier a plus précisément trait à

une difficulté de la philosophie politique elle-même, que la situation d'écriture qu'est le conseil met de façon plus nette en lumière.

Le texte de conseil nous apparaît donc comme un point d'observation utile pour comprendre comment le philosophe problématise son savoir et l'efficacité dont ce dernier est susceptible. C'est à la fois la question du type d'expertise dont le philosophe est susceptible en vue de la conduite de l'action et la question de l'articulation dans le discours de la généralité et de la singularité dont il est question, de façon particulièrement visible.

Mais si les textes de conseil nous apparaissent comme particulièrement intéressants, c'est aussi que s'y montre de façon là encore plus nette qu'ailleurs une réflexion sur le changement politique et sur ses modalités. Puisque l'objet de ces textes est la réforme, il s'agit bien de penser non seulement le bon système, mais le système adapté à une situation donnée, et, plus encore, de s'affronter à la question des modalités de la transformation. C'est pourquoi il s'agit aussi dans ces pages de s'intéresser à la manière dont ces ouvrages nous donnent à voir la façon dont des philosophes se confrontent à la question non pas tant de la révolution – puisqu'il n'est en réalité pas vraiment question de cela dans les textes auxquels nous avons affaire – qu'à celle de la réforme. Là encore, l'enjeu nous paraît double, et se cristallise autour de deux rapports : au temps et au lecteur.

Poser la question de la transformation, c'est en effet poser celle de l'histoire. On a vu dans les premiers chapitres de ce travail la manière dont la dimension historique de l'expérience politique constitue un élément majeur de la réflexion des philosophes sur la question. En effet, on avait constaté dans un premier temps que le « passage par l'histoire » constituait un des registres de l'écriture philosophique : outre le fait qu'en déplaçant la scène politique dans un passé éloigné, elle peut permettre d'énoncer des idées qui, appliquées explicitement à l'actualité, seraient censurées – et c'est un des rôles traditionnels du détour par l'histoire, jusqu'à nos jours, de servir à déjouer la censure –, l'histoire constitue plus généralement un medium à travers lequel une argumentation politique peut se déployer. En effet, l'invocation du passé joue tantôt comme un argument généalogique, tantôt comme une scène où se déploie l'imagination d'autres possibles politiques. Mais on a vu aussi que l'histoire constituait un nerf important des discussions sur les méthodes de la théorie politique : le renvoi polémique à l'utopie, l'opposition de l'idée anhistorique à la prise en compte des contingences historiques, les problèmes liés au rapport entre le modèle et l'expérience sont autant de manières de questionner, au prisme de l'histoire, les modalités d'énonciation d'une norme et son statut par rapport au réel. Dans les textes de conseil, la prise en compte de l'historicité intrinsèque à tout changement politique est inévitable : mais la manière dont cette dernière est abordée varie. Le

rapport à l'histoire est l'objet d'une recherche qui se déploie sur différents plans : les possibles à venir sont imaginés tout à la fois à partir de l'histoire de la nation à propos de laquelle le conseil s'effectue mais aussi à partir d'autres histoires convoquées à titre de comparaison. Dans un cas comme dans l'autre, le temps historique est analysé comme une donnée essentielle au projet politique : tout infléchissement, toute réforme, toute transformation nécessite une réflexion sur les ressorts de l'histoire, sur les conséquences nécessaires du passé et les possibles contingents que le futur contient ; elle nécessite une réflexion sur le rythme du changement, sur la manière dont il est possible, et judicieux, de presser un progrès ou de ralentir une dégradation. Partant et revenant toujours à un cas concret de législation, elle s'affronte nécessairement à l'histoire particulière qui est la sienne.

La transformation a lieu dans l'histoire et par l'histoire, donc ; les moyens mis en œuvre pour penser la manière dont on peut transformer une société par l'action politique nécessitent une thématisation du temps propre à cette société : et il faudra voir dans quelle mesure aborder ce temps singulier nécessite une pensée qui procède par détours – la comparaison formant ici un outil majeur pour penser ce qui ne peut pas se résoudre en une généralité conceptuelle.

Mais le texte de conseil est aussi destiné à un lecteur. Ce lecteur, c'est d'abord le commanditaire : et c'est parfois, pour des raisons qui peuvent tenir au secret de la commande ou à la conservation des documents, le seul destinataire. Mais c'est parfois un public plus large, qui a accès, de façon plus ou moins officielle, au texte, pour tout ou partie, dans un état plus ou moins grand d'achèvement ; qui commente, à défaut de pouvoir lire le projet de réforme ou le conseil prodigué, le fait même qu'un philosophe réponde à une demande de ce genre ; qui met en œuvre, de nouveau, les catégories de jugement et d'évaluation que nous avons cherché à mettre en évidence dans la première partie pour caractériser cet étrange objet qu'est un texte de philosophe en politique. Il arrive enfin que le texte destiné à un acteur politique déterminé le soit en même temps, et dans un jeu qui orchestre différents niveaux et de lecture et d'interprétation, à un lectorat plus large et moins identifié.

Or dans tous ces cas, à chaque fois différemment, se pose dans la stratégie mise en place dans l'écriture même du texte, la question du rapport entre philosophie et action. En effet, il s'agit bien d'écrire *pour* l'action : pour un acteur politique, et en vue de l'action politique. C'est donc au lecteur – et en premier lieu au commanditaire – qu'incombe la mise en œuvre des préconisations du philosophe. Mais, pour les raisons que nous avons mentionnées plus haut et qui tiennent au champ d'expertise attribué à l'auteur et au lecteur, cette mise en œuvre ne saurait être la simple transposition dans l'action d'un discours philosophique. Au contraire,

ces textes font voir une réflexion sur les modalités de la réception du discours, et sur le rapport entre une pensée qui, quand bien même elle s'attache à un cas particulier et tente d'élaborer des propositions concrètes, reste du côté de la philosophie, et la réflexion d'un lecteur pris dans les logiques de l'exercice d'un pouvoir effectif. Nous aurons l'occasion de revenir sur les enjeux propres à la détermination de ces sphères, et sur la manière dont le discours du philosophe sur son propre travail s'articule aux catégories de jugement que nous avons pu mettre en évidence dans la réception. Mentionnons pour le moment simplement que la manière de faire impression sur le lecteur constitue un point de travail. Il s'agit en effet moins de dicter une action donnée – ce qui impliquerait une possibilité de passer directement de l'ordre du discours philosophique à celui de l'action politique – que de faire levier, par les moyens propres au discours, de sorte que des actions souhaitables se produisent, ou plutôt soient produites par le destinataires. Cette action différée nécessite donc de réfléchir sur les stratégies du discours : stratégies rhétoriques, pourrait-on dire, mais plus largement stratégies qui visent à infléchir la manière de réfléchir du lecteur, en faisant jouer autrement son imagination politique. Il s'agit par conséquent de toucher la sensibilité même du lecteur, et on verra que parfois, plus que d'une rhétorique, c'est d'une esthétique dont il est question.

La transformation passe ici, par définition, par le lecteur, et par la manière dont la lecture informe sa manière de penser et d'agir. En donnant à voir tout à la fois la différence des sphères et certaines stratégies discursives par lesquelles les philosophes cherchent à faire effet sur leur destinataire, les textes de conseils permettent d'aborder la relation entre théorie et pratique non pas seulement sur le plan du passage du général au singulier – problème théorique majeur –, mais aussi sur celui de la mobilisation des acteurs. Ce que nous voudrions tenter de cerner à travers l'étude de quelques textes de conseil, c'est donc certaines conceptions, et certains usages, du pouvoir de la lecture. Que peut la philosophie, en tant qu'elle passe par des textes qui sont donnés à lire à un public ? L'ambiguïté possible du destinataire, que nous avons mentionnée plus haut, ajoute ici un intérêt au problème. On a pu voir en effet plus haut dans quelle mesure l'élargissement du lectorat modifiait les enjeux de l'adresse de l'auteur au lecteur, et avait pour conséquence la mise en œuvre de stratégies qui ont précisément pour objet la formation d'une communauté de lecteurs et l'établissement d'une relation déterminée avec cette dernière. Le jeu qu'introduisent, de façon plus ou moins passagère, les textes de conseils entre leur destinataire premier et un lectorat plus large, a des conséquences politiques : en effet, il s'agit dans ces définitions, successives ou simultanées, du ou des lecteurs auquel le texte s'adresse, et dans la manière dont cette adresse fonctionne, de désigner l'agent de la transformation politique et d'agir sur lui.

Les textes de conseils apparaissent donc, nous semble-t-il, comme un miroir grossissant, faisant voir de façon plus évidente – en même temps que sous un certain angle –, les problèmes qui traversent l'écriture de la philosophie politique. En effet, le rapport à l'action s'y décline par force plus explicitement, et les stratégies mises en place pour toucher le lecteur y sont plus visibles ; mais dans le même temps, le caractère problématique de l'articulation entre pensée et pratique politiques n'y est en aucune façon gommée.

Nous avons limité l'étude à deux auteurs : nous nous intéresserons ici aux deux textes rédigés par Rousseau pour la Corse et la Pologne, et aux textes de Diderot sur la Russie. Ce choix comprend une part d'arbitraire : il aurait été possible, et sans doute à certains égards plus satisfaisant, d'élargir ce corpus. Ce choix se justifie cependant, pour plusieurs raisons, qui tiennent à la fois aux proximités et aux distances des deux philosophes, tout à la fois dans les positions sociales qu'ils ont occupé et les rhétoriques qui s'y articulent, dans le contenu de leur philosophie politique et la manière dont le problème du public s'y pose, et enfin dans la manière dont cette question du public se décline dans un autre champ, celui de l'esthétique.

Dans l'introduction du collectif qu'il a dirigé sur le « couple » Diderot-Rousseau[292], Franck Salaün revient sur la figure des « frères ennemis » qu'auraient constitué, à partir de la rupture de 1758, les deux auteurs, pour en montrer le caractère peu satisfaisant : la formule, qui donne son titre à un article important de Jean Fabre de 1961[293], masque le fait que Diderot et Rousseau ont été « des amis séparés depuis toujours, intrigués puis travaillés, mis en question l'un par l'autre [294]». Or ce vis-à-vis, cette distance, intervient notamment sur la question de la position sociale du philosophe : on sait le rôle joué par la réplique du *Fils naturel*, « il n'y a que le méchant qui soit seul », et la manière dont Rousseau l'a interprétée comme une attaque directe à son égard – on sait aussi inversement la façon dont à la fin de sa vie, dans l'*Essai sur les règnes de Claude et Néron*, Diderot se défend contre ce que pourraient contenir les *Confessions* en attaquant la posture éthique même de Rousseau. Au-delà même des différends théoriques et du jeu de réponses qu'on peut relever tout au long de leurs œuvres respectives, la posture philosophique que chacun adopte, avec plus ou moins de cohérence, est un premier élément d'intérêt. En effet, tandis que Rousseau, on l'a vu, construit une position en marge du jeu mondain qui lui permet de prétendre à la formation d'une communauté de belles âmes – lecteurs touchés par ses ouvrages et susceptibles de former une société différente qui s'opposerait, par ses valeurs comme par son type de sociabilité, au

[292] F. Salaün (dir.), *Diderot-Rousseau. Un entretien à distance*, Paris, Desjonquères, 2006.
[293] J. Fabre, « Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques », *Diderot Studies* III, 1961, repris dans *Lumières et Romantisme*, Paris, Klincksieck, 1980, p. 19-65.
[294] F. Salaün, « Introduction », in Id. (dir.), *Diderot-Rousseau*, *op. cit.*, p. 10.

monde –, Diderot joue en partie le jeu d'une sociabilité mondaine – par sa collaboration à la *Correspondance littéraire* et sa proximité avec Grimm, par la fréquentation de certaines sociétés, et plus généralement par la manière dont il inscrit son travail dans un sociabilité tout à la fois philosophique et mondaine, dont l'*Encyclopédie*, au premier chef, est tributaire. Sans adhérer pleinement à une logique de positionnement mondain, il se conforme au jeu d'une sociabilité qui est, du reste, favorable à ses entreprises[295]. Le jeu autour de la définition du philosophe – dont le passage même de Rousseau du camp des philosophes à une position d'inimitié à l'égard du milieu philosophique, sans pour autant qu'on puisse l'assigner à un camp « anti-philosophique » à proprement parler – est tributaire de la manière dont ce dernier envisage et établit, par des pratiques discursives mais aussi par la sociabilité qu'il entretient, son rapport au public.

La différence des positionnements sociaux constitue un premier écart intéressant pour notre sujet : on a vu que ces positionnements avaient des conséquences en termes d'adresse et de mobilisation du public. L'*ethos* de l'orateur est une partie fondamentale de la rhétorique classique : on n'est pas seulement convaincu par le raisonnement (*logos*) ou par l'émotion (*pathos*), mais l'adhésion à un discours passe aussi par la confiance inspirée par l'orateur, confiance indexée à la vertu, à la prudence et à la bienveillance dont ils font preuve[296]. La présence de ces dispositions engendre une attitude favorable de la part de l'auditoire, le dispose à son tour de telle sorte qu'il entend mieux ce qui est proposé à son jugement. Dans le cas qui nous occupe, il faudra voir de manière plus précise comment le positionnement « éthique », au sens large, la posture adoptée au sein de ce contexte spécifique par le philosophe induit, ou cherche à induire un certain type d'adhésion du public – et une certaine transformation de ce public. La comparaison a donc l'intérêt de nous permettre d'observer, à l'œuvre, la construction de ces positions et la manière dont peuvent s'articuler une certaine manière de considérer le rapport auteur-lecteur, les modalités de communication des idées, et la conséquence pratique de cette communication. Cette différence de posture a, de plus, un impact sur la relation des auteurs à leurs commanditaires/destinataires : les conditions de la commande, les rapports instaurés, et par conséquent le type d'adresse, varie en fonction de la manière dont le philosophe « se produit » comme tel. Il en va de même quand une adresse

[295] Voir sur ce point le passage déjà cité de A. Lilti, *Le monde des salons*, *op. cit.*, p. 205-207, qui clôt l'analyse des topiques qui permettent d'approcher les positions des écrivains par rapport au monde : Diderot est cité comme occupant une position médiane, où l'usage du monde, accepté comme nécessaire, est hanté par le fantasme d'une radicalité possible – dont Rousseau, bien qu'il joue en même temps comme un repoussoir, est en un sens le modèle.

[296] Aristote, *Rhétorique*, trad. P. Chiron, Paris, GF, 2007, II, 1, p. 260 : « Car il est une chose qui importe à la persuasion – dans les délibérations au premier chef, ensuite dans les procès –, c'est bien que l'orateur apparaisse sous un certain jour et que les auditeurs supposent qu'il a à leur égard telle ou telle disposition et qu'eux-mêmes en outre soient disposés d'une certaine manière. »

élargie se superpose, ou se substitue, à l'adresse principale : là encore, la manière dont le philosophe trace les contours de son lectorat et les effets qu'il escompte de la lecture dépend de la posture qu'il adopte.

Il s'agit donc là d'un premier élément qui nous paraît rendre la comparaison intéressante : dans une situation similaire, où ils sont sollicités par des acteurs politiques de leur temps, parce que philosophes, Rousseau et Diderot incarnent deux rapports différents au public, dont il va falloir étudier la manière dont ils se déploient dans cet exercice singulier du conseil au législateur.

Le second point qui nous pousse à mettre en regard ces deux séries de textes est la nature même des théories politiques défendues par l'un et par l'autre. Les deux philosophes, on le sait, ont les mêmes lectures en philosophie politique ; leur pensée s'appuie sur les mêmes auteurs et s'élabore à partir d'un arrière-plan similaire[297] : la tradition jusnaturaliste (Grotius, Pufendorf, Burlamaqui) constitue un soubassement commun ; Hobbes est bien connu par l'un et par l'autre et constitue, selon la formule de Laurent Versini, tout à la fois « un aiguillon et un repoussoir[298] » : les articles « Droit naturel » et « Hobbisme » de l'*Encyclopédie*, rédigés par Diderot, convoquent ainsi Hobbes comme un interlocuteur majeur, tandis que le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* est en dialogue direct avec lui. L'un comme l'autre connaissent Locke et la tradition anglaise ; l'un comme l'autre, enfin, sont des lecteurs de Montesquieu. La forme que prennent leurs écrits politiques est du reste bien différente : on ne trouve pas chez Diderot l'équivalent du *Contrat social*, à savoir un traité des principes du droit politique, en une œuvre unifiée ; ni, du reste, d'équivalent du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, reprenant la fiction de l'état de nature pour tracer la généalogie de l'état civil.

La comparaison nous paraît ici intéressante sur deux points. D'une part, à partir de la culture commune qui est la leur, Diderot et Rousseau formulent des pensées politiques différentes, qui néanmoins prennent appui sur des notions communes : dans les deux cas, le fondement de l'autorité est placé dans le peuple – peuple dont la souveraineté ne peut être aliénée ni déléguée dans le *Contrat social*, peuple qui « dépose » sa souveraineté dans les mains du gouvernant dans l'article « Autorité politique » qui paraît dans le premier tome de l'*Encyclopédie*. Dans les textes de réformateurs qui nous intéressent, la question de la souveraineté est posée à nouveau, mais non plus sous l'angle uniquement des fondements de l'ordre politique : au contraire, on peut alors se demander quelle est la place attribuée à ce peuple qui n'est pas l'ordonnateur de la réforme. La question se dédouble si on prend en

[297] C'est ce que montre Jacques Proust. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995 [1962], p. 341-350.
[298] D. Diderot, *Œuvres*, t. III, *Politique*, éd. L. Versini, p. 13.

compte l'ambivalence du rapport au public que nous avons évoquée plus haut : quand l'adresse n'inclut plus uniquement les commanditaires directs, mais aussi un public plus large, et parfois la nation concernée par le plan de réforme, en quoi cela nous renseigne-t-il sur le rôle politique qui est assigné au peuple lui-même ? En d'autres termes, il s'agit de tenter de cerner dans quelle mesure le texte constitue le peuple comme un sujet politique, non pas seulement dans l'ordre des principes, mais dans l'ordre du changement historique ; dans quelle mesure, au prisme de l'action, l'unité de la notion est conservée, ou bien s'il est nécessaire de faire droit à des composantes particulières de la nation pour penser le changement – et quelle incidence cela a alors sur la totalité de l'édifice politique. Il nous semble nécessaire de faire attention, parce que Diderot comme Rousseau sont des penseurs de la souveraineté du peuple, à la place qui est attribuée à ce peuple dans la réforme, le rôle qu'on lui fait jouer, et que le dispositif textuel lui-même induit, le cas échéant. On sait que Diderot comme Rousseau sont des penseurs de la volonté générale, dans des sens très différents – et que la notion, telle que la développe Rousseau entre le *Discours sur l'économie politique* et le *Contrat social*, en passant par sa première version, le *Manuscrit de Genève*, s'élabore en partie en réponse à, et en différence avec, la conception que Diderot en formule dans l'article « Droit naturel[299] ». La manière dont il convient de mobiliser et de recueillir cette volonté générale constitue à la fois une difficulté et un point d'intérêt pour l'objet qui nous occupe : la façon dont chaque auteur définit la volonté générale, et cherche à définir la façon dont cette dernière se forme, trouve – c'est du moins ce que nous essaierons de montrer – un écho, ou un contrepoint, dans la manière dont le philosophe envisage le processus de subjectivation politique permis par la lecture de ses écrits.

Le second élément sur lequel on aimerait attirer l'attention est le rapport entre théorie et expérience politiques qui se construit chez chacun des auteurs. On l'a dit, tous deux sont des lecteurs de Montesquieu. Jacques Proust, dans des pages que nous avons déjà citées, met en évidence le fait que Montesquieu est pour le Diderot des débuts de l'*Encyclopédie* – celui qui rédige les articles « Autorité politique » et « Droit naturel » – davantage une grande figure, un emblème de la philosophie, qu'un interlocuteur théorique sur les questions de politique[300] ; de même que Rousseau, reconnaissant la grandeur de Montesquieu, indique que sa limite a été de

[299] Sur ce point, voir J.-C. Bourdin, « L'effacement de Diderot par Rousseau dans l'article *Économie politique* et le *Manuscrit de Genève* », in F. Salaïun (dir.), *Diderot-Rousseau. Un entretien à distance*, *op.cit.*, p. 36-50, ainsi que G. Radica, « La volonté générale : entre peuple et gouvernement », in J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, édition, introduction et commentaire sous la direction de B. Bernardi, Paris, Vrin, 2002, p. 121-136 et en particulier p. 128-133 et C. Spector, « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne », in Jean-Jacques Rousseau, *Du contract social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, texte édité et commenté sous la direction de B. Bachofen, B. Bernardi et G. Olivo, Paris, Vrin, 2012, p. 141-153.

[300] J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 347-350.

se borner à l'examen des droits positifs sans chercher à déterminer les principes du droit politique[301]. Des études plus récentes ont pu faire remarquer que dans le cas de Diderot, les approches très marquées par la théorie du droit naturel qui caractérisent ces grands articles de l'*Encyclopédie* font place à partir de la fin des années 1760, et notamment à l'occasion de la crise des Parlements, à une manière d'appréhender la politique où les processus historiques sont centraux, tandis que chez Rousseau la pensée politique se déploie, de façon aboutie, sous la forme du déploiement des principes[302]. En réalité, on tentera de montrer que dans un cas comme dans l'autre, la confrontation à des cas concrets de réforme, à l'occasion des textes de conseil, nécessite une reprise du rapport entre institutions et mœurs qui remet sur le devant de la scène la référence à Montesquieu ; et on peut alors s'interroger sur la manière dont cette référence est reprise, implicitement ou explicitement, dans chacun des cas qui nous occupent.

Le troisième et dernier point sur lequel nous aimerions dans ce propos préliminaire attirer l'attention, plus brièvement encore, est la présence chez Diderot comme chez Rousseau d'une théorie esthétique – ou du moins d'éléments explicites de réflexion sur l'art, et sur les effets de l'œuvre d'art sur le public. L'un comme l'autre ont écrit directement sur la question – la *Lettre à d'Alembert* affronte la question des effets moraux et politiques du théâtre, tandis que tant l'*Éloge de Richardson* que les *Salons* traitent, entre autres, du pouvoir de la fiction à dire vrai, et des effets éthiques de cette opération sur le spectateur, ou le lecteur. Mais les pouvoirs de la représentation fictionnelle, et sa capacité à tout à la fois transformer le lecteur et former une communauté partageant la même expérience esthétique, accordée par une sensibilité commune, est plus généralement une préoccupation qui court dans l'œuvre de l'un et l'autre philosophe. De la prosopopée de Fabricius dans le *Discours sur les sciences et les arts* à la construction infiniment complexe des *Dialogues*, en passant par le dispositif épistolaire de *La Nouvelle Héloïse*, par la fiction éducative de l'*Émile* ou encore par les considérations de l'*Essai sur l'origine des langues* sur les rapports entre signe, imagination et action, la manière dont le livre joue sur l'imagination du lecteur, lui donne sa forme particulière, et induit l'action, est l'objet d'une réflexion constante chez Rousseau[303]. Le livre agit sur le lecteur, et les modalités – et les limites – de cette action sont l'objet d'un examen incessant. Chez Diderot, le jeu sur les registres et les genres, la variation des styles, la prégnance de la forme

[301] J.-J. Rousseau, *Émile*, *OC* III, p. 836 : « Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eut été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garder de traiter des principes du droit politique ; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis, et rien au monde n'est plus différent que ces deux études. »

[302] Voir sur ce point C. Duflo, « Peut-on lire en philosophe sa propre actualité politique ? », in *Diderot. Du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 203-225, et en particulier p. 204-211.

[303] À propos des dernières œuvres de Rousseau et de la manière dont la thématique de la communauté et de l'opinion y sont reprises, on se référera avec profit à J.-F. Perrin, *Politique du renonçant : le dernier Rousseau. Des* Dialogues *aux* Rêveries, Paris, Kimé, 2011.

dialogique, dessinent un questionnement incessant sur les modalités d'écriture de la philosophie, et la manière dont cette dernière peut acquérir une fécondité tout à la fois dans la progression du vrai et dans la communication des idées[304]. La présence visible d'une réflexion esthétique, au sens restreint et au sens large, apparaît comme un élément utile à l'analyse qui nous occupe. D'une part, en effet, dans la mesure où cette réflexion envisage les effets de l'écrit, effets éthiques liés à la véridiction, mais aussi conséquences pour l'action de la mise en branle de l'imagination, elle nous permet de nous interroger sur la manière dont les stratégies mises en œuvre dans les textes politiques recouvrent les principes esthétiques décrits ailleurs. D'autre part, on peut se demander quelles correspondances s'établissent entre les deux publics dont il est question dans ces textes : le public au sens du lectorat et le public au sens du peuple concerné par l'institution politique. Y a-t-il des recoupements entre la manière dont on envisage la communauté des lecteurs, unie par une expérience intellectuelle qui est en même temps une expérience de la sensibilité, et la manière dont on envisage la communauté politique ? On a mentionné ce point un peu plus haut en abordant la question de la volonté générale : savoir ce qui fait l'unité, et l'unité pour l'action, en vue d'une vie civile commune, d'une société composée d'individus, ayant des volontés singulières hétérogènes, est une interrogation à laquelle se confronte nécessairement une théorie politique qui s'efforce de penser la souveraineté non pas comme appartenant à celui qui gouverne mais comme se rapportant en dernier ressort à la nation qui est l'objet du gouvernement. On peut alors se demander dans quelle mesure la constitution d'une communauté politique mobilise les ressorts de la communauté esthétique, et inversement, comment la communauté esthétique convoquée par le texte lui-même peut avoir des prolongements politiques.

Les trois chapitres de cette seconde partie tâchent d'explorer ces questions telles que les deux textes programmatiques de Rousseau, le *Projet de constitution pour la Corse* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, et les trois textes relatifs au séjour russe de Diderot, les *Mémoires philosophiques, historiques, etc. pour Catherine II*, les *Observations sur le Nakaz* et, dans une mesure moindre, le *Plan d'une université*, les laissent observer. Il y sera tout d'abord question de la manière dont, dans ces textes de conseil, ce qui relève de la philosophie et ce qui relève de l'action politique est identifié, et de la façon dont l'articulation entre conseil et pratique est pensée (chapitre 3). On s'intéressera ensuite à la manière dont ces textes envisagent la transformation sociale : comment la transition d'une organisation sociale et politique à une autre est-elle envisagée, et figurée (chapitre 4) ? Enfin, on tentera de

[304] Sur les questions soulevées par l'écriture de la philosophie et les enjeux à la fois théoriques et pratiques qu'elles soulèvent, voir par exemple C. Vincent, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Paris, Garnier, 2014, notamment p. 85-125.

montrer la manière dont s'y agencent un certain nombre d'artifices rhétoriques destinés à mettre en œuvre la communication et à résoudre le problème de la distance qui sépare l'action du politique de l'activité philosophique ; on cherchera alors à déterminer cette « esthétique du conseil » et ses conséquences politiques (chapitre 5).

CHAPITRE 3 : LIGNES DE PARTAGE

Quelle est l'utilité du philosophe en politique ? Nous avions posé cette question, au seuil de notre étude, pour essayer de cerner selon quels critères la réception critique qui leur était contemporaine évaluait la valeur des ouvrages d'une parole de philosophe ayant trait à la politique. Nous avions alors montré que le jugement portant sur l'utilité de ces textes s'établissait en fonction de critères qui ont trait d'une part au fait que le texte assure une prise adéquate sur l'objet qui est le sien, par un juste accord des principes et des faits ; d'autre part au fait qu'il est susceptible d'établir une communication adéquate avec le lecteur. On a vu que ces critères d'utilité dévalorisent au contraire des textes trop éloignés de la réalité – c'est la critique de l'utopie – ou trop obscurs, ou trop arides – ces derniers ne peuvent atteindre leur public, ni entrer dans l'arène du débat public.

Il s'agit désormais de reprendre la question de l'utilité, mais cette fois en retournant le point de vue : non plus en partant d'une réception critique générale, mais en s'intéressant à la manière dont, dans ces cas où ils sont sollicités par des acteurs politiques, des philosophes déterminent la tâche qui est la leur. Cette détermination n'est pas autonome : elle est tributaire du rapport qu'ils entretiennent avec leur commanditaire, de la position qu'ils adoptent par rapport à lui. Si l'on se place du côté des commanditaires, pourquoi, en effet, solliciter des philosophes ? Font-ils office d'expert, et en quel sens ? Entrent-ils dans des stratégies de légitimation du pouvoir, et en quoi, alors, le philosophe peut-il servir de caution ? La commande met l'écrivain politique dans un rapport de dépendance avec son commanditaire ; quelle est alors sa marge de manœuvre ?

À ces questions qui portent sur ce que peut faire le philosophe qui écrit non seulement sur la politique mais pour le politique, et sur les attentes qui sont celles de son ou ses commanditaires, s'ajoutent celles qui ont trait à la délimitation par Rousseau et Diderot, puisque ce sont leurs textes qu'on abordera ici, de l'étendue de leurs compétences. Le philosophe peut-il se faire législateur ? Indépendamment même de ce qui lui est demandé, est-ce en son pouvoir ? On l'a dit, c'est la figure de Platon qui hante ici les textes. Il n'est plus temps d'une nouvelle *République* – ou plutôt un tel ouvrage serait inutile à la réforme d'un pays particulier. Lecteurs de Montesquieu, Rousseau comme Diderot font droit à la particularité des circonstances locales comme fondement de toute proposition possible. Il

reste néanmoins que se pose alors la question de la compétence qui est la leur – ni législateurs, ni théoriciens, à quoi peuvent-ils exactement servir ?

Si nous avons choisi d'intituler ce chapitre « Lignes de partage », c'est qu'il nous semble nécessaire de prendre au sérieux, en premier lieu, les effets de positionnement qui ont lieu dans les textes de conseil. Positionnement relatif, donc, puisqu'il s'agit pour le philosophe de tout à la fois délimiter son domaine d'intervention, en termes de légitimité comme en termes de capacité, par rapport au commanditaire. La stratégie est souvent de prudence, mais notre hypothèse est qu'elle nous renseigne aussi sur la manière dont l'auteur envisage l'emprise de son propre discours par rapport à l'action politique. On cherchera donc à suivre les frontières d'après lesquelles ces positionnements s'effectuent, en revenant tout d'abord sur les circonstances des demandes et le contexte au sein duquel elles se formulent, puis en montrant que les positions prises se font en différence par rapport celle du législateur, contribuant à l'idée d'une « sphère » spécifique à la parole philosophique.

1. Des philosophes en politique : ouvrages de circonstance et philosophie en situation

Pour comprendre ce qui se joue dans les textes de conseils, il convient de revenir, dans un premier temps, sur les circonstances de leur composition. En effet, les textes qui nous intéressent ici sont tous composés dans le cadre d'une demande. Qu'il s'agisse de Rousseau, sollicité tour à tour par Matthieu Buttafoco au nom des chefs corses pour former un système de législation pour l'île, puis par l'émissaire des confédérés de Bar à Paris, le comte Wielhorski, pour produire un plan de réforme des institutions, ou qu'il s'agisse de Diderot, faisant le voyage de Saint-Pétersbourg à la demande de Catherine II, qui est sa protectrice depuis plusieurs années, l'écriture répond à une sollicitation extérieure. Dans le cas de Rousseau, le travail s'interrompt après – et même dans le cas de la Corse, au cours – de l'entreprise. Le cas de Diderot a ceci de particulier qu'aux deux ensembles qui ont directement trait à son activité de conseil auprès de Catherine II – le massif des *Mélanges* et le *Plan d'une université* – s'ajoutent les *Observations sur le Nakaz*, texte adressé à l'Impératrice mais jamais envoyé, ni publié, et que cette dernière découvre en 1785 quand la bibliothèque de Diderot parvient à Saint-Pétersbourg. De façon directe ou indirecte cependant, ce sont bien des écrits commandés par des circonstances extérieures.

Pourquoi ces sollicitations ? Qu'attendent les commanditaires des philosophes ? On voudrait, en revenant brièvement sur les conditions de ces commandes, montrer dans quel contexte elles ont lieu, et ce que cela nous apprend sur la manière dont la valeur du discours

philosophique est appréhendée. Mais il faut aussi, pour comprendre, au delà des rapports d'obligation qui peuvent exister entre le philosophe et son commanditaire (et en cela le rapport de Diderot à Catherine II est bien différent du rapport de Rousseau aux Corses ou aux Polonais), l'intérêt porté par nos auteurs aux demandes qui leur sont formulées, s'intéresser à la place qu'occupent les différentes nations concernées, et leur réforme, dans le débat public. On comprend alors mieux en quoi ces exercices de philosophie politique à destination du prince se trouvent au croisement d'un intérêt des acteurs politiques pour le conseil – et la légitimité – que peuvent leur apporter des philosophes dont la voix est audible sur la scène publique, d'une part, et, de l'autre, d'un intérêt pour les cas particuliers de législation qui porte notamment sur des nations qui sont perçues comme appartenant aux « confins » de l'Europe, et comme encore à « civiliser ». Le débat majeur, dont on a vu certains tenants dans la partie précédente, sur la nécessité pour la philosophie de saisir de façon adéquate son objet dans un juste accord entre mise en évidence des principes et expérience historique, se déploie alors dans ces textes.

1.1. Pourquoi des conseils ?

Solliciter la parole de philosophes : la chose peut apparaître comme possédant une certaine évidence. C'est après tout, depuis l'Antiquité, une pratique qui a connu des épisodes célèbres : du malheureux voyage de Platon en Sicile jusqu'à Condillac faisant l'éducation du prince de Parme, la mobilisation de la sagesse du philosophe en vue de l'action politique est loin d'être sans exemple. Les cas qui nous intéressent ont, dans ce cadre général, ceci de particulier qu'ils mettent le philosophe dans une position qui n'est pas celle d'un éducateur devant former un futur souverain, par exemple, mais celui d'un conseiller du prince, voire d'un législateur. Puisque c'est à partir de ces demandes que se bâtit la prise de parole du philosophe, il convient de retracer, brièvement, leurs termes.

1.1.1. Un législateur pour la Corse ?

Le texte connu sous le titre *Projet de constitution pour la Corse* a fait l'objet de deux éditions récentes : la première par Raymond Trousson, parue en 2012 dans le cadre de la publication des œuvres complètes de Rousseau,[305] la seconde, sous la forme d'une édition

[305] J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, éd. R. Trousson, in *Écrits politiques et économiques*, 3, Paris, Honoré Champion, 2012. Le texte est précédé d'une introduction qui revient à la fois sur les circonstances

commentée, sous la direction de Christophe Litwin, à paraître sous le titre *Affaires de Corse*[306]. Ces deux éditions permettent, chacune à leur manière, de revenir sur la genèse du texte de Rousseau de façon bien plus précise que ne le permettait jusqu'ici la notice établie par Sven Stelling-Michaud pour l'édition de la Pléiade en 1964, et autorisent une compréhension plus claire du contexte dans lequel la rédaction du texte intervient. Il n'est pas question pour nous ici de reprendre l'intégralité de ce contexte et la manière dont il s'articule à l'histoire de la Corse moderne, mais de revenir simplement sur quelques éléments qui permettent de caractériser le type de demande qui est fait à Rousseau, à la fin août 1764, par l'intermédiaire du capitaine Matthieu Buttafoco.

On sait que Rousseau fait mention de la Corse dans le *Contrat social*. Dans le chapitre X du livre III, examinant les conditions nécessaires pour qu'un peuple soit susceptible d'institution, il énonce les caractéristiques nécessaires (histoire, autonomie, relations avec les autres États, population, richesse) et conclut : « toutes ces conditions, il est vrai, se trouvent difficilement rassemblées. Aussi voit-on peut d'États bien constitués[307] ». Il est en effet nécessaire pour légiférer d'agir à un stade particulier du développement et de la civilisation des peuples, alliant un état d'unité déjà existant à une certaine naturalité des mœurs ; il faudrait de plus le concours d'un législateur – réel ou fictif – pour établir les institutions correspondant à l'esprit particulier de chacun de ces peuples. Mais Rousseau ajoute, en un dernier paragraphe qui forme un contrepoint aux exemples antiques et aux contre-exemples modernes qu'il a donnés :

> Il est encore en Europe un pays capable de législation ; c'est l'Île de Corse. La valeur et la constance avec laquelle ce brave peuple a su défendre et recouvrer sa liberté, mériterait bien que quelque homme sage lui apprit à la conserver. J'ai quelque pressentiment qu'un jour cette petite Île étonnera l'Europe[308].

C'est en s'appuyant sur cette remarque que le lieutenant Mathieu Buttafoco adresse une première lettre à l'écrivain le 31 août 1764, en le priant de travailler à une législation pour la Corse. Ce dernier mentionne le passage du *Contrat social* où la Corse est évoquée, et déclare qu'« il a fait souhaiter à la Nation que vous voulussiez être cet homme sage qui pourrait procurer les moyens de conserver cette liberté qui a coûté tant de sang à acquérir[309] ». La

---

de la commande, sur la rédaction du texte et sur les grands enjeux philosophique et politiques du projet (p. 589-621).

[306] J.-J. Rousseau, *Affaires de Corse*, sous la dir. de C. Litwin, éd. J. Swenson, Paris, Vrin, 2018. Le titre choisi correspond à celui du carton laissé en dépôt par Rousseau en 1768 à Mme de Nadaillac. Le titre *Projet de constitution pour la Corse* n'est pas de Rousseau.

[307] *Contrat social*, II, X, p. 90-91.

[308] *Ibid.*, p. 91

[309] *CC*, XXI, 3475, p. 86.

correspondance entre le philosophe et Buttafoco se poursuit, avec six lettres de Buttafoco et quatre lettres de Rousseau, jusqu'en octobre 1765.

La demande de Buttafoco est donc celle d'une législation. La nature du travail exacte est cependant le fait d'une mise au point dans les lettres qu'échangent les deux correspondants pendant l'automne. La lettre du 22 septembre par laquelle Rousseau répond à Buttafoco revient en effet, dans un post-scriptum, sur ce qui lui est demandé. Le philosophe répond avec un enthousiasme mêlé de quelques réserves à la demande qui lui est faite :

> Il est superflu, Monsieur, de chercher à exciter mon zèle pour l'entreprise que vous me proposez. La Seule idée m'élève l'âme et me transporte. Je croirais le reste de mes jours bien noblement, bien vertueusement, bien heureusement employés ; je croirais même avoir bien racheté l'inutilité des autres si je pouvais rendre ce triste reste bon en quelque chose à vos braves compatriotes, si je pouvais concourir par quelque conseil utile aux vues de leur digne chef et aux vôtres ; de ce côté-là soyez sûr de moi : ma vie et mon cœur sont à vous.
> Mais, Monsieur, le zèle ne donne pas les moyens, et le désir n'est pas le pouvoir. Je ne veux pas faire ici sottement le modeste ; je sens bien ce que j'ai, mais je Sens encore mieux ce qui me manque[310].

Rousseau énonce les raisons qui peuvent entraver l'exécution de la mission qui lui est demandée : « par rapport à la chose », il lui manque une connaissance exacte du pays et de la nation ; « par rapport à moi », ajoute-t-il, il lui manque à la fois « une certaine vigueur de génie qui, même quand on l'a, n'est pas à l'épreuve des années et des chagrins », et aussi « l'expérience dans les affaires qui, seule, éclaire plus sur l'art de conduire les hommes que toutes les méditations du monde[311] ». Il ajoute encore le fait que Buttafoco, et à travers lui les chefs corses, désirent une réponse rapide, mais que la difficulté de l'ouvrage, et la cohérence qu'il exige, nécessitent un travail de longue haleine – dans la lettre qu'il enverra le 15 octobre à son correspondant corse, il fera le compte du temps qu'il lui faut : six mois pour se familiariser avec la documentation qui lui aura été envoyée, six mois pour la méditer et tracer à grand traits le plan général de l'édifice, puis trois ans pour le réaliser. À la fin de la lettre du 22 septembre, Rousseau se reprend néanmoins :

> En relisant votre lettre je vois, Monsieur, qu'à la première lecture j'ai pris le change sur votre objet. J'ai cru que vous demandiez un corps complet de législation, et je vois que vous demandez seulement une institution politique, ce qui me fait juger que vous avez déjà un corps de lois civiles, autre que le droit écrit, sur lequel il s'agit de calquer une forme de gouvernement qui s'y rapporte. La tâche est moins grande, sans être petite, et il n'est pas sûr qu'il en résulte un tout aussi parfait ; on n'en peut juger que sur le recueil complet de vos lois[312].

Il y a donc un certain flou sur la nature de la demande, corps complet de législation ou « institution politique ». L'enjeu est de savoir si Rousseau doit faire œuvre de législateur, ou

[310] *CC*, XXI, 3523, p. 173.
[311] *Ibid.*, p. 174.
[312] *Ibid.*, p 175.

bien s'il doit se contenter de déterminer la « forme du gouvernement » à partir de lois existantes. La réponse de Buttafoco elle-même conserve une certaine indétermination :

> Un corps complet de législation serait pour nous, Monsieur, le plus grand des bienfaits. Ce sera à vous de choisir la tâche que vous jugerez a propos : nous ne voudrions pas nous rendre indiscrets à force d'exiger de votre bonne volonté. Nous avons, il est vrai, un corps de lois civiles, c'est le statut de Corse. Mais je crois qu'il serait beaucoup mieux de le refondre, et de l'adapter au système politique, que de former celui-ci sur le statut. Au surplus, quel que soit le travail que vous voudrez bien entreprendre, il excitera en nous une reconnaissance aussi sincère que l'objet en est louable et saint[313].

Il nous semble que dans ces échanges sur la nature du travail à effectuer plusieurs choses se jouent. On peut attribuer à une sorte de politesse les assurances de Buttafoco que, quelque projet que Rousseau veuille bien mettre à exécution, il honorera la nation corse et ses chefs : c'est au « grand homme » de lettres de voir dans quelle mesure il souhaite répondre à la demande qui lui est faite, et il n'est pas question de lui imposer la forme, ni même l'objet exact de l'ouvrage qui lui est demandé – il n'est sans doute pas question de s'exposer ni à lui demander trop, ni à ne pas lui demander assez : de risquer le refus parce qu'on aurait trop exigé (le plan complet de législation) ou parce qu'on aurait, au contraire, demandé un ouvrage qui ne serait pas digne du philosophe.

On peut risquer une hypothèse permettant de comprendre cette hésitation dans la correspondance initiale entre Rousseau et Buttafoco. Elle mobilise deux références qui s'entrecroisent : la première au Législateur tel qu'il apparaît dans le deuxième livre du *Contrat social*, la seconde à une Corse « pré-civile », n'ayant encore connu aucune institution politique, unie simplement par ses mœurs. Examinons tout d'abord la référence au Législateur. Rappelons que Rousseau fait intervenir cette figure, dans le chapitre VII du livre II du *Contrat social*, pour répondre au problème posé à la fin du chapitre précédent, qui portait sur la loi : « comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation[314] ? ». Si la volonté générale ne peut errer, elle a besoin de conditions pour se former :

> Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui monter le bon chemin qu'elle cherche la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles, par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent : le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides : il faut obliger les uns à conformer leur volonté à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut[315].

[313] *CC*, XXI, 3542, p. 214
[314] *Contrat social*, II, VI, p. 78.
[315] *Ibid*.

Le Législateur répond à cette nécessité. Bertrand Binoche le caractérise comme un « échangeur discursif » permettant de passer du temps de la genèse de la société civile au temps de la civilisation : il permet, dans l'architecture du *Contrat social* de résoudre le problème du passage de la multitude au peuple naissant, de la genèse au processus de civilisation[316], en formulant une modalité par laquelle le peuple peut, réellement et non pas seulement formellement, devenir peuple. Le Législateur joue donc un rôle clé dans l'économie du traité : il est le pivot sur lequel repose l'institution politique, car il est l'opérateur par lequel la société civile advient. Sa tâche est d'instituer le peuple : en lui proposant les lois fondamentales qui lui conviennent, il lui donne sa forme propre. Il est donc « un homme exceptionnel dans l'État » : « par son génie »[317], mais aussi « par son emploi » : ni souverain ni magistrat, il opère une tâche d'institution constitutive mais extérieure aux institutions. Le Législateur apparaît ainsi à bien des égards comme une figure mythique, comme une image nécessaire pour penser le devenir effectif de la volonté générale et la souveraineté du peuple qui s'institue. Il a des exemples historiques, épurés cependant pour devenir, à leur tour, des figures mythologiques : Lycurgue, Moïse ; ailleurs Numa et Solon[318].

La première lettre de Buttafoco à Rousseau fait directement référence à la figure du Législateur, dans les termes du *Contrat social*, comme elle reprenait ceux de la description de la Corse : elle en appelle à Jean-Jacques Rousseau comme à cet homme providentiel, extérieur à l'État, ne cherchant aucune gloire immédiate, qui est susceptible de donner à la Corse sa législation[319]. Mais en réalité, comme le relève Rousseau dans le post-scriptum de sa réponse, déjà cité, la demande est ambiguë : Buttafoco parle de choisir le meilleur

[316] B. Binoche, *La raison sans l'histoire*, Paris, PUF, 2007, chap. II : « Genèse, histoire et civilisation dans le Contrat social de J.-J. Rousseau », p. 29-52 et plus particulièrement p. 44 : « Le Législateur est un personnage décidément étrange qui joue, dans le *Contrat social*, le rôle d'un échangeur discursif. D'une part, en effet, il apparaît dans la genèse de la société civile et il tire sa nécessité de ce que le peuple est *toujours* encore multitude […]. D'un autre côté, le Législateur est un personnage de la civilisation et il tire sa nécessité, seulement inaugurale et provisoire, de ce que le peuple n'est encore que "naissant". […] Avec le Législateur, le discours politique peut *changer de temps* et l'on a désormais affaire à des peuples jeunes, mûrs ou séniles dont les devenirs obéissent à des règles tout autres que celles qui gouvernaient la genèse. » Voir aussi p. 48-50.

[317] La description de ce que devrait être le Législateur au début du chapitre n'a d'égale que celle de ce que devrait être le gouverneur au début de l'*Émile* : « Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre ; enfin qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes. » (p. 79)

[318] Voir notamment J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 956-959, pour la triade Lycurgue, Numa, Moïse.

[319] « Notre île, comme vous le dites très bien, est capable de recevoir une bonne législation ; mais il lui faut un législateur : il lui faut un homme dans vos principes, un homme dont le bonheur soit indépendant de nous ; un homme qui, connaissant a fond la nature humaine, et qui dans les progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, voulut travailler dans un siècle, et jouir dans l'autre. Daignerez-vous en traçant le plan du système politique coopérer à la félicité de toute une nation ? » *CC*, XXI, 3475, p. 86.

gouvernement (« le gouvernement le plus conforme à l'humanité et à la raison », « le plus propre à fixer dans cette île le séjour de la liberté ») ; il envisage le « plan d'un système politique », davantage que le « corps complet de législation » que Rousseau entrevoit tout d'abord.

La sollicitation est tributaire, dans sa formulation, de la manière dont l'émissaire de Paoli renvoie à Rousseau sa propre création conceptuelle : Buttafoco, qui a lu le *Contrat social*, sollicite son auteur en y reprenant, dans leurs grands traits, des éléments de doctrine – la nécessité du législateur, les conditions requises pour qu'une nation soit susceptible d'institutions et qui résident dans l'unité de mœurs et l'absence de législation précédente. Mais dans les faits, et comme le comprend fort bien Rousseau, la Corse n'est pas dans un état pré-civil à proprement parler. Sous la tutelle de Gênes depuis le XIV^e^ siècle, les Corses se soulèvent en 1729, en réaction à un impôt imposé par l'occupant génois. Jusqu'à 1755 se succèdent épisodes de révolte et de négociation ayant notamment trait à la fiscalité et au statut de la noblesse corse – si l'indépendance est formellement proclamée en 1735, Gênes reste maîtresse de l'île, notamment parce qu'elle en tient les ports. En 1755, une indépendance plus effective se profile : Pasquale Paoli devient « Général de la nation ». Dès son accession au pouvoir, il entame la rédaction d'une constitution, qui vise à transformer la Corse en État, plutôt qu'à négocier les termes de sa dépendance à une puissance plus importante (qu'il s'agisse de Gênes, de la France ou encore de l'Autriche). Cette constitution, qui prévoit une séparation stricte du législatif et de l'exécutif – dans une moindre mesure du judiciaire – est remise en travail en 1764, alors que la reconquête de l'Île est en grande partie achevée[320]. La demande de Buttafoco semble donc s'inscrire dans ce contexte de reprise de l'entreprise constitutionnelle corse, qui sera interrompue par la cession de l'île à la France par Gênes en 1768[321].

Ainsi, le portrait d'une Corse qui n'aurait jamais fait l'objet d'une législation à proprement parler – mais qui aurait toujours été soumise à la force de ses occupants successifs, et de Gênes au premier chef – relève en réalité d'une illusion, nourrie par l'image qui est véhiculée de l'île dans cette période, et que connaît du reste Rousseau. Oscillant entre la représentation pastorale et l'idée d'un peuple de bandits, telle qu'elle apparaît par exemple dans l'article « Corse » de l'*Encyclopédie*, elle apparaît dans tous les cas comme cette nation sans institutions qu'elle n'est en réalité plus. Or, faisant fond sur le passage du *Contrat social*

[320] Sur cette chronologie, voir pour des éléments synthétiques l'introduction de R. Trousson à l'édition qu'il a faite du texte, p. 590-591, ainsi que A.-M. Graziani, *Pascal Paoli, père de la patrie corse*, Paris, Tallandier, 2004, p. 137-152. L'historien rappelle que les principes politiques de Paoli doivent beaucoup à sa lecture de Montesquieu ; en revanche il ne semble pas qu'il ait lu directement Rousseau.
[321] Voir sur ce point le commentaire d'A.-M. Graziani dans J.-J. Rousseau, *Affaires de Corse*, *op. cit.*

où Rousseau fait de l'absence d'institution préalable la condition pour qu'il puisse y avoir œuvre législatrice, Buttafoco a intérêt à gommer non seulement le fait qu'il y a des institutions politiques en Corse, mais aussi le fait qu'elle sont l'objet de discussions entre les chefs corses et qu'il y a des idées politiques – des préjugés – qui leur donnent leur forme. Dans les faits, la documentation qui sera transmise à Rousseau – le mémoire de Vescovato rédigé par Buttafoco lui-même, mais aussi le *Disinganno intorno alla guerra di Corsica* de l'abbé Natali et la *Giustificazione della Rivoluzione di Corsica* de Calvini, tous défendant notamment les prérogatives de la noblesse corse dans les nouvelles institutions – ne le laisse pas longtemps dans l'ignorance des positions de son correspondant, et d'une partie des *principali* corses.

On voit donc que la forme de la demande adressée par Buttafoco, sans doute réellement en accord avec Paoli[322], à Rousseau compose avec un certain nombre d'idées et de représentations. En quoi nous cela nous renseigne-t-il sur la représentation qu'on peut ici, a priori, se faire de ce que peut le philosophe en politique ? En lui demandant d'endosser le rôle du législateur étranger – dont le *Contrat social* fait du reste mention, s'agissant de montrer la nécessité, avérée ainsi historiquement, que le législateur reste extérieur à l'État –, Buttafoco est amené à conformer en quelque sorte l'état qui est celui de la Corse et des débats constitutionnels de son temps à la théorie qui est développée dans le traité de Rousseau. Il lui présente ainsi la tâche à accomplir comme celle du Législateur, et la Corse comme une nation sans institutions, conformément à l'image, positive ou négative, qui en est véhiculée dans les écrits de l'époque.

La question de ce qui motive la demande des Corses reste ouverte. Dans une période incertaine pour les tenants de l'indépendance, le recours à l'auteur du *Contrat social* opère sans doute comme une recherche de garantie : la parole du philosophe doit opérer comme autorité. Peut-être du reste Buttafoco a-t-il espéré en transmettant à Rousseau les réflexions issues de la révolution corse elle-même qu'il en tiendrait compte dans le plan d'institution qu'il formulerait : on verra que, tant sur la question de la noblesse que sur les rapports avec le reste de l'Europe, ce n'est de fait pas le cas. Pour Boswell, qui rencontra Rousseau avant de passer lui-même en Corse, Paoli n'aurait jamais entendu laisser un étranger aux réalités du pays lui donner sa constitution, et aurait espéré du philosophe qu'il mette sa plume au service

[322] La proximité réelle de Buttafoco et de Paoli a été débattue, ainsi que la question de savoir si le premier avait agi de son propre chef en s'autorisant auprès de Rousseau du Général. Il semble en réalité que Buttafoco ait bien agi dans cette affaire en accord avec Paoli, même si la formulation de la demande – ainsi que la connaissance du *Contrat social*, et l'idée de contacter Rousseau sont les siennes. Voir sur ce point le travail ancien de E. Dedeck-Héry*, J.-J. Rousseau et le projet de constitution pour la Corse*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1932, qui soutient l'idée que Buttafoco écrit à Rousseau de son propre chef ; R. Trousson, « Introduction » à J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la corse*, *op. cit*., p. 595-596 pour une mise en perspective des débats.

des chefs corses en racontant l'histoire de la révolution et qu'éventuellement il le conseille, mettant ainsi à profit sa « riche imagination », sans pour autant tomber dans le travers d'un système trop abstrait et trop mal adapté aux nécessités du terrain[323].

Rousseau accepte la tâche, avec prudence, on l'a vu, mais avec néanmoins un certain enthousiasme. On sait que la période est pour lui mouvementée : après le décret de prise de corps qui suit l'interdiction de l'*Émile* et du *Contrat social*, ce dernier est contraint de quitter Paris ; il abdique la citoyenneté genevoise en mai 1763 ; en 1764 il rédige, en réponse aux attaques du procureur général Tronchin formulées dans les *Lettres écrites de la campagne*, les *Lettres écrites de la montagne*, dont il corrige les épreuves au moment où il reçoit la première lettre de Buttafoco, et qui paraissent en décembre avec grand bruit. Il a perdu par ailleurs un ami et un protecteur dans la personne du Maréchal de Luxembourg[324]. La demande de former une institution pour la Corse intervient donc comme un gage de légitimité. Le travail que lui propose Buttafoco est de toute évidence valorisant, et il peut lui permettre de montrer à ses ennemis qu'il n'est pas voué à la condamnation publique, que ses vues ne sont pas de vaines chimères – et qu'au contraire ses idées sont à la fois susceptibles d'être louées et d'être mises en œuvre dans un des pays d'Europe qui, nous y reviendrons, est l'objet, au même moment, de nombreuses réflexions tout à la fois philosophiques et politiques.

La demande faite à Rousseau devient rapidement publique, et l'écho qu'elle obtient nous éclaire à son tour sur la manière dont on peut concevoir la valeur de la parole du philosophe en politique. En effet, les réactions que cette demande suscite fournissent un indice du jugement porté sur le fait que Rousseau en particulier ait été sollicité – c'est alors une manière singulière de philosopher qui est en cause – mais aussi, en réalité, de la manière dont on imagine la possibilité même d'un philosophe législateur – au-delà du cas singulier de Rousseau.

Du côté des amis de Rousseau, le spectre des réactions apparaît assez ouvert. Ses proches, lui conseillent la prudence et soulignent la difficulté de l'entreprise ; et des correspondants moins réguliers montrent au contraire un très grand enthousiasme. Parmi les premiers, Paul-Claude Moultou et Jakob Heinrich Meister envisagent tous deux que le travail de Rousseau débouche sur une réelle législation susceptible d'être appliquée. C'est en ce sens qu'ils soulignent la difficulté de la chose, renforcée par le fait que Rousseau connaît mal la Corse et n'y a jamais voyagé, ainsi que par son esprit « romanesque »[325]. Usteri met en avant

[323] J. Boswell, *État de la Corse*, trad. par G. de Correvon, Londres, 1769 p. 259 ; consultable sur Gallica (http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6558806h).
[324] Sur ces points et pour un tableau général de la situation de Rousseau au moment de la rédaction du plan pour la Corse, voir T. E. Hall, « Jean-Jacques Rousseau: the Corsican connection », *SVEC* 267, 1989, p. 199-215.
[325] *CC*, XXI, 3576, p. 267-268 ; 3599, p. 299-302.

l'opposition paradoxale entre la seule forme de législation qui soit réellement efficace dans le monde, à savoir une obéissance à des lois tacites inquestionnées, et la mise en œuvre d'un code explicite qui favorise forcément la fraude, même s'il est plus parfait sur le papier – il reprend ici le thème, présent dans le *Contrat social*, de l'inscription de la loi dans les cœurs des citoyens[326]. Rousseau devrait donc selon lui se méfier de ce type de législation idéale.

On peut aussi observer, dans les lettres des amis proches comme dans celles des simples connaissances, une tension constante entre une utilité directe du projet pour les Corses, qui n'est mise en doute par personne, et une utilité indirecte pour le reste de l'Europe, qui n'est évoquée que par certains. Alors que le projet semble être compris par tous, Rousseau y compris, comme destiné à une réalisation effective, on trouve un certain nombre de remarques sur le désir des lecteurs non pas de voir le projet mis en œuvre, mais de le lire ; non pas de constater son efficacité dans les institutions réelles, mais dans les esprits. Il est certain que la difficulté de l'entreprise, son incertitude – qui tient notamment au devenir de l'indépendance de la Corse par rapport aux puissances que sont la France, l'Angleterre et Gênes –, et plus généralement le caractère extraordinaire de la demande de Buttafoco ont pu inciter son public à voir dans une constitution dont Rousseau serait l'auteur un exercice de pensée politique, davantage qu'un ouvrage à visée uniquement pratique. Il est néanmoins notable que les contemporains favorables à Rousseau aient attendu la constitution de Corse comme un ouvrage à portée générale, même si elle était consacrée à un cas particulier, en même temps qu'ils félicitaient par ailleurs le Genevois de l'honneur qui lui était ainsi fait d'être sollicité à la manière d'un législateur antique.

Du côté des ennemis de Rousseau, l'accueil est évidemment bien moins favorable. Autour de Voltaire, toute une série de rumeurs court sur le fait que la demande des Corses n'a jamais existé, ou encore qu'elle n'est qu'une plaisanterie[327]. Mais ce qui nous intéresse davantage encore ici est le fait que Grimm annonce dans la *Correspondance littéraire*, en novembre 1764, que Rousseau a été sollicité – l'annonce en paraît dans le même temps dans plusieurs autres périodiques –, mais qu'il n'est pas le seul : Grimm félicite du reste les Corses de s'adresser à plusieurs philosophes pour choisir le meilleur, et les loue d'autre part de cette démarche qui consiste à consulter « les hommes les plus éclairés de l'époque » pour se faire donner un plan de législation[328]. Le mot semble avoir essaimé rapidement puisque les *Mémoires secrets pour servir à la République des lettres* notent le 21 novembre que Diderot a

[326] *Ibid.*, 3595 bis, p. 294.
[327] Sur ce point *cf.* R. Trousson, « Introduction » à J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la corse*, *op. cit.*, p. 601-603.
[328] *Correspondance littéraire*, t. VI, p. 113-114.

été approché, mais qu'il a décliné. Le périodique note du reste que si l'on comprend pourquoi, après la note du *Contrat social*, son auteur a été sollicité, on comprend moins pourquoi Diderot l'a été également[329]. Il semble bien qu'on ait ici un effet de rumeur : de la nouvelle annoncée par Grimm, dont on peut penser qu'elle vise à minimiser l'effet de la démarche de Buttafoco auprès de Rousseau et la légitimité politique dont elle le pare, à l'écho qu'on en trouve dans les *Mémoires secrets*, qui mettent en avant le fait qu'il semble bien plus normal de demander ce service à Rousseau qu'à Diderot, l'intention malveillante semble s'être perdue, mais la fausse nouvelle reste.

Arrêtons-nous ici pour tirer les conséquences de l'écho que semble avoir eu la nouvelle, à l'automne 1764, que Jean-Jacques Rousseau avait été choisi par les Corses pour leur servir de législateur. Ce qui peut être frappant pour le lecteur contemporain, c'est le fait que la demande, en tant que telle, n'étonne pas : le fait que les chefs corses, dans la situation incertaine qui est la leur, demandent à un philosophe, ou à des philosophes, d'œuvrer pour donner forme aux institutions corses, semble pour la plupart des lecteurs dans l'ordre des choses. Le personnage public qu'est Rousseau dans cette période, l'attention dont font l'objet les rebondissements de la condamnation de ses ouvrages, tant dans la presse que dans les conversations[330], fait de la nouvelle un événement, mais il nous semble que si la capacité du philosophe à répondre correctement à la demande qui lui a été faite peut paraître sujette à caution, le recours au philosophe comme législateur apparaît comme étant dans l'ordre du possible, et même comme un mouvement avisé. On peut lire ici un élément d'une culture politique imprégnée d'images antiques du sage législateur – dont Lycurgue est l'exemple. Cette culture antique a été du reste ravivée par le *Télémaque* de Fénelon, paru en 1699, qui constitue une référence majeure dans la période qui nous intéresse[331] : la figure de Mentor légiférant pour Salente appartient à un imaginaire politique partagé, et l'idée qu'un philosophe soit appelé à légiférer au titre de sa sagesse peut y être rapportée. Le choix de Grimm non pas d'attaquer Rousseau sur sa capacité à faire œuvre de législateur, mais d'amoindrir la nouvelle en lui ôtant sa position spécifique parmi les philosophes est en lui même un indicateur : l'autorité que peut avoir le philosophe n'est pas en question, mais seulement le fait que Rousseau, parmi tous, ait été choisi.

[329] *Mémoires secrets*, éd. cit., vol. I, p. 402-403.
[330] L'omniprésence des mésaventures de Rousseau dans la presse est en effet frappante, puisque les étapes de sa fuite de Paris après le décret de prise de corps pris contre lui par le Parlement de Paris font l'objet d'un commentaire constant. La *Correspondance complète* de Rousseau fait également état d'échanges entre tiers relatifs aux exils successifs de Rousseau. Sur cette « célébrité des malheurs », voir A. Lilti, *Figures publiques*, *op. cit.*, p. 155.
[331] Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, Paris, Gallimard, 1995.

On voit cependant que, y compris chez ceux qui sont favorables à Rousseau, se pose néanmoins la question de savoir si ce dernier aura la compétence du législateur, c'est-à-dire s'il saura passer des principes à leur application à un cas concret. Là encore on peut se demander ce qui tient à la figure propre de Rousseau, et ce qui tient à la conception plus générale du rôle du philosophe en politique. *Du contrat social* avait été jugé abstrait ; mais il semble que de façon plus large, la question qui se pose soit celle du passage du système idéal au système concret, question dont on a vu qu'elle était au cœur des discussions sur la juste distance que la philosophie doit avoir avec son objet. Les réactions qui mettent en avant la valeur que pourrait avoir le travail de Rousseau non pas tant pour la mise en œuvre des réformes de Corse que pour délivrer un enseignement politique de portée plus générale sont en ce sens des louanges ambiguës : le statut de la réflexion livrée par le philosophe, même quand elle s'attache à un cas singulier de législation, peut-elle dépasser le stade du système d'idées ?

C'est dans cet entre-deux que se déploient tout à la fois la demande et l'horizon d'attente qui entourent le plan d'institutions auquel Rousseau va s'atteler jusqu'à l'été 1765 : entre le législateur réel et le législateur mythique, entre le risque d'abstraction du système et la valeur pratique de la philosophie, l'extension de ses possibles (et ses limites) est sans évidence. Les acteurs, en fonction de la position qui est la leur non seulement par rapport à Rousseau, mais par rapport au monde des philosophes, mobilisent des imaginaires où l'efficacité du discours philosophique est l'objet d'approches assez différentes. Si on retrouve ainsi toujours la question de l'adéquation du discours à son objet, le point de savoir si ce discours peut et doit servir une institution réelle est discuté. L'effet est d'autant plus fort que la Corse elle-même véhicule un imaginaire qui se distingue – nous allons y revenir – par des traits utopiques.

1.1.2. Refonder les institutions polonaises

On dispose pour retracer les conditions d'écriture des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* d'une documentation moins vaste que celle qui entoure le projet corse : en effet, pour des raisons qui semblent notamment tenir à la bien moins grande publicité de l'entreprise, cette dernière ne fait pas l'objet du même type de commentaire de la part de l'entourage de Rousseau, ni du milieu philosophique. La position du philosophe a elle-même changé dans les cinq ans qui séparent la fin du travail sur la Corse – resté inachevé – et la sollicitation de l'émissaire de la confédération de Bar à Paris, le comte Wielhorski. L'affaire de la querelle avec Hume, en 1766, a radicalisé les oppositions à son sujet. À son retour à

Paris en juin 1770, malgré le décret de prise de corps du Parlement de Paris, datant de 1762, qui pèse toujours sur lui, il est l'objet d'une curiosité qui montre que sa célébrité n'a pas décru, au contraire[332] ; mais dans le même temps, il occupe une position plus marginale par rapport au milieu philosophique. Par ailleurs, alors même qu'à la même période ont lieu les premières lectures des *Confessions*, le retour à Paris s'accompagne d'une sorte d'obscurité recherchée, qui devient emblématique : Rousseau vit en copiant de la musique, reçoit les visites avec parcimonie, et dit ne plus vouloir publier – ce qui ne l'empêche pas d'entretenir certaines fréquentations dans le monde, ou encore que les *Confessions* soient un temps, lues dans certains salons[333]. Le travail de Rousseau pour la Pologne avait, du reste, une clause de secret, ce qui peut permettre d'expliquer pourquoi l'écrivain lui-même ne s'en ouvre pas, du moins dans sa correspondance[334], avant 1774, quand il pense que cette clause a été violée par Wielhorski lui-même[335]. Quelles qu'en puissent être les raisons exactes, en tout cas, il semble que la démarche faite par les confédérés Polonais auprès de Rousseau, mais aussi de Mably, afin d'obtenir leur conseil sur le devenir des institutions polonaises, dans la perspective d'une victoire de leur camp, ait moins constitué un objet de discussions et de réactions, que ce soit dans la presse ou dans les correspondances : elle a sans doute été plus discrète – mais le contexte a lui aussi changé. Outre Mably, qui a lu la réponse de Rousseau, comme Rousseau avait lu la sienne juste avant de commencer à travailler son propre ouvrage, le texte de Rousseau a eu plusieurs lecteurs dans les années qui ont suivi sa rédaction. Au-delà de l'entourage direct de Wielhorski à Paris, qui a sans doute connaissance assez rapidement du texte, des copies circulent courant 1772 – et Grimm le commente dans la *Correspondance littéraire* au début de 1773. Cette circulation n'est néanmoins visiblement pas le fait de Rousseau, et reste limitée – contrairement au plan pour la Corse cependant, les *Considérations* feront partie de l'édition générale de 1782.

La demande qui lui est faite de travailler à une réforme des institutions de Pologne intervient, par ailleurs, à un moment dont il est nécessaire de restituer le cadre historique, d'abord pour comprendre les enjeux d'une telle réforme, ensuite pour mieux mettre en

[332] L'anecdote célèbre racontée par Grimm sur le retour de Rousseau à Paris témoigne de la notoriété du personnage, bien au-delà de son lectorat : « Il s'est montré plusieurs fois au café de la Régence, sur la place du Palais-Royal, sa présence y a attiré une foule prodigieuse, et la populace s'est même attroupée sur la place pour le voir passer. On demandait à la moitié de cette populace ce qu'elle faisait là ; elle répondait que c'était "pour voir Jean-Jacques". On lui demandait ce que c'était que Jean-Jacques, elle répondait qu'elle n'en savait rien, mais qu'on allait le voir passer ». *Correspondance littéraire*, juillet 1770, t. IX, p. 229.

[333] Là encore, pour une analyse des formes de la célébrité paradoxale de Rousseau à partir de son retour à Paris, *cf*. A. Lilti, *Figures publiques*, *op. cit.*, p. 157-160.

[334] La seule mention de l'ouvrage qui date de la période de sa composition est la lettre à Wielhorski qui accompagne le manuscrit en juin 1771 ; voir *CC*, XXXVIII, 6867, p. 232-233.

[335] De la même manière, il mentionne l'entreprise, de façon assez allusive, dans le deuxième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, *OC* I, p. 836, qui date également de 1774.

lumière la façon dont écrire pour les conférés de Bar correspond également à un positionnement spécifique au sein des philosophes. La « République de Pologne » est en effet le théâtre d'affrontements internes, déterminés par des perspectives antagonistes sur le devenir des institutions ; ces rivalités sont indissociables du jeu des puissances européennes qui soutiennent l'un ou l'autre de ces partis, selon des fins variables. Les institutions de Pologne, à propos desquelles Rousseau écrit, sont donc au début des années 1770 un enjeu européen, et elles suscitent un débat dense, tant sur le fond que sur la forme des réformes à adopter.

Rousseau est approché à l'automne 1770, par l'émissaire de la Confédération de Bar, Michel Wielhorski, issu de la bonne noblesse lithuanienne. Ce dernier est venu à Paris chercher des soutiens ; par l'intermédiaire de Rulhière, longtemps secrétaire de l'ambassadeur à Saint-Péterbourg, puis chargé par Choiseul en 1768 de recherches sur les « pays du Nord », en qualité d'écrivain politique attaché au ministère des Affaires Etrangères, et auteur d'une *Histoire de l'Anarchie de Pologne*, Wielhorski rencontre, entre autres, Mably, puis Rousseau, qu'il prie de développer des propositions de réformation des institutions polonaises. La Confédération de Bar s'oppose alors violemment à la mise sous tutelle de la Pologne par la Russie de Catherine II et à l' « usurpateur » Stanislas Poniatowski. La situation résulte en réalité d'affrontements complexes. La Pologne est depuis longtemps déjà dans un état d' « anarchie[336] ». Ses institutions reposent sur des diètes qui ont lieu tous les deux ans ; elles rassemblent les envoyés des diétines locales, les nonces, et le Sénat, détiennent le pouvoir législatif et élisent le roi et en contrôlent l'action ; elles approuvent également les traités entre nations. Ces diètes sont en réalité en grande partie paralysées depuis le début du XVIII^e^ siècle. En effet, la règle d'unanimité y règne : le *liberum veto*, qui permet théoriquement à un seul membre de s'opposer à une décision de l'assemblée et d'invalider toutes les décisions prises par la diète antérieurement, est fréquemment utilisé, et empêche toute possibilité de vie législative. Les tensions au sein de la noblesse entre catholiques et dissidents (la noblesse non catholique) d'une part, et entre les quelques très riches familles et la petite noblesse de l'autre, au sein de la démocratie nobiliaire que constitue la Pologne, sont un autre élément de troubles. Du point de vue des relations extérieures, la République est prise entre la Russie, la

[336] Nous nous appuyons ici, et pour le résumé historique qui suit, sur l'introduction de Marc Belissa à son édition des œuvres de Mably sur la Pologne, qui donne une vue d'ensemble de la situation intérieure et des relations extérieures de la Pologne au XVIII^e^ siècle ; on peut s'y référer pour plus de détails sur les institutions polonaises. Nous aurons à revenir à ce travail quand nous évoquerons la place de la Pologne dans le débat public européen. *Cf.* Mably, *Du gouvernement et des lois de Pologne*, Paris, Kimé, 2008, Introduction : « La république polonaise dans le débat des Lumières », p. 8-129, et pour la partie historique, p. 9-31. L'anarchie désigne ici le fait que plus aucune instance ne détient le pouvoir : ni la Diète, dont le fonctionnement est paralysé, ni le roi, qui dépend de la Diète, ainsi que des puissances extérieures, et en particulier de la Russie.

Prusse et la Turquie, qui constitue un allié. Mise de fait sous tutelle par la Russie en 1717 après le traité de Varsovie, elle a été ravagée par les armées russes et prussiennes pendant la guerre de Sept Ans. L'anarchie a aussi suscité des tentatives de réformes. En particulier, la famille Czartoryski propose dès 1762 un assouplissement du système des diètes, et la création d'une véritable administration émanant de ces diètes. Stanislas-Auguste Poniatowski, élu roi en 1763, s'est prononcé pour une monarchie institutionnelle. Ces différents réformateurs s'opposent au « sarmatisme », c'est-à-dire au conservatisme traditionnel, qui met en avant la grandeur de la tradition nobiliaire polonaise, et regroupe la plus grande partie de la noblesse. Mais la Prusse et la Russie sont plutôt favorables au maintien de l'anarchie, qui, dans le cadre du jeu des alliances – alliance du Nord, celle de la Prusse et de la Russie contre alliance du Sud, celle de la France, de l'Espagne et de l'Autriche–, permet de maintenir la Pologne, État charnière, dans un état de faiblesse qui la rend peu dangereuse.

Quand Stanislas-Auguste Poniatowski est élu, il est à la fois l'homme des réformateurs et celui de la Russie. Lié aux Lumières françaises et anglaises, et à la famille Czartoryski, il est également l'ancien amant et écuyer de Catherine II. En raison de cette position ambivalente et de l'influence de l'alliance de la Russie et de la Prusse, les réformes du *liberum veto* et du fonctionnement de la diète qu'il tente de mettre en œuvre n'avancent que très lentement. La Russie intervient pour entraver les réformes. Le traité de Varsovie de 1768 assoit la domination de la Russie sur la Pologne, et met en place quelques réformes modérées du *liberum veto*, tout en annulant les tentatives de réformes administratives des années précédentes. C'est en réponse à ce traité que se constitue la Confédération de Bar, le 29 février 1768, dont Michel Wielhorski est le délégué à Paris. Une confédération est une forme d'association prévue par les institutions polonaises, qui permet à un groupe de nobles de s'opposer légitimement dans le cas où le roi, ou une puissance étrangère, outrepasserait ses droits et mettrait en péril la république polonaise. Cette Confédération entame une guerre contre les Russes. Elle est soutenue par la France, par la Turquie, et de façon passive par l'Autriche. Elle remporte une série de victoires autour de 1770, puis décline, jusqu'au partage de la Pologne en 1772. Mais même au sein de cette Confédération, des dissensions existent par exemple sur la conduite à tenir face au roi.

Il était nécessaire de passer par ce détour historique pour comprendre dans quel type de travail Rousseau s'engage à l'automne 1770, quand il accepte la tâche que lui demandent les confédérés. Ces derniers sont en effet vus, et à juste titre, comme des conservateurs, au sentiment national exacerbé. Il n'est pas sûr que Rousseau ait été au courant de l'ensemble des positions et des vues politiques de ses interlocuteurs polonais ; il est certain, en tout cas,

qu'il n'en tient pas complètement compte dans le corps du texte qu'il leur livre au printemps 1771[337].

Pendant les six mois de travail qu'il passe sur le cas de la Pologne, Rousseau s'appuie sur une documentation abondante. Il dispose du *Tableau du gouvernement de Pologne* que Wielhorski a rédigé, s'inspirant probablement d'un ouvrage de droit public beaucoup plus détaillé, et de traités contemporains abrégés, pour en tirer un mémoire[338]. Il est probable qu'il a également eu sous les yeux d'autres résumés des institutions polonaises, qui circulaient alors sous la forme de manuels. Le *Tableau* que Rousseau a utilisé devait comporter une introduction géographique, et de chapitres sur les différentes institutions majeures et l'économie de Pologne. Wielhorski lui avait également très probablement fait parvenir, comme à Mably, le *Manifeste de la République confédérée de Pologne*, daté du 15 novembre 1769, dans une version traduite et très probablement moins violente que l'original polonais. Enfin Wielhorski a fait lire à Rousseau les travaux que Mably avait achevés avant lui – comme il devait faire lire à Mably les *Considérations* par la suite –, ainsi que les différents travaux produits sur la question entre autres par certains physiocrates[339]. Jean Fabre note que la connaissance personnelle antérieure que Rousseau pouvait avoir de la Pologne, malgré la présence de la question dans le débat politique au cours des années 1760, devait être fort limitée[340].

Comme pour la Corse, on peut se demander ce qui a pu pousser Rousseau à composer les *Considérations*, et à travailler à la demande des confédérés de Bar. On a cette fois affaire à une vieille nation, dont les institutions ont visiblement perdu leur vigueur, et qui est menacée par les puissances qui l'entourent. On est loin de la description des qualités nécessaires à une bonne institution telles qu'elles sont décrites dans le *Contrat social*, ni même des possibilités d'autonomie que paraissait garantir la nature insulaire de la Corse. Or ce qui, au dire des premières pages des *Considérations*, a attiré l'attention de Rousseau, c'est la résistance de la

[337] Les dates exactes de la rédaction ont fait l'objet d'un débat ; on a longtemps situé la fin de la rédaction en avril 1772, c'est-à-dire au moment où des copies commencent à circuler. Jean Fabre, dans la notice détaillée qu'il donne de l'œuvre dans l'édition de la Pléiade, montre que le printemps 1771 est beaucoup plus probable ; il s'appuie pour ce faire sur des éléments internes à l'œuvre, en particulier sur le sujet des atteintes à la personne du roi, et sur des éléments externes, en particulier la correspondance de Rousseau et de Wielhorski en 1771 puis 1774. *OC* III, p. CCXXIX et p. CCXXXVIII.

[338] L'ouvrage de Wielhorski semble avoir disparu. Jean Fabre, que nous reprenons ici, s'appuie pour en faire la description sur les manuels dont il était très probablement inspiré en grande partie.

[339] Parmi les écrivains politiques approchés par la confédération de Bar à Paris et intéressés par la réforme de la Pologne, on trouve en effet un certain nombre de physiocrates, et notamment ceux qui, après un passage par la Russie de Catherine II, ont conçu à l'égard de sa politique une certaine méfiance comme l'abbé Baudeau, ou encore Lemercier de la Rivière, qui compose, toujours vers 1771-1772, *L'intérêt commun des polonais*. *Cf.* M. Blaszke, « Projets de réformes pour la Pologne par deux adversaires : Mably et Le Mercier de la Rivière », in *Colloque Mably : la politique comme science morale*, t. 1, Bari, Palomar, 1995, p. 131-146.

[340] Voir *OC* III, p. 953 n.1 (p. 1735-1741).

nation polonaise à une dissolution qui aurait dû suivre la dénaturation des institutions[341]. C'est sans doute là que se trouve, malgré des différences de vues générales flagrantes – en particulier sur l'extension de la démocratie et la hiérarchie de la noblesse –, le point commun entre Rousseau et les confédérés. Rousseau semble, en tout cas, avoir pris un grand intérêt au combat des confédérés pour la liberté polonaise. On ne sait pas dans quelle mesure il n'est pas passé outre le caractère profondément conservateur et rétrograde de ses interlocuteurs, que Voltaire comme Grimm opposent au despotisme éclairé de Catherine II, pour ne privilégier que cet élément de lutte pour la nation. Il a pu l'investir de son propre rêve institutionnel, qui repose, le *Contrat social* le répète à de nombreuses reprises, sur le caractère national marqué des peuples. Deux logiques se rencontrent ici : Rulhière, chargé par Choiseul d'escorter Wielhorski lors de son arrivée à Paris, le présente à ceux des juristes, philosophes et économistes, qui ne sont pas acquis à Frédéric II et Catherine II. La position que Rousseau occupe parmi les philosophes, et les positions politiques qu'il défend concourent à la sensibilité qu'il montre, pour sa part, à la demande polonaise.

Comment caractériser, donc, la demande qui est à l'origine de l'ouvrage ? Contrairement à celle qui présidait au projet pour la Corse, il ne s'agit pas, même en apparence, d'une demande de législation, et encore moins d'assumer le rôle du législateur. Par ailleurs, Rousseau n'est pas le seul sollicité : il n'ignore pas, selon J. Fabre, qu'il travaille sur un « thème de concours »[342], et qu'il s'agit là davantage d'apporter une caution à la cause des confédérés que de faire œuvre, en première personne, de réformateur. Mais dans le même temps, le public restreint du texte et la manière dont la demande s'articule à l'actualité politique empêche de le lire uniquement comme un exercice de style, qui se saisirait du cas de la Pologne pour en faire le simple prétexte d'une réflexion philosophique. On peut donc avancer le fait qu'il faut tenir compte, avant toute autre interprétation, du fait que Rousseau conçoit avec les *Considérations* une œuvre destiné sinon à un usage direct, du moins à un public précis. Il ne peut donc être considéré comme ayant vu dans la Pologne un simple exercice de législation à la limite de l'utopie, ni même pour avoir visé à travers cet écrit sur la Pologne un public plus large et à même de recevoir ses enseignements politiques généraux de façon abstraite. Rousseau, contrairement à ce qui se passait dans le cas de la commande de

[341] « Monarchies, Républiques, toutes ces nations si magnifiquement instituées, tous ces beaux gouvernements si sagement pondérés, tombés en décrépitude, menacent d'une mort prochaine ; et la Pologne, cette région dépeuplée, dévastée, opprimée, ouverte à ses agresseurs, au fort de ses malheurs et de son anarchie, montre encore tout le feu de la jeunesse ». Et plus loin, après avoir exalté le patriotisme polonais : « la vertu de ses Citoyens, leur zèle patriotique, la forme particulière que des institutions nationales peuvent donner à leurs âmes, voilà le seul rempart toujours prêt à la défendre (la Pologne), et qu'aucune armée ne saurait forcer ». *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 954 et 960.
[342] *OC* III, p. CCXXXIX.

Buttafoco, n'a pas eu en vue, même un moment, la rédaction d'un code de lois. Ses *Considérations* sont des orientations pour une réforme – Rousseau sait du reste qu'elles figurent parmi les différents textes obtenus par la consultation des auteurs que Wielhorski a rencontrés à Paris –, et non pas la description des institutions dans leur totalité dans la perspective d'une application directe. Si Rousseau est donc plus libre sans doute dans son ton que s'il était dans une position de législateur, ce qui permet de rendre compte d'une rhétorique plus riche qu'elle ne l'est dans le texte pour la Corse, cette liberté de ton et de procédés d'écriture, que nous devrons analyser en regard de la destination de cette ouvrage, ne doit pas faire oublier que nous avons ici affaire à un travail que Rousseau mène en vue de fins déterminées. Il semble que Rousseau ait eu en vue de contribuer à l'œuvre de réforme des confédérés, si ceux-ci arrivaient au pouvoir, en s'adressant à eux et à eux seuls.

1.1.3. Despotisme éclairé et conseil

Les textes russes de Diderot obéissent à une logique encore bien différente. En effet, tandis que Rousseau était sollicité pour la Corse puis pour la Pologne pour un travail ponctuel, et par des acteurs qui cherchaient à établir ou à asseoir leur position politique à la fois par la réforme des institutions et par la caution apportée par des auteurs reconnus, les textes que Diderot compose à l'intention de Catherine de Russie répondent à un autre type de demande. Le conseil apporté par le philosophe diffère en deux points qui nous paraissent majeurs : d'une part il s'inscrit dans des rapports avec l'impératrice qui excèdent largement dans le temps le séjour de Diderot à Saint-Pétersbourg et ses suites immédiates ; d'autre part, la position de Catherine II n'est en rien similaire à celle des chefs corses, ni à celle des confédérés polonais : son pouvoir n'est pas sérieusement contesté, et si la question de la réforme de la Russie est centrale, elle n'obéit pas aux mêmes nécessités temporelles que celle de nations prises dans des situations de conflit armé – reconquête de l'île et hostilité vis-à-vis des Génois dans le cas Corse, guerre civile et contestation du trône dans le cas de la confédération de Bar.

Les *Mélanges philosophiques, historiques, etc. pour Catherine II*, le *Plan d'une université* et les *Observations sur le Nakaz*, rédigés entre la fin 1773 et 1774 relèvent bien, chacune à leur manière, du conseil, et en un sens de façon plus traditionnelle : il ne s'agit pas pour le philosophe de se faire législateur, mais de constituer un interlocuteur pour le Prince, de lui apporter ses lumières – de philosophe – sur les différentes matières qui lui paraissent

pertinentes. C'est bien de l'utilité, pour le souverain, du conseiller philosophe, qu'il doit ici être question.

Les relations entre Diderot et Catherine II ne commencent pas avec le voyage de Pétersbourg, mais peu de temps après l'accession au trône de cette dernière, en août 1762 : alors que l'*Encyclopédie* a fait l'objet d'une interdiction à la fin de 1758, et finit de s'imprimer sans privilège, la tsarine, arrivée sur le trône en juillet après avoir fait assassiner son mari, le tsar Pierre III, fait parvenir à Diderot, par Voltaire, la proposition de venir achever l'*Encyclopédie* en Russie. C'est en « protectrice zélée des sciences et des arts » qu'elle agit, soucieuse de permettre le développement des connaissances. De fait, l'évolution du contexte français, et notamment l'expulsion des Jésuites, permettent à l'*Encyclopédie* de s'achever en France. Pour Catherine II, l'établissement de relations avec le milieu encyclopédiste obéit à une recherche de légitimité : il s'agit de produire l'image d'une souveraine éclairée, amie des progrès de l'esprit, réformatrice. Produire une image, mais sans doute pas seulement : il serait faux de penser qu'il ne s'agit là que d'apparences. Catherine II, comme Frédéric II en Prusse, sont sensibles aux idées des Lumières, sensibles à la nécessité de réformes rationnelles de l'administration de leurs États. Il y a donc un véritable intérêt pour les idées nouvelles – qui n'empêche en aucune manière que la compagnie des philosophes ne soit, dans le même temps, une manière d'acquérir une réputation de souverain éclairé et de s'affirmer comme la digne héritière de Pierre le Grand. Dans le cas de Catherine II, les conditions douteuses de son accession au pouvoir redoublent la nécessité d'en légitimer l'assise. Après Diderot, c'est vers d'Alembert qu'elle se tourne, lui proposant de devenir le précepteur du grand-duc de Russie, offre que d'Alembert décline. Mais en 1765, Catherine II fait à Diderot une proposition que ce dernier ne refuse pas : elle lui achète sa bibliothèque tout en lui en laissant l'usage pour une durée indéterminée – en réalité jusqu'à sa mort. Elle l'en appointe également bibliothécaire, et lui verse, par anticipation, les revenus qui lui sont dus pour les cinquante années suivantes, soit 50 000 livres. Diderot, dans les années suivantes, agit comme un intermédiaire actif entre le milieu littéraire et artistique parisien et l'impératrice : il lui envoie notamment en 1765 le sculpteur Falconet pour travailler à un monument à Pierre le Grand ; en 1767, c'est Lemercier de la Rivière, dont Diderot a lu avec admiration *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, paru la même année, qu'il lui recommande pour la conseiller, avec peu de succès puisque le physiocrate sera assez rapidement renvoyé de la cour de Pétersbourg. Diderot achète également pour le compte de sa bienfaitrice des œuvres d'art, et s'assure de leur acheminement en Russie.

La question de savoir jusqu'où Diderot a cru dans le caractère éclairé de l'impératrice de Russie a fait débat : ce dernier a souvent été représenté comme un naïf berné par les largesses de Catherine II et nourrissant l'illusion qu'il pourrait influencer de manière décisive une souveraine prête à l'écouter[343]. Les travaux des dernières années, et tout particulièrement ceux de Georges Dulac et de Gianluigi Goggi ont permis de rectifier cette image erronée. Dès avant son voyage en Russie, Diderot émet des doutes sur la méthode de la « politique de civilisation » telle qu'elle est envisagée par sa protectrice, comme en témoignent certains textes publiés en 1772 dans la *Correspondance littéraire*[344], et repris par la suite dans des contributions à l'*Histoire des deux Indes*. Mais par ailleurs, le train des réformes engagées par Catherine II n'invalide pas totalement, au début des années 1770, la possibilité qu'elle mène une politique de modernisation tant des institutions politiques que des institutions favorisant l'émergence d'une classe éclairée : comme le rappelle G. Dulac, la publication de l'*Instruction aux députés pour la confection des lois*, en 1765, la tenue de la Commission législative en 1767, la création de nouveaux établissements d'éducation, la mise au concours de questions sur la propriété paysanne sont dans la seconde moitié des années 1760 des signes encourageant pour la réforme en Russie[345].

Le voyage à Pétersbourg répond à une demande insistante de la part de Catherine II – Diderot l'effectue finalement durant l'hiver 1773-1774, en compagnie de Grimm. Pendant les cinq mois que dure son séjour dans la capitale russe, Diderot s'entretient avec la souveraine régulièrement, plusieurs heures, sur une grande diversité de matières, et en particulier, semble-t-il, sur les institutions des pays d'Europe occidentale, et de la France au premier chef. Les « feuillets » qui constituent les *Mélanges pour Catherine II* forment une trace de ces entretiens : trace qui n'est pas un compte-rendu factuel de ce qui s'est dit entre le philosophe et la tsarine – le travail de composition dont les *Mélanges* font l'objet est peu compatible avec l'idée d'une simple retranscription –, mais qui est destiné à fournir un support permettant de rappeler leur teneur, une fois le philosophe reparti en France.

---

[343] Pour un panorama de la réception, depuis les contemporains de Diderot jusqu'au XX^e^ siècle, voir deux articles majeurs de G. Dulac, « Diderot et le "mirage russe" : quelques préliminaires à son travail politique de Pétersbourg », *in* S. Karp et L. Wolff (dir.), *Le Mirage russe au XVIII^e^ siècle*, Ferney-Voltaire, Centre international d'études du XVIII^e^ siècle, 2001, p. 149-192, et « Le discours de Pétersbourg », in F. Salaün (dir.), *Le Langage politique de Diderot*, Paris, Hermann, 2014, p. 125-143 (ce dernier texte correspond à la reprise légèrement augmentée de l'article du même nom paru dans *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n°1, 1986, p. 32-58).

[344] Il s'agit des fragments VI et XVI des *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, édités récemment par G. Goggi (Paris, Hermann, 2011), respectivement consacrés à la critique du despotisme et à la discussion de l'ordre du processus de civilisation en Russie.

[345] G. Dulac, « Le discours de Pétersbourg », art. cit., p. 131.

Les *Mélanges* ne sont pas une œuvre de commande dans le sens où le sont le *Projet de constitution pour la Corse* et les *Considérations pour le gouvernement de Pologne*[346] : ce qui répond à la demande de Catherine II, c'est la venue de Diderot à Pétersbourg, et sa présence à la cour. C'est encore l'édition qui lui est confiée, à son retour, de la traduction des *Plans et statuts des établissements de Catherine II*, rédigés par le général Betskoï et traduits par le docteur Clerc, édition qui le retient à La Haye plusieurs mois, et à laquelle il met en réalité la main par des additions[347]. Le *Plan d'une université*, envoyé en mai 1775 à Catherine II, peut lui aussi entrer dans le cadre d'une demande ; Diderot est consulté, en même temps que d'autres hommes de lettres pour proposer une réforme de l'instruction publique. Les *Mélanges* sont la forme écrite que Diderot invente pour servir de relais aux séances de travail avec l'impératrice. Les *Observations sur le Nakaz*, rédigées pendant le séjour à La Haye, sont encore moins l'objet d'une demande : le texte, critique à bien des égards de l'*Instruction* de 1765 n'est pas une commande de la part de Catherine II – au contraire, elle aurait demandé à l'hôte de Diderot à La Haye, Golitsyn, d'en dérober le manuscrit de peur qu'il ne circule.

Le contexte dans lequel les textes russes de Diderot sont composés est donc bien différent du cadre dans lequel travaille Rousseau. En un sens, le type de rapport que le philosophe entretient avec l'impératrice est plus habituel : c'est un rapport réciproque de protection et de conseil. En échange des bienfaits de la seconde, le premier l'assiste dans les domaines qui sont les siens, celui des lettres et des arts tout d'abord, puisque c'est le premier rôle que Diderot joue, depuis Paris, auprès de la souveraine, celui de la connaissance des institutions et de l'histoire françaises ensuite. Il éclaire de son savoir politique – de sa connaissance des principes du droit, mais aussi de sa capacité à comparer les cas et à convoquer l'histoire – les réformes envisagées ou mises en œuvre par Catherine II. Dans ce contexte, c'est bien davantage la manière dont les entretiens de Pétersbourg se passent, et surtout la forme que Diderot donne aux textes qui leur font suite, qui détonne. Les entretiens eux-mêmes tout d'abord, ont, pris, par leur fréquence et la liberté de leur ton, une tournure qui a étonné : G. Dulac rappelle ainsi que ces entrevues régulières, « qu'on savait consacrées à des questions politiques » ont été perçues comme « un événement tout à fait extraordinaire : on en a beaucoup parlé dans toute l'Europe et jusque dans les correspondances diplomatiques[348] ».

[346] Si pour G. Dulac, « les "papiers" écrits pour Catherine II sont dans une assez large mesure une œuvre de commande » (« Le discours de Pétersbourg », art.cit., p. 137), c'est que la liste des matières qu'ils examinent recoupe celle qui fait l'objet de d'autres travaux de la part de d'autres conseillers, comme ceux Dr Ribeiro Sanches dans la seconde moitié des années 1760. Le choix des objets n'est pas de Diderot. L'élaboration de cette forme écrite pour faire pendant aux entretiens est en revanche du choix de l'auteur.

[347] Sur ce que l'ouvrage doit à Diderot, *cf*. G. Dulac, « Diderot éditeur des plans et des statuts des établissements de Catherine II », *Dix-huitième siècle*, vol. 16, 1984, p. 323-344.

[348] G. Dulac, « Le discours de Pétersbourg », art. cit., p.125.

Ces réactions semblent porter sur la fonction exacte que Diderot assure auprès de la souveraine, et sur le fait de savoir s'il n'y joue qu'un rôle de courtisan, conduit à la complaisance envers sa protectrice, soumis à une nécessaire prudence pour ne pas lui déplaire ; mais aussi sur la valeur que l'impératrice accorde à ces entretiens : n'est-ce pour elle qu'une manière d'acquérir une légitimité supérieure ? Elles touchent aussi le contenu même de ces entrevues : le type de discussion qu'elle a avec le philosophe avait-t-elle un réel intérêt politique ? On voit que dans cet entre-deux se joue une certaine définition du statut politique de la philosophie sur deux plans différents : peut-elle être autre chose qu'un bavardage sans efficacité ? Peut-elle, d'un autre côté, se mettre au service du Prince sans se corrompre ? À la question de la bonne distance par rapport à l'objet traité s'ajoute la bonne distance par rapport à l'autorité politique, et des conditions de possibilité[349].

Concluons provisoirement sur ces quelques éléments de contexte. Ils attirent notre attention sur le fait qu'au début des années 1770, la manière dont le philosophe peut devenir conseiller du Prince, et conseiller politique, ne va pas de soi. Si en effet, la fonction appartient à un répertoire connu, plusieurs causes contribuent, nous semble-t-il, à la rendre problématique. D'une part en effet, et alors même que les philosophes restent bien souvent pris, on l'a vu, dans des rapports de dépendance matérielle vis-à-vis de ceux qui les protègent, les années qui précèdent ont vu l'essor d'une représentation du philosophe comme voix autonome. Si le modèle est davantage celui de l'honnête homme que du lettré érudit, et si la sociabilité constitue un élément important de sa représentation, l'indépendance d'esprit et de parole en demeure un motif essentiel. Si le philosophe est homme du jugement et de la vérité, toute dépendance qui aurait pour conséquence un infléchissement de la parole « pour plaire », devient problématique. La voix de la vérité va difficilement de pair avec la complaisance à l'égard du souverain, et les moqueries qui peuvent s'attacher au rôle qu'endosse Diderot se comprennent aussi au regard de la position qui est la sienne au sein du monde des philosophes : que l'éditeur de l'*Encyclopédie* aille conseiller Catherine II, alors que cette dernière a marqué, par exemple en renvoyant Lemercier de la Rivière pour l'avoir jugé trop péremptoire, les limites de son écoute, et qu'elle exerce un pouvoir dont les principes sont contraire à ceux qui sont défendus par le philosophe, peut faire craindre pour l'intégrité de sa parole. Mais d'un autre côté, ce qui change est aussi la prétention du souverain à non seulement être conseillé, mais à être lui même un souverain éclairé, un souverain philosophe. L'*Instruction* produite par Catherine II pour la commission nationale de 1767 témoigne de sa

[349] Ces questions seront reprises par Diderot, dans les dernières années de sa vie, à travers la méditation sur la figure de Sénèque menée dans l'*Essai sur les règnes de Claude et Néron* – on peut y entendre un écho de l'expérience russe.

lecture de Montesquieu, qu'elle cite et avec laquelle elle dialogue sans cesse. Les rapports entre le Prince et son conseiller en sont nécessairement affectés, dans la mesure où leurs positions sont moins nettement distinctes : dès lors que le premier s'arroge les prérogatives du second et prétend à une politique qui soit elle-même une politique des Lumières, une politique philosophique, quelle est la marge d'action du philosophe ?

Dans une certaine mesure, c'est à cette situation de conseil d'un nouveau genre que les *Mélanges* répondent, et ce sont ses termes que les *Observations sur le Nakaz* reprendront, au retour du voyage, pour les déplacer.

1.2. L'Europe en ses confins : un intérêt philosophique

Pour la Corse, la Pologne et la Russie, Rousseau et Diderot acceptent de jouer le rôle de conseiller, avec, on le constate, des commandes d'ordres assez différents. On a essayé de montrer dans la section qui précède le fait que les modalités même de ces commandes pointent vers des manières de concevoir l'utilité du philosophe en politique, ou plus exactement : de convoquer certaines figures – le législateur, l'historien, le conseiller – pour caractériser leur activité. Or, et c'est précisément ce qui nous paraît ici intéressant, ces figures sont remodelées par l'horizon général dans lequel elles prennent place, et discutées dans ce cadre. Il nous semble ainsi que la manière dont les sollicitations faites aux deux philosophes sont formulées, d'une part, et commentées, de l'autre, met en lumière l'importance qu'on peut accorder à « l'expertise » philosophique, à la fois comme source de bon gouvernement et comme source de légitimation, et dans le même temps souligne les doutes qu'on peut concevoir quant à la portée et à la fécondité de ce conseil. Ces doutes portent sur la manière dont une pensée caractérisée par la généralité et le système peut s'attacher à la réforme concrète d'institutions situées ; mais ils portent aussi, de façon plus diffuse, sur la manière dont, en s'attachant au service d'un acteur politique déterminé, le discours philosophique risque de se dénaturer. En cela, les jugements portés sur ces travaux ne sont pas sans rapport avec les modifications de la place et des usages de la philosophie politique tels qu'on a essayé de les circonscrire dans un précédent chapitre : la question semble bien de savoir à quel ordre, ou à quels ordres, ce savoir appartient, dans quelle mesure il a vocation à alimenter seulement indirectement l'action politique, ou si au contraire il peut être d'une utilité directe pour l'action politique. Les demandes de conseil qui sont formulées auprès des auteurs, comme les limites qui apparaissent d'emblée à l'utilisation directe de ce conseil, posent, une fois de plus, la question de l'utilité de la philosophie en politique, c'est-à-dire d'une part de ce qu'elle

permet de penser et de l'autre de ses usages dans le cadre d'un progrès plus général des savoirs et des mœurs, et des canaux par lesquels ce progrès peut se déployer.

Il nous paraissait donc nécessaire de repartir des termes mêmes des demandes pour déterminer ce qui, aux yeux des acteurs politiques, peut faire la valeur du conseil philosophique. Pour comprendre les déterminations des textes auxquels nous nous intéressons, il nous faut néanmoins faire un second détour, du côté cette fois de la place qu'occupent les trois nations qui font l'objet de cette activité de conseil dans le débat philosophique et politique du temps. La Corse, la Pologne et la Russie constituent des objets de réflexion qui n'émergent pas avec Diderot et Rousseau ; non seulement, comme on l'a mentionné, dans deux cas, la prise de conseil ne se limite pas à un seul auteur, mais les trois nations forment par ailleurs, en dehors même des perspectives de réforme qui peuvent être formulées à la demande de législateurs ou d'aspirants législateurs, des lieux d'intérêt pour leurs contemporains. Il existe ainsi une littérature, composite, formée tout à la fois de récits de voyage et de travaux historiques, qui s'intéresse à ces territoires. Ils apparaissent aussi, à titre d'exemple, dans des ouvrages de politique. Les travaux de Rousseau et de Diderot pour leurs commanditaires ne s'inscrivent donc pas seulement dans une reprise et un déplacement d'une tradition de conseil ; ils prennent également place au sein d'un ensemble plus vaste de travaux qui s'intéressent à ces confins de l'Europe que constituent, chacun à leur manière, ces trois cas. Les thèmes traités, et la manière même d'approcher leurs objets, sont tributaires de ces débats plus larges dont il convient de restituer les grands traits. L'enjeu est double : il s'agit d'une part de montrer les interrogations par rapport auxquelles nos auteurs prennent position, mais aussi, d'autre part, de mettre en évidence l'intérêt philosophique que revêtent ces trois cas d'étude, indépendamment de la perspective de l'aide à une réforme concrète. En se penchant sur ces cas particuliers, c'est aussi la possibilité d'une autre institution politique qui est questionnée, et la façon dont elle peut se faire.

La Corse possède un statut particulier dans l'imaginaire politique des Lumières. Son insularité la met à part du reste de l'Europe ; et bien qu'elle ait été, durant toute son histoire, soumise aux puissances voisines, bien que ses ports constituent une étape sur les routes maritimes, elle conserve l'image d'un lieu à part de l'Europe, tant par sa géographie que par ses mœurs. L'article « Corse » de l'*Encyclopédie* retient en effet ce dernier point :

> CORSE, *(Géog. mod.)* île très considérable d'Italie, dans la mer Méditerranée, appartenant à la République de Gênes. Les Corses sont remuants, vindicatifs, et belliqueux[350].

[350] *Encyclopédie*, t. IV, 1754, p. 279.

La définition fait droit à une tradition, héritée de la *Géographie* de Strabon, qui voit dans la Corse un pays inhospitalier, dont les habitants farouches n'ont jamais été civilisés. Comme l'écrit Antoine Hatzenberger,

> les récits de voyage en Corse ressemblent sur bien des points aux récits ramenés des Amériques, et la représentation de l'Île de Corse peut être mise en relation avec celle qu'on pouvait se faire de Tahiti et de la Terre australe. Mœurs, organisation sociale : les ressemblances entre les Corses et les Sauvages frappaient l'imagination des voyageurs. […] Utopie géographique, la Corse offrait l'image d'une altérité absolue[351].

Les Corses apparaissent dans un état proche de la nature – dans leur barbarie même. On se souvient que dans le passage du *Contrat social* qui avait servi d'appui à la demande de Buttafoco, Rousseau voyait dans la Corse l'exemple même d'un peuple alliant « la simplicité de la nature jointe aux besoins de la société[352] ». Comme on aura l'occasion de l'étudier plus en détail quand on s'intéressera plus spécifiquement à la prise en compte de l'histoire dans ce texte, Rousseau retourne dans le *Projet* corse le *topos* de la sauvagerie supposée des habitants de l'île, pour en faire l'illustration de la confusion entre le caractère naturel d'un peuple et la défiguration liée à la « tyrannie » génoise ; le travail de Rousseau met à profit tant l'insularité corse que la marginalité supposée de ses habitants par rapports aux sociétés européennes policées, et en fait les conditions mêmes de la bonne institution.

En marge, donc, de la civilisation, la Corse fait figure d'exception dans l'Europe ; isolée du continent, elle n'a pas été soumise à la même évolution historique que les autres sociétés européennes. Mais dans le même temps, elle constitue aussi, à partir du milieu des années 1750, le lieu d'une expérience républicaine qui intéresse les philosophes. L'île fait l'objet d'un intérêt marqué de la part des Lumières, en particulier depuis le retour d'exil de Paoli en 1755 – les nouvelles venant de Corse avaient pour leur part commencé à retenir l'attention dès après la rébellion de 1729. La personnalité du général, ses compétences en particulier en économie, et l'attention qu'il porte à l'établissement d'une constitution stable pour sa nation focalisent les regards. Thadd E. Hall, dans un article qui porte sur la manière dont l'intérêt philosophique pour les questions corses s'est développé entre 1755 et l'acquisition de la Corse par la France en 1768[353], montre qu'on peut repérer une différence nette entre la période précédant 1755, où l'image qui prédomine est celle d'une île sauvage, et celle qui suit, où la Corse devient progressivement l'exemple du pays qui pourrait bénéficier d'institutions idéales, et où les jugements négatifs sur le caractère arriéré des habitants, leur

[351] A. Hatzenberger, *Rousseau et l'utopie. De l'État insulaire aux cosmotopies*, Paris, Honoré Champion, 2012, p. 358.
[352] *Contrat social*, *op. cit.*, p. 91
[353] T. E. Hall, « The development of Enlightenment in Eighteenth Century Corsica », SVEC 64, 1968, p. 165-185.

goût du meurtre et l'absence de développement des techniques se font plus rares. Les projets de modernisation institutionnelle sur la base démocratique de l'ancien Statut de Corse, mais aussi ceux de développement des arts, qui sont ceux de Paoli rencontrent les intérêts des philosophes, et ils semblent ouvrir pour ces derniers des possibilités de réalisation concrète des idées modernes en matière économique, politique et sociale. La thèse de Hall est que l'intérêt pour la Corse s'est développé à mesure que les moyens potentiels de réformes sont apparus plus certains ; ainsi, dit-il, « même Rousseau », pourtant peu porté au pragmatisme, s'inscrit selon Hall pour la Corse dans une perspective d'action politique directe[354].

Quels types d'écrits sont alors produits ? On a, d'une part, affaire à des récits de voyages, comme celui de Boswell, qui part en Corse à l'automne 1765 pour cinq semaines, et publie en avril 1768 *An Account of Corsica*. Sa description de l'île, des mœurs des Corses et son évocation de Paoli est extrêmement favorable, et rencontre un large écho ; la rapidité des traductions en français, allemand – un projet de traduction en russe est même entrepris – montre qu'il arrive dans un contexte d'attention extrême aux affaires de Corse, et à son devenir de nation éclairée sous la gouverne de Paoli. La Corse fait également l'objet de considérations à l'intérieur de certains ouvrages dont le propos est plus général. Montesquieu la mentionne en effet sans la nommer dans l'*Esprit des lois*[355] ; la manière dont Gênes tient l'île sous sa dépendance fournit un contre-exemple de la manière dont une république doit se comporter avec un « peuple sous sa dépendance », puisqu'au lieu de lui donner « un bon droit politique » et « de bonnes lois civiles », elle lui accorde comme un privilège, sous la forme d'un acte d'amnistie, « le droit de toutes les nations » – en l'occurrence le fait de ne pouvoir être condamné à des peines afflictives sur la seule « conscience informée du gouverneur ». Le *Précis du siècle de Louis XV* de Voltaire, dans un chapitre ajouté en 1769, retrace l'histoire des occupations de la Corse, en partant d'un constat : « Il faut bien que le terrain n'en soit pas si ingrat, ni la possession aussi inutile qu'on le disait, puisque tous ses voisins en ont toujours recherché la domination[356] ». Tout en décrivant les Corses comme un peuple soumis au double défaut d'une humeur vindicative et d'une religiosité excessive, difficile à gouverner en raisons de ses rivalités internes, Voltaire fait l'éloge de Pasquale Paoli et des grandes qualités politiques dont il a fait preuve à partir de son arrivée au pouvoir :

> Établir un gouvernement régulier chez un peuple qui n'en voulait point, réunir sous les mêmes lois des hommes divisés et indisciplinés, former à la fois des troupes réglées, et instituer une espèce d'université qui pouvait adoucir les mœurs, établir des tribunaux de justice, mettre un frein à la fureur des assassinats et des meurtres, policer la barbarie, se faire aimer en se faisant

[354] *Ibid.*, p. 177 : « Yet even Rousseau, often considered one of the least practical of the *philosophes*, took a pragmatic approach to the problem ».
[355] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, X, 8, p. 309.
[356] Voltaire, *Précis du siècle de Louis XV*, chapitre XL.

> obéir, tout cela n'était pas assurément d'un homme ordinaire. Il ne put en faire assez, ni pour rendre la Corse libre, ni pour y régner pleinement ; mais il en fit assez pour acquérir de la gloire[357].

Thadd E. Hall observe cependant que c'est sans doute l'entreprise de Rousseau qui mobilise le plus d'intérêt et qui donne lieu au plus de commentaires, augmentant ainsi le volume des débats portant sur la Corse. Cette dernière devient porteuse d'un imaginaire démocratique : Paoli accrédite la possibilité de réformes républicaines dans l'esprit des Lumières. Hall suggère enfin que l'une des raisons probables de l'engouement pour la Corse réside dans le fait qu'elle aurait permis de montrer sous la forme d'une réalisation pratique un certain nombre des grands problèmes des Lumières, comme la théorie du contrat ou encore les « droits de l'homme »[358].

La Corse est devenue, au moment où Rousseau travaille à un système de législation, un lieu de débat où spéculation et perspective pratique semblent étroitement liées. Antoine Hatzenberger a montré, dans le chapitre consacré à la Corse de son ouvrage sur *Rousseau et l'utopie*, la manière dont le cas corse allie des caractéristiques géographiques et morales – isolement insulaire, proximité supposée de ses habitants avec un état naturel de l'humanité – et une histoire récente – expérience démocratique, entreprise de refonte des institutions et de civilisation des mœurs – qui en font le lieu d'un investissement utopique, dans un sens qui ne doit pas être pris, de façon limitative, comme celui d'une fiction, close sur elle-même, du meilleur gouvernement, mais comme tout à la fois production d'une idée critique et d'une radicalité politique[359]. Nous discuterons ultérieurement la thèse qu'il avance d'un caractère proprement utopique du *Projet* de Rousseau ; il nous semble pour le moment intéressant de souligner la manière dont, entre l'arrivée de Paoli au pouvoir en 1755 et la cession par Gênes de la Corse à la France en 1768, la Corse concentre un intérêt philosophique et politique inédit dans la mesure où elle apparaît comme le lieu d'une expérience politique qui se fait dans des conditions quasi idéales. Un imaginaire « primitiviste » et un imaginaire républicain se superposent, et cette superposition rend possible le fait de penser le passage, réel, à une forme nouvelle de gouvernement ; la Corse apparaît comme le lieu d'une discontinuité historique possible. Le *Projet* de Rousseau se comprend alors dans la série des écrits et des réflexions sur la Corse, et tributaire des imaginaires qu'ils charrient ; il constitue à son tour

[357] *Ibid*.
[358] « Corsica's problems seemed to give practical demonstration to new ideas that Enlightenment figures talked about, ideas such as the "rights of man" and the contract theory of government », T.E. Hall, « The development of Enlightenment in Eighteenth Century Corsica », art. cit., p. 182. Hall note encore que dans son journal, le marquis d'Argenson met en avant les liens entre la Corse et ces idées, et ce dès 1756.
[359] A. Hatzenberger, *Rousseau et l'utopie*, *op. cit.*, p. 356-372.

une réflexion sur ce que l'île permet, et sur la manière dont une histoire autre que celle du continent peut s'y produire.

La Pologne est également devenue, entre 1760 et 1780 environ, un lieu signalé du débat politique et philosophique. C'est en effet vers 1760 qu'aux récits de voyageurs attirés par le folklore sarmate s'ajoutent des écrits davantage orientés dans la perspective d'une réflexion sur les institutions. La Pologne devient alors un des lieux de débat sur le républicanisme. L'étrangeté de son régime suscite l'intérêt : la République de Pologne tient à la fois de la monarchie et de la démocratie nobiliaire, avec des mécanismes d'opposition et d'insurrection prévus dans les institutions – il s'agit du *liberum veto* et des confédérations, qui à la fois assurent la possibilité d'une résistance en cas de subversion des institutions et permettent à un petit nombre d'individus de paralyser les institutions. La Pologne est le théâtre d'affrontements sur la teneur des réformes à mettre en œuvre, compliqués par la place prise par la Russie et la Prusse dans la détermination du devenir du pays. Après la mort d'Auguste III en 1763, quand la crise politique devient ouverte, la République fait l'objet de nombreux écrits, qui mettent l'accent sur la question des institutions. L'historien Marc Belissa souligne ainsi que la Pologne devient alors un objet du discours philosophique et que « cet objet est manipulé, reconstruit pour arriver à la définition d'une Pologne philosophique et en partie mythique »[360]. Cette Pologne philosophique est également liée à des partis, auxquels ces discours se rattachent : que ce soit à travers la Russie, la Prusse, ou encore chez Choiseul, qui soutient les confédérés, la dimension internationale du conflit est présente dans la distribution des positions.

Les écrits sur la Pologne sont divers ; des traits saillants s'en dégagent cependant. On trouve y tout à la fois des récits de voyage, qui peuvent constituer la totalité du texte – Bernardin de Saint-Pierre, Pyrrhis de la Varille – ou bien seulement certains passages – le *Banquet des politiques* de Mably contient des descriptions de la campagne polonaise par exemple, sur le mode du récit de voyage –, mais aussi des romans – *Les Aventures du jeune comte Potowski* de Marat, ou encore un des épisodes des *Aventures du comte de Faublas* de Louvet. On y trouve aussi, bien sûr, de nombreux textes d'analyse de la situation polonaise, qui formulent parfois aussi des propositions de réformes[361]. Tous ces écrits, des plus spéculatifs aux plus romanesques, ont en commun de manifester un intérêt qui porte à la fois

[360] Pour un panorama complet des œuvres sur la réforme de la Pologne, on peut se reporter une nouvelle fois à l'introduction que Marc Belissa donne à son édition des écrits de Mably sur la Pologne, dans laquelle il produit une description des différents écrits qui circulent durant cette période : Mably, *Du gouvernement et des lois de Pologne*, introduction et notes par Marc Belissa, *op.cit.*, Introduction, « La république polonaise dans le débat des Lumières », p. 8-129, et pour la description des textes sur la Pologne, p. 32-89 ; ici p. 33.

[361] Le premier de ces textes est *La Voix libre du citoyen* de Stanislas Leszczinski, publié en 1749 ; l'*Histoire de l'anarchie de Pologne* de Rulhière, que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner en est un autre exemple.

sur la forme sociale et sur la forme institutionnelle de la Pologne. On peut alors les classer en fonction de la position prise par rapport à la question de la valeur de la République, et de l'espoir placé dans ses possibilités de réformes ; cette partition recouvre aussi celle qui existe entre ceux qui soutiennent la politique menée par la Russie – qui va de pair avec le dénigrement des institutions polonaises, présentées comme décadentes – et ceux qui soutiennent les confédérés, voire, plus largement, les républicains réformateurs, et mettent en avant la possibilité de tirer meilleur parti des institutions polonaises. Dans le premier camp, on trouvera par exemple Voltaire[362], ou encore Grimm ; dans le second, Rousseau, Mably, certains Physiocrates. Ces positionnements peuvent être rapportés à des liens politiques antérieurs ou d'occasion. Ils correspondent aussi, et dans le même temps, à la valorisation ou à la critique de différents éléments politiques propres à la situation polonaise : tandis que Voltaire voit par exemple dans les institutions et la société polonaises la perpétuation d'une forme d'aristocratie décadente et intolérante, murée dans un obscurantisme politique, social et religieux, d'autres y voient la résistance d'un caractère national et d'une opposition au despotisme. En d'autres termes, tandis que la Pologne est pour le premier camp arrivée à un épuisement total de ses institutions et de la société qu'elles favorisent, et qu'elle a besoin d'un remaniement radical dans le sens d'une monarchie éclairée, pour l'autre camp, ces institutions appellent une réforme, car elles ne fonctionnent plus correctement, mais elles ont préservé la possibilité pour la Pologne de devenir une nation florissante, en la gardant du despotisme[363]. Chacune des manières d'envisager le cas polonais remodèle bien évidemment l'image de la nation polonaise en fonction d'options politiques particulières. Certaines données sont passées sous silence, et l'accent est mis sur d'autres. En cela la Pologne est, bien entendu, un lieu d'expression des conceptions politiques propres à ceux qui l'observent et la commentent. On observe en outre que la partition entre ces deux camps recouvre des nuances nombreuses dans la détermination des points de vue à l'intérieur même de chaque camp : les propositions de réforme se diversifient à partir de différentes perspectives selon qu'elles viennent par exemple de Pyrrhis de la Varille, de l'abbé Baudeau, de Rousseau ou de Mably. Elles partagent néanmoins un même intérêt pour la forme républicaine, contre les propositions de réformes monarchiques, aspirant à un roi philosophe et réformateur.

[362] On peut se reporter pour une étude sur les positions de Voltaire sur la Pologne à l'étude de S. Fiszer, *L'Image de la Pologne dans l'œuvre de Voltaire*, SVEC, 2001:05.

[363] À bien des égards, on trouve une opposition similaire en France dans les mêmes années autour de la réforme de Maupeou, entre ceux qui soutiennent la réforme des parlements au nom d'une modernisation institutionnelle et ceux qui voient en eux, malgré leurs dysfonctionnements, un rempart contre le despotisme. La réflexion menée sur les institutions polonaises n'est sans doute pas sans lien avec celle qui est menée en même temps sur les réformes françaises.

La Pologne apparaît en un sens comme l'inverse de la Corse : il s'agit d'une nation ancienne, aux institutions complexes, qui fonctionnent difficilement. La barbarie qui la caractérise dans certaines descriptions n'est pas une barbarie de l'état de nature, mais elle est lié à des fonctionnement institutionnels de domination. L'article « Pologne » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Jaucourt, est exemplaire de la manière dont le cas polonais peut-être mobilisé. Jaucourt commence en affirmant l'utilité d'un « tableau général de l'histoire et gouvernement de la Pologne », moins connue que les autres pays du nord que sont les Pays-Bas, l'Allemagne, la Suède et le Danemark. Il se réfère à l'*Histoire de Jean Sobieski* de l'abbé Coyer, comme à un modèle du genre : ce tableau « instruit, il intéresse, il offre des réflexions en foule au philosophe et au politique ». Si la Pologne offre en effet un tableau particulièrement intéressant, c'est en tant que monarchie élective : en effet, si les « royaumes héréditaires et absolus » offrent moins d'intérêt historique, par la monotonie des épisodes qui s'y succèdent, la monarchie élective repose sur des équilibres plus subtils, et surtout qui varient indéfiniment. Là où les monarchies héréditaires « ne met[tent] guère sur le théâtre de l'histoire »,

> Il n'en est pas ainsi d'un pays dont le roi est électif ; ou ses vertus le portent sur le trône, ou c'est la force qui l'y place. S'il s'élève par ses vertus, le spectacle est touchant ; si c'est par la force, il attire encore les regards en triomphant des obstacles ; et lorsqu'il est au faîte de la puissance, il a un besoin continuel de conseil et d'action pour s'y maintenir. Le roi, la loi, et la nation, trois forces qui pèsent sans cesse l'une sur l'autre, équilibre difficile. La nation sous le bouclier de la loi, pense, parle, agit avec cette liberté qui convient à des hommes. Le roi, en suivant ou en violant la loi, est approuvé ou contredit, obéi ou désobéi, paisible ou agité.

L'histoire de Pologne est donc intéressante par ses péripéties, mais surtout parce que ces péripéties enseignent à connaître la nature des rapports entre le roi, la loi et le peuple quand ils sont dans une dépendance nécessaire ; elle est en elle-même une illustration des développements de ces rapports dans le temps.

« L'esquisse » historique que réalise Jaucourt met l'accent sur la longue dégénérescence des institutions polonaises, depuis la liberté sarmate jusqu'à l'accaparement par la noblesse – élément perturbateur du tryptique roi-loi-nation propre à la monarchie élective – tout à la fois des richesses qu'elle extorque à un peuple réduit à l'état d'esclave et d'un pouvoir politique désormais paralysé par les institutions qui devaient garantir sa liberté[364]. Le point de départ de l'histoire polonaise n'est pas si éloigné du schéma exploité pour décrire la Corse : les

[364] Sur ces deux points, on peut entendre une réminiscence de *L'Esprit des lois*, II, 3 (« La plus imparfaite de toutes [les aristocraties] est celle où la partie du peuple qui obéit est dans l'esclavage civil de celle qui commande, comme l'aristocratie de Pologne, où les paysans sont esclaves de la noblesses ») et XI, 5 (« l'indépendance de chaque particulier est l'objet des lois de la Pologne ; et ce qui en résulte, l'oppression de tous » – une note renvoie au *liberum veto* ; cette phrase est du reste reprise quasi à l'identique par Jaucourt). Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, t. I, p. 108 et p. 326.

Sarmates, nation conquérante sans roi, fournissent l'exemple de « ce que peuvent la force du corps, une vie dure, l'amour naturel de la liberté, et un instinct sauvage qui sert de lois et de rois. » Cette nation de « brigands » nomades unie par des aspirations individuelles communes et par ses mœurs devient d'abord une monarchie. Jaucourt s'attache à montrer les circonstances qui font que cette monarchie se transforme progressivement pour devenir élective, par la combinaison d'actions individuelles – Boleslas, premier à porter le titre de roi de Pologne, limitant volontairement son pouvoir en nommant « un conseil de douze sénateurs qui pût l'empêcher d'être injuste » –, et du goût de la liberté qui ne quitte pas la nation polonaise, attentive à renforcer les institutions qui la défendent de tout appropriation abusive de la souveraineté. Mais c'est de fait la définition même de cette nation qui pose problème puisqu'elle exclut d'une liberté soigneusement gardée par la noblesse le peuple, compté pour rien dans l'institution politique ; c'est de plus le fait que les institutions censées garantir la liberté se retournent contre elles-mêmes : avec le *liberum veto*, il semble qu'un point d'équilibre soit franchi, qui a pour conséquence la paralysie des institutions. « Le comble de l'esclavage et l'excès de la liberté semblent disputer à qui détruira la Pologne ; la noblesse peut tout ce qu'elle veut. Le corps de la nation est dans la servitude » : dans ce double écueil, Jaucourt appelle de ses vœux, à la suite de l'abbé Coyer, une réforme des institutions dont le roi doit être à l'initiative, et qui permette la civilisation de la Pologne et l'avènement d'une liberté que les Polonais chérissent mais entendent mal :

> Si jamais la *Pologne* a quelque grand roi sur le trône pour la rétablir, ce sera celui-là seul, comme le dit M. l'abbé Coyer, « qui regardant autour de lui une terre féconde, de beaux fleuves, la mer Baltique et la mer Noire, donnera des vaisseaux, des manufactures, du commerce, des finances et des hommes à ce royaume ; celui qui abolira la puissance tribunitienne, le *liberum veto*, pour gouverner la nation par la pluralité des suffrages ; celui qui apprendra aux nobles que les serfs qui les nourrissent, issus des Sarmates leurs ancêtres communs, sont des hommes ; et qui, à l'exemple d'un roi de France plus grand que Clovis et Charlemagne, bannira la servitude, cette peste civile qui tue l'émulation, l'industrie, les arts, les sciences, l'honneur et la prospérité : c'est alors que chaque polonais pourra dire : *Nam que erit ille mihi semper deus*. »

La solution proposée au problème polonais est, on le voit, celle d'une civilisation qui repose non seulement sur la réforme des institutions, mais aussi sur le développement et la modernisation de l'économie. L'abbé Coyer, qui avait été au départ de la controverse sur la noblesse commerçante, et qui fut protégé par Voltaire pour la part qu'il prit à la dispute autour des *Philosophes* de Palissot, met les deux réformes en parallèle. La servitude, parce qu'elle dénie au peuple son humanité, est le ressort à la fois d'une mauvaise organisation politique et sociale et d'une mauvaise économie.

Le tableau de la Pologne tel qu'il est brossé par Jaucourt met bien en évidence tout à la fois l'intérêt porté à une nation dont on reconnaît le goût pour la liberté et la droiture des

mœurs (malgré le peu de sécurité des routes, il y a très peu d'assassinats), l'aversion pour le déséquilibre fondamental causé par les prérogatives de la noblesse, et surtout la manière dont cette nation peu connue permet de réfléchir à la dynamique institutionnelle d'une monarchie élective. La solution proposée rétablit les justes rapports entre la nation comme socle de la souveraineté, la loi qui garantit la justice de son traitement et le roi par qui advient la réforme ; ce dernier apparaît comme celui à qui il revient de réordonner les passions de la nation, et son rapport avec les autres nations, sous le signe du commerce.

La solution proposée par Rousseau sera bien différente de celle que relaie l'article de l'*Encyclopédie*, tant pour la question des rapports internes à la population que pour ses rapports avec les autres nations, mais elle fera également droit à la question délicate de la réforme d'institutions anciennes, et de leur articulation aux mœurs nationales, et qui apparaît comme un point nodal de l'intérêt porté à la Pologne comme lieu de la réflexion politique.

La Pologne, dans les années qui entourent la rédaction des *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, fait donc l'objet d'un intérêt indissociablement philosophique et politique. Par sa position charnière entre la Prusse et la Russie, la Pologne représente un enjeu stratégique. Mais elle représente aussi un cas particulièrement intéressant pour penser la question de la réforme. Le cas polonais est en effet à bien des égards atypique, tout en combinant un certain nombre de questions qui intéressent la réflexion philosophique contemporaine : un caractère national marqué, un dispositif institutionnel qui cherche initialement à garantir la liberté, mais aussi une nation à civiliser, c'est-à-dire à intégrer au processus européen d'un développement indissociablement économique et moral. À la fois en Europe et en marge de l'Europe, la Pologne apparaît comme un lieu de réformes possibles, et en même temps comme un problème inextricable : elle donne l'occasion de réfléchir à l'articulation de l'histoire d'un peuple et de ses institutions, de la souveraineté de la nation et de la conduite de ses affaires, de la liberté et de la servitude. Elle pose enfin, et surtout, la question de ce que peut et doit une réforme, et si cette dernière doit prendre appui sur l'existant, même si ce dernier a connu une évolution néfaste, et de quelle manière.

La Russie enfin : le cas offre des similarités avec la Pologne, puisque la question qui polarise les réflexions est ici, de nouveau et de façon plus nette encore, celle de la civilisation.

Là encore, la Russie apparaît comme aux confins de l'Europe – elle est même construite, au moins jusqu'au milieu du XVIII^e^ siècle, comme un miroir de l'Europe occidentale. C'est la thèse défendue par Larry Wolff dans *Inventing Eastern Europe*[365] : tandis que le centre de gravité économique de l'Europe se déplace vers le nord-ouest, l'opposition traditionnelle d'un

[365] L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Standford, Stanford University Press, 1994.

sud civilisé et d'un nord barbare pivote : c'est désormais l'est, et au premier chef la Russie – la Pologne en formant une sorte de marche, intermédiaire entre l'Europe de l'ouest et l'empire russe –, qui fait figure d' « autre ». La Russie, à cheval entre Europe et Asie, intéresse notamment par l'intérêt ethnologique que suscitent les peuples du nord et de l'est de l'empire – des samoyèdes aux tatars – ; la curiosité porte de façon plus large sur ce territoire immense, relié à l'Europe mais dont les mœurs apparaissent encore comme, au moins partiellement, barbares. Elle fournit aussi, dans le même temps, un moyen de réflexion sur les institutions des pays d'Europe occidentale : en questionnant les ressorts du despotisme russe, on interroge, par un détour, la manière dont ces mêmes ressorts peuvent jouer dans les régimes plus modérés de l'ouest. L'image qui est ainsi construite de la Russie, indépendamment même de la véracité des descriptions qui en sont faites – et qui se fondent notamment sur les récits de voyages qui prolifèrent à la même époque –, fonctionne ainsi comme un détour réflexif. Il s'agit d'un processus qui consiste à passer par l'autre pour interroger sa propre réalité, et qui est devenu classique dans la production de connaissances anthropologiques, mais aussi plus précisément morales et politiques, depuis le XVI^e^ siècle.

La question qui devient centrale dans les réflexions sur et à partir de la Russie à partir du milieu du siècle est cependant plus spécifiquement celle de la civilisation, au moment où les discussions se cristallisent tout particulièrement autour de Pierre le Grand et de la modernisation du pays entreprise par ce dernier. Plusieurs questions nourrissent ces discussions. Elles portent sur les moyens mis en œuvre par Pierre le Grand pour faire de la Russie un État semblable à ceux de l'Europe occidentale : est-il possible de civiliser à marche forcée une nation ? Un mythe pétrovien se développe en France à partir de la mort du tsar[366] : point d'orgue d'un courant de pensée favorable à ces actions qui se développe alors, l'*Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*, parue entre 1759 et 1763, permet ainsi à Voltaire, qui s'intéresse à la figure du tsar réformateur depuis la fin des années 1730, fait l'apologie de son œuvre de modernisation « par le haut ». C'est notamment sur le plan économique, mais aussi sur celui des relations avec l'Église, que les réformes sont remarquables. Le despotisme de Pierre le Grand, bien qu'il ne soit pas loué sans réserve par Voltaire par ailleurs, apparaît donc comme la condition même des réformes, et le tsar comme un sorte de législateur démiurgique qui parvient à faire surgir un pays civilisé là où précédemment il n'y avait rien.

[366] Voir ici la synthèse de M. Bélissa, *La Russie mise en lumières. Représentations et débats autour de la Russie dans la France du XVIII^e^ siècle*, Paris, Kimé, 2010, p. 36-43 ; voir aussi G. Goggi, « Diderot et la Russie : colonisation et civilisation. Projet et expérience directe », in F. Ogée et A. Strugnell, *Diderot and European culture*, SVEC, 2006:09, p. 57-76.

D'autres bilans sont néanmoins plus sombres : en 1762, le *Contrat social* souligne ainsi la vanité de réformes qui ne prennent pas appui sur l'état actuel du peuple, le condamnant à singer les nations européennes : ayant « voulu civiliser [son peuple] alors qu'il ne fallait que l'aguerrir », Pierre a condamné son empire à ne jamais acquérir de consistance propre[367]. Le point est important : il s'agit de savoir s'il est possible de négliger la temporalité historique propre à chaque peuple dans la manière dont on réforme. Cette question, qui sera reprise abondamment par Diderot, comme on le verra, devient centrale : à quelle point est-il possible d'accélérer la marche du progrès ? Si toute réforme se présente comme un infléchissement du cours des choses, dans quelle mesure est-il possible de tendre vers l'annulation de la dimension temporelle de la politique ? Mais aussi, quelle marge de réforme permettent les conditions mêmes d'un pays donné ? Montesquieu mentionne ainsi le risque qu'en dépit de tous les efforts qui ont pu être faits pour sortir du despotisme en Russie, y compris dans le souci de la préservation de l'État lui-même, ce dernier y soit ramené :

> Voyez, je vous prie, avec quelle industrie le gouvernement moscovite cherche à sortir du despotisme, qui lui est plus pesant qu'aux peuples mêmes. On a cassé les grands corps de troupes ; on a diminué les peines des crimes ; on a établi des tribunaux ; on a commencé à connaître les lois ; on a instruit les peuples. Mais il y a des causes particulières, qui le ramèneront peut-être au malheur qu'il voulait fuir[368].

Parmi les causes qui empêchent la sortie du despotisme, l'absence de libre commerce, elle-même symptomatique de l'absence de liberté des sujets, qui « comme des esclaves » ne peuvent sortir de l'empire ni en faire sortir leurs biens[369]. Mais c'est aussi la violence des changements dans les mœurs imposés par la voie légale qui pose problème : l'anecdote de l'obligation faite aux Russes de porter la barbe courte et des habits pris sur le modèle de l'Europe occidentale sert d'exemple à Montesquieu et lui permet de montrer que prétendre changer les mœurs par la loi n'a pas de sens. L'interdiction formelle de conserver les manières de faire antérieures constitue en réalité davantage un obstacle à la réforme qu'elle ne la favorise, puisqu'elle provoque, par sa brutalité, le malheur et l'incompréhension de la nation. Si « il ne faut donc pas changer [les mœurs], mais engager [les peuples] à les changer d'eux-mêmes », par l'exemple et la mise en œuvre d'incitations qui tiennent compte des passions des individus, le principe même du despotisme est opposé à celui de la réforme[370]. Le problème du despotisme en Russie pourrait alors sommairement se résumer comme suit : si les réformes de Pierre le Grand tendent à la modernisation et à la « civilisation » de la Russie sur le modèle des nations occidentales, et donc au développement d'une société civile

[367] *Du contrat social*, II, VIII, p. 85.
[368] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, V, XIV, p. 177
[369] *Ibid.*, XX, XIV, p. 732.
[370] *Ibid.*, XIX, XIV-XV, p. 576-578.

plus libre et plus prospère, le moyen même de ces réformes est en partie inadéquat. Despotisme et barbarie s'adossent l'un à l'autre. Développer la liberté demande tout à la fois du temps, et que le despote relâche son étreinte sur le peuple. En d'autres termes, la liberté demande la liberté.

Le problème de la civilisation de la Russie et de la tentative de Pierre le Grand est donc relatif à la notion même de despote éclairé, et à la question de l'efficacité d'une action réformatrice qui procède par l'imposition de nouvelles normes d'après un modèle exogène.

Qu'en est-il au moment où Catherine II accède au pouvoir ? Souvenons-nous que cette dernière avait très rapidement affirmé son soutien aux philosophes, offrant de façon répétée sa protection aux encyclopédistes et entretenant dès 1763 une correspondance soutenue avec Voltaire, produisant l'*Instruction aux députes pour la confection des lois* que Diderot commentera à son retour de Pétersbourg, et où elle se réclame de Montesquieu, et se sert également de Beccaria – *Des délits et des peines* est paru en 1764. Contrairement à ce qu'a pu affirmer Albert Lortholary dans un livre dont les limites ont été soigneusement mises en évidence par l'historiographie, il n'y a cependant pas de « mirage russe », au sens où un aveuglement plus ou moins volontaire aurait frappé les philosophes, bernés par les volontés de libéralisation toutes apparentes de Catherine II[371], mais bien plutôt une série de débats qui à leur tour confrontent des options distinctes sur les moyens du développement de la Russie. Si l'action de Catherine II suscite des espoirs, et des intérêts, elle provoque aussi des réserves et des inquiétudes. Marc Bélissa, dans l'étude qu'il a consacrée aux débats autour de la Russie dans cette période, met en évidence trois moments qui cristallisent les discussions, et qui, de nouveau, interrogent l'idée même d'une politique de civilisation. Le premier, jusque vers 1767, entoure l'expériences des colonies de peuplement visant à transplanter des paysans et artisans d'Europe de l'ouest en Russie, et à opérer ainsi une sorte de greffe de civilisation ; c'est alors à la fois le moyen utilisé qui est discuté – notamment par l'abbé Baudeau dans les *Éphémérides du citoyen* – et la place que la Russie cherche à acquérir en Europe. Le second, dans la fin des années 1760, a trait à la publication par Chappe d'Auteroche de son *Voyage de Sibérie*, qui fait voir une Russie bien différente de celle de Moscou et de Saint-Pétersbourg, et met l'accent sur l'asservissement qui caractérise la société russe, rongée par le despotisme. Le troisième enfin, au début des années 1770, a pour centre les contributions de Diderot et de

[371] A. Lortholary, *Le mirage russe en France au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1951 ; une critique sévère de l'ouvrage et de ses présupposés est menée notamment dans S. Karp et L. Wolff (dir.), *Le Mirage russe au XVIII^e siècle*, Ferney-Voltaire, Centre international d'études du XVIII^e siècle, 2001 ; on peut en particulier s'y référer au long article de G. Dulac déjà cité, qui bien que centré autour de Diderot, permet de resituer ses contributions sur la Russie dans le contexte intellectuel et politique qui sont les leurs.

Deleyre à l'*Histoire des deux Indes* portant sur la Russie, qui, à leur tour, questionnent les modalités d'un progrès historique possible.

Dans les années 1770, et alors que la politique de Catherine II prend du reste un tournant plus autoritaire après les ouvertures des années 1760, les voix se multiplient pour interroger la politique de la civilisation de la Russie, tout à la fois dans la méthode qui consiste à modeler cette dernière en prenant exemple sur l'occident, et dans le maintien d'un pouvoir despotique. À grands traits, on pourrait définir trois axes autour desquels ces débats s'organisent. Le premier est celui de l'efficacité des mesures prises par Catherine II pour amener la Russie à un développement plus grand des sciences et des arts, ainsi que de son économie. Le constat fait par Diderot que les jeunes gens qu'on a envoyés se former en France ou en Allemagne dépérissent une fois revenus en Russie, le bilan mitigé des colonies de peuplement, mais aussi le peu de réforme des institutions politiques et la conservation des structures sociales anciennes conduisent à interroger tout à la fois le modèle adopté et son efficacité. C'est alors aussi la question du modèle européen qui est posée – et c'est le deuxième axe de critique. Le modèle européen est-il adapté à la Russie ? Les caractéristiques locales – climat, mœurs, histoire – permettent-elles d'importer ce modèle ? La question se dédouble alors. D'une part, c'est celle de la temporalité du changement social, qu'on a déjà évoquée un peu plus haut – ce modèle peut-il être adopté immédiatement ? seulement après la mise en œuvre de processus de long terme ? jamais ? et comment doit-il être adapté à la situation sur laquelle on cherche à le greffer ? D'autre part, on peut se demander si le modèle européen est bon. C'est ainsi que la question est posée chez Rousseau, dans le paragraphe du *Contrat social* que nous avons eu l'occasion de mentionner ; elle l'est aussi chez Mably dans les pages de *De l'étude de l'histoire* consacrées à la Russie. Le miroir russe fonctionne à deux titres : si la barbarie russe apparaît négativement comme l'envers de la civilité européenne, elle peut aussi mettre en évidence l'excès de politesse qui caractérise le modèle occidental. Comme pour la Pologne, on met alors en évidence la droiture des mœurs ; davantage que la barbarie des Russes, c'est le fait qu'ils ne soient pas pervertis par le modèle social et économique européen qui compte. Enfin, le troisième axe de débats, qui recoupe les deux autres, s'intéresse au despotisme et à ses effets politiques, tant dans les possibilités de réformes qu'il peut mettre en œuvre que dans les effets qu'il produit sur le peuple auquel il s'applique.

Si nous nous sommes attardés sur les discussions qui entourent les trois cas particuliers de législation auxquels nous nous intéressons, c'est qu'ils permettent de mettre en évidence le contexte d'écriture qui est celui de Rousseau et de Diderot au moment où ils prennent en charge la tâche qui leur est demandée ; s'ils sont dépendants de la demande de leur

commanditaire, ils le sont aussi d'un contexte polémique plus large. Ce rapide panorama des débats autour de la Corse, de la Pologne et de la Russie nous semble montrer d'abord la conjonction d'un intérêt pour des cas réels, pris dans des jeux diplomatiques souvent complexes et de la construction de ces cas comme des lieux où peuvent être éprouvées un certain nombre de théories politiques. Ces trois nations en marge de l'Europe, par son insularité pour la Corse, par leur position géographique pour la Russie et la Pologne, par la différence de leurs mœurs pour toutes, ne relèvent pas d'une altérité radicale – mais elles sont suffisamment autres pour permettre de soulever toute une série de questions qui sont centrales dans la réflexion philosophique.

Au premier chef, c'est en effet le rapport entre les mœurs de la nation, l'histoire qui est la sienne et les possibilités institutionnelles qu'elle offre qui semble polariser la réflexion. En donnant à méditer des histoires différentes, ce sont d'autres possibles qui apparaissent ; mais c'est aussi la limite de ces possibles qui intéresse la réflexion. Là encore, à la suite de Montesquieu, se pose la question de la manière dont les données physiques et matérielles d'une part, les mœurs de l'autre, s'articulent à l'institution politique. Ces différents cas posent donc non seulement le problème du contenu d'une réforme, mais des conditions de possibilité de sa mise en œuvre, et de sa réussite.

La réflexion philosophique investit ces confins, qui sont chacun dotés de valeurs particulières. Si la Corse apparaît ainsi dotée d'un potentiel utopique indéniable, doublement nourrie par sa clôture insulaire et par l'idée d'une absence d'institution préalable, la Russie et la Pologne, parce qu'il y est bien davantage question de réformer l'existant que de faire surgir une nouveauté radicale, par la manière dont elles sont du reste prises dans le jeu des puissances européennes, ne suscitent pas exactement le même type de questionnement. Il reste que ces confins sont à la fois pris pour ce qu'ils sont, à travers ce qu'on en connaît, notamment par les récits de voyage, et construits en différence par rapport au reste de l'Europe, et notamment par rapport à la France. À l'intérêt pour un État se superpose alors la manière dont ce cas particulier de législation permet de nourrir une réflexion plus générale, et dont la comparaison revêt une valeur critique.

Au terme de cette première tentative de circonscrire le cadre politique et intellectuel au sein duquel interviennent, en tant que philosophes conseillers, Rousseau et Diderot, il nous semble qu'on peut mettre en évidence moins des partages nets qu'un répertoire au sein duquel tout à la fois le rôle du philosophe en politique et la valeur philosophique de cas pratiques de législation sont appréhendés. Pour le premier, on a vu que la qualification de son action semblait dépendre tout à la fois du contexte spécifique de l'intervention et d'un contexte plus

large dans lequel l'un ou l'autre philosophe est considéré par ses pairs et par ses lecteurs. Du législateur qui apparaît dans la première lettre de Buttafoco, et dont le motif est repris, y compris pour dénoncer l'incapacité de Rousseau à mener cette tâche, au conseiller particulier de l'impératrice dont on ne sait vraiment mesurer les effets du discours, voire dont le discours peut être disqualifié et jugé sans valeur pour l'action, il y a tout un éventail de qualifications qui sont autant de manières possibles de considérer l'activité de conseil dans ces années. Pour ce qui est de ces occasions de philosopher « en situation » dont la Corse, la Pologne et la Russie constituent ici l'exemple, on constate qu'il s'agit d'autant d'occasions de penser la réforme non seulement comme ensemble de politiques à mettre en œuvre, qu'un savoir de type philosophique permet de déterminer avec davantage de discernement, mais comme objet philosophique, dont il s'agit de définir les contours, les possibilités et les impossibilités. Dans ces exercices de philosophie en situation, il s'agit donc non seulement d'utiliser la philosophie pour faire de la politique, mais d'utiliser l'expérience pour produire du savoir politique, avec différents degrés d'idéalisation ou de typification des cas étudiés, qui servent, comme on y reviendra, à favoriser l'accroissement d'une connaissance qui procède par différences. C'est enfin, d'un côté comme de l'autre, le lieu d'une légitimation : du philosophe par le politique qui fait appel à lui non pas pour des matières spéculatives mais pour l'aider à transformer ce qui est, du politique par le philosophe qui l'assure de son prestige et de la valeur qui lui est reconnue par le public qui est le sien – et qui, en tant qu'opinion publique, est amené à juger des actions des souverains.

Il ne s'agit donc pas, dans les textes auxquels nous avons affaire, de produire ni uniquement de la philosophie – à la rigueur sous forme utopique –, ni uniquement des recettes à l'usage des puissants ; il ne s'agit pas non plus ni d'établir le règne du philosophe-roi, ni de le cantonner au rôle de faire-valoir du souverain. Il nous semble que la question de la réforme tout à la fois mobilise un usage politique de la philosophie – dans ce qu'elle apporte de compréhension des problèmes, mais aussi dans la manière dont elle assure la publicité de ce changement –, et permet à la philosophie de creuser différemment les questions politiques.

2. *Le législateur impossible*

On mobilise donc des philosophes. La qualité de législateur n'est, on l'a vu, évoquée explicitement que dans le cas de la Corse, pour des raisons qui tiennent tout à fois à la personne à qui on s'adresse – le correspondant corse de Rousseau fait explicitement référence au *Contrat social* – et à l'imaginaire qui s'attache à l'île – celui d'un peuple n'ayant jamais eu

d'institutions. La figure du législateur traverse pourtant les textes de conseils auxquels nous nous intéressons. Elle va de pair avec la perspective de la réforme : les acteurs politiques auxquels nos philosophes ont à faire se font législateurs, ou s'envisagent tels. Mais elle hante aussi la parole du philosophe : avec elle revient la question de son autorité, et du statut de la parole politique qui est la sienne.

La référence au législateur intervient alors à deux titres. Elle désigne d'une part un certain rapport du savoir et de l'action. Le législateur est ici celui qui dispose les lois de telles sortes à ce qu'elles produisent un bon effet, et qui peut le faire parce qu'il détient un savoir adéquat qui porte tout à la fois sur les systèmes politiques et sur les hommes qu'ils régissent. En cela le Législateur tel qu'il apparaît dans le *Contrat social* présente, poussées à leur paroxysme, ces qualités : c'est parce qu'il connaît toutes les passions qu'il est à même de formuler les lois – et d'agir sur les mœurs par des dispositifs adaptés – qui conviennent à une nation et participent à sa constitution comme entité politique cohérente. Parce que c'est l'homme de la connaissance et du jugement, le philosophe peut paraître dans une certaine mesure comme susceptible d'une telle activité. À l'arrière-plan d'une telle conception se trouve, on l'a dit, la référence à Platon, et à *La République*. Le philosophe-roi représente ce rapport entre connaissance et action politique : le système politique idéal résulte de la connaissance la plus parfaite de la nature des hommes et des lois. Mais c'est aussi, et surtout peut-être, négativement qu'intervient cette figure par rapport à la parole du philosophe. On va voir qu'en effet, elle est bien souvent convoquée pour dire ce que le philosophe n'est pas, en deux sens. D'une part, il n'est pas homme d'action : il ne se substitue pas à son commanditaire, non seulement parce qu'il n'a pas de titre à le faire, mais parce qu'il n'en a pas les compétences propres. D'autre part, ce qui est pointé alors, c'est la différence du législateur fictif et du législateur réel : le philosophe peut bien développer un système de papier, il y a loin d'un tel système de lois à la mise en place de politiques susceptibles de modifier un état de fait de façon durable.

Ainsi, la référence au législateur permet de mettre en évidence la position qu'occupe le philosophe : par rapport à son commanditaire qui détient quant à lui, le pouvoir de faire ; mais aussi par rapport à une figure rêvée de philosophe réformateur. Dans les conditions matérielles singulières qui sont celles de ces conseils, la place du philosophe se définit donc par différences. La référence à une action législatrice directe est ainsi écartée, parfois de façon répétée ; le statut du philosophe est défini en différence d'avec son commanditaire. Cette définition négative permet cependant aussi, nous semble-t-il, de définir la sphère

d'intervention propre du philosophe, et, dans le même mouvement, de revenir sur l'utilité de son conseil.

2.1. Le fantôme de Platon

Dans une lettre d'octobre 1764 à Meister, Moultou commente l'entreprise que Rousseau a accepté de mener pour les Corses, et l'ouvrage qui peut en résulter :

> Eussions nous de lui une République imaginaire, et aussi inexécutable que celle de Platon, cet ouvrage serait encore intéressant, et à certains égards il pourrait être utile[372].

Moultou, qui évoque le caractère romanesque de Rousseau, ne précise pas de quel type d'utilité il s'agit. Un peu plus bas dans la même lettre, il déclare que Rousseau devrait renoncer au projet, par manque d'implantation politique réelle en Corse, mais il ajoute, cette fois de façon positive : « mais je souhaite avec une extrême passion qu'il fasse cet ouvrage pour nous. Il serait utile à plus d'une nation, toutes nos institutions sont si imparfaites, que les changer, c'est presque toujours les améliorer »[373]. Cette utilité « pour nous », quelle est-elle exactement ? On peut penser qu'il s'agit d'une utilité pour l'action : c'est ce que la référence à une amélioration par le changement invite à considérer. Mais comment changer nos institutions à partir d'un traité fait pour la Corse ? On touche ici au problème du rôle de l'exemple dans la réflexion et dans l'action, que nous aurons à examiner plus complètement dans un développement ultérieur. La référence à Platon et à la *République*, qui peut apparaître comme l'utopie par excellence – mais que Rousseau cite au début de l'*Émile* comme le plus grand traité d'éducation publique – paraît indiquer que la constitution de Corse pourrait tenir le rôle d'une sorte de référent idéal, qui pourrait servir à comparer et à juger, selon le paradigme qui est celui de l'utopie classique, utopie critique qui permet d'interroger l'existant à l'aune d'une norme idéale. La Corse et l'utopie ont tendance à se confondre, même si le pays conserve des caractéristiques propres.

La référence à la *République* repose sur un double ressort. Elle soulève le problème de ce que peut faire le philosophe en politique : n'est-il condamné qu'à être un fabricant de systèmes, à forger une république « en paroles » ? Dans le même temps, il nous semble qu'elle interroge la prétention de Rousseau à se faire législateur, en première personne, avec les écueils qu'une législation « de philosophe » peut rencontrer dès lors qu'elle est confrontée avec la réalité. *La République* apparaît en effet comme une référence majeure de l'utopie classique, et comme l'exemple d'une législation parfaite, parce que subordonnée au savoir du

[372] *CC*, XXI, 3576, p. 267.
[373] *Ibid.*, p. 268.

philosophe : Pierre-François Moreau souligne ainsi que l'héritage revendiqué de Platon qu'on trouve autant chez More que chez Campanella – l'un et l'autre se réclamant notamment de traiter les mêmes thèmes – ne doit pas gommer le fait que *La République* n'appartient pas au genre de l'utopie narrative, et qu'elle est bien plutôt elle prend place dans la littérature grecque qui a trait aux différents types de constitution[374]. Pour les lecteurs de Rousseau, on peut penser que l'évocation de *La République* s'inscrit dans la tradition de cette revendication utopique ; cette lecture est confortée par la présence dans d'autres lettres références à un usage critique de l'ouvrage réalisé pour les Corses, davantage qu'à un usage direct pour l'institution de l'île[375]. Mais il nous semble que se joue ici, dans le même temps, le statut de législateur du philosophe. En effet, si, dans la lettre que nous avons citée, Moultou doute de la capacité de Rousseau à donner autre chose qu'une « République imaginaire », et « inexécutable », le type de travail qui est envisagé au sein même de ce jugement est celui d'un législateur ; il est sous-entendu que, conformément à la demande formulée par Buttafoco, c'est à un système de législation que Rousseau s'est attelé – et c'est précisément sa capacité à faire œuvre de législateur autrement que sur le mode de l'utopie qui est questionnée.

La République : c'est d'une certaine manière le nom donné à un système de législation « de philosophe », c'est-à-dire à un système de législation qui court le risque de l'abstraction, et en définitive de l'utopie – système impossible, et impossible d'abord parce qu'il est inadapté aux circonstances locales du pays où il est censé s'appliquer[376].

On voudrait ici montrer la manière dont cette question est omniprésente dans les textes qui nous intéressent, qui, chacun à leur manière, jouent avec cette référence au code de lois idéal et au législateur philosophe, et dans le même temps la contestent.

Encore une fois, le traitement de la question varie en fonction des contextes de sollicitation : pour la Corse, pour la Pologne, pour la Russie sous sa double déclinaison des *Mélanges* destinés directement à Catherine II et des *Observations sur le Nakaz*, produisant

[374] P.-F. Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982, p. 28-29.

[375] Ainsi dans la lettre de madame de Chenonceaux du 15 novembre 1764 : « J'aimerais à voir en exécution vos idées et vos principes de politique et de société, même en notre pays il ne serait pas inutile de voir un exemple de liberté et de lois éclairé. » *CC*, XXII, 3649, Mme de Chenonceaux à Rousseau, vers le 15 novembre 1764, p. 61

[376] On peut ici renvoyer, dans une perspective de contextualisation, à l'analyse qu'Antoine Hatzenberger fait de la critique de l'utopie dans l'*Encyclopédie* : critique qui a lieu davantage en creux que de façon explicite, puisque c'est par son absence dans l'*Encyclopédie*, alors même que la période est un moment d'intense production d'utopies et de grande inventivité dans l'invention de leur forme, qu'elle se manifeste. C'est notamment à la critique des systèmes, et tout spécialement des systèmes dans le savoir politique, qu'on peut rapporter pour lui la mise à l'écart des formes utopiques. Le problème de l'utopie est alors à la fois d'être une fantaisie, parce que la fiction sur laquelle elle repose n'a rien à voir avec la réalité, et d'être trop rigide, parce qu'elle consiste dans la description d'un système parfaitement cohérent en raison, mais qui se trouve à l'opposé de la pragmatique que nécessite l'établissement d'une connaissance politique adéquate à son objet. A. Hatzenberger, *Rousseau et l'utopie*, *op. cit.*, p. 95-104.

une critique de plus loin, la question du rapport du philosophe à la législation est abordée sous des angles qui sont, par force, différents.

2.1.1. Du programme utopique à l'ouverture historique : la limite du conseil

On a pu relever les parentés des textes programmatiques de Rousseau avec la littérature utopique. Ces textes, en effet se présentent comme des systèmes complets, passant en revue, de façon systématique, l'ensemble des institutions de la nation pour proposer un édifice où toutes les parties concourent à la stabilité de l'ensemble. Des éléments vont de fait dans ce sens, selon des modalités toutefois différentes, pour le *Projet* corse et pour les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*.

Antoine Hatzenberger, dans son étude très complète, et que nous avons déjà eu l'occasion de citer, sur *Rousseau et l'utopie*, inscrit le *Projet* corse au centre de la réflexion utopique de Rousseau. L'analyse, dont il ne peut être question ici que de retracer les grands traits, tout à la fois remet le travail pour la Corse dans le contexte de la réflexion sur l'île tel qu'on peut le reconstituer dans les années où Rousseau écrit – nous y avons fait référence précédemment –, met en évidence la manière dont le projet s'inscrit dans une réflexion sur les rapports entre philosophie et politique qui réinvestit la tradition du miroir des princes, et dont l'utopie peut incarner un avatar tardif, et s'attarde enfin sur le fait que le *Projet* reprend, par ses thèmes mêmes, les grands jalons qui caractérisent la réflexion utopique[377]. Si les réflexions de Rousseau sur la Corse peuvent être rapprochées de l'utopie, c'est en effet peut-être d'abord par la manière dont y sont articulés des thèmes dont la parenté avec les grands modèles du genre ne saurait échapper au lecteur. Le « système » proposé au jugement des Corses vise à donner sa « consistance » à la nation[378] par le biais d'une institution complète, qui est en même temps une manière de former la nation. L'île devient alors selon A. Hatzenberger le lieu d'une « projection utopique » : parce qu'il s'agit d'un territoire encore neuf, elle est investie comme offrant la possibilité de penser une institution totale, qui peut modeler la nation dans sa totalité pour en faire un peuple politique dont l'établissement peut être durable. Le projet devient alors éducation de la nation toute entière à devenir nation, en renforçant notamment le sens civique par des fêtes nationales et les cérémonies civiles ; dans le même temps il est éducation des chefs corses, à qui le projet est tendu comme un miroir – meilleure

[377] *Ibid.*. L'ensemble du chapitre VI de l'étude est consacré à « L'Isle de Corse ». Nous nous intéresserons dans les lignes qui suivent à la dernière partie du chapitre, qui concerne l'interprétation du *Projet* comme utopie-programme (p. 410-442, et notamment aux « principes utopiques » p. 432-442).
[378] *Projet de constitution pour la Corse*, p. 903.

législation proposée à ceux qui entendent mettre en place des institutions. Sont par ailleurs investis les *topoi* qui traversent la littérature utopique : en décrivant cet État insulaire, clos autant qu'il est possible sur lui-même dans une forme d'autonomie qui doit lui assurer la stabilité, où à l'égalité du territoire et des citoyens répond l'uniformité des mœurs et la modération des passions, Rousseau reprend bien des principes qui sont autant de lieux commun de l'utopie, et qui permettent de faire le récit, projectif, d'une société dont la bonté s'atteste dans le bonheur individuel et collectif qu'elle produit, et dans sa capacité à durer dans le temps sans qu'aucune perturbation interne ne vienne la détruire.

On pourrait ajouter le texte porte des traces, résiduelles, d'une prise de parole qui serait celle d'un législateur. Les fragments séparés qui correspondent probablement à un cahier préparatoire du texte du *Projet* à proprement parler utilisent ainsi une variété de registres qui fait voisiner des considérations dans le ton du mémoire principal, et qui y sont du reste reprises souvent pour tout ou partie (« On me demandera si c'est en labourant son champ qu'on acquiert les talents nécessaires pour gouverner. Je répondrai que oui dans un gouvernement simple et droit tel que le nôtre […][379] » ; « Partout où l'argent règne celui que le peuple donne pour maintenir sa liberté est toujours l'instrument de son esclavage[380] ») et des énoncés qui s'apparentent bien plus à la formulation d'un code de lois (« Tout enfant né dans l'Île sera citoyen et membre de la République quand il aura l'âge en suivant les statuts, et nul ne pourra l'être que de cette manière » ; « On excepte du précédent article tout ceux qui remplissent quelque charge publique[381]. »). Au discours du conseiller, qui propose le fruit de sa réflexion politique à son commanditaire en l'appuyant sur une argumentation explicite, se juxtapose dans ces fragments le registre de l'article de loi, énoncé comme une généralité normative.

Plus remarquables encore sont les quelques fragments qui concernent le serment – c'est-à-dire l'acte même du pacte social, qui doit marquer la constitution du corps politique. Les paragraphes qui ont trait à ce serment sont regroupés, mais ils juxtaposent en réalité trois registres. Dans le premier, c'est la voix du législateur qui retentit :

> Corses, faites silence, je vais parler au nom de tous. Que ceux qui ne consentiront pas s'éloignent et que ceux qui consentiront lèvent la main[382].

Le second reprend le ton du conseiller expliquant à son commanditaire les modalités qui doivent être celles du serment :

---

[379] *Ibid.*, p. 940.
[380] *Ibid.*, p. 941.
[381] *Ibid*.
[382] *Ibid.*, p. 942.

> Il faudra faire précéder cet acte par une proclamation générale portant injonction à chacun de se rendre au lieu de son domicile dans un temps qu'on prescrira, sous peine de perdre son droit de naissance et de naturalité[383].

Suivent trois articles, numérotés en chiffres romains, et spécifiant respectivement le principe du serment, ses modalités et sa formule : ici, le code est imité jusque dans sa forme. Les deux paragraphes qui suivent retournent à un registre de conseil : si le premier semble encore à cheval entre l'article de loi et le discours du conseiller (« Il sera tenu dans chaque paroisse un registre exact de tout ceux qui auront assisté à cette solemnité. […]), le second revient à un commentaire d'allure moins juridique (« Quant à ceux qui par des empêchements valables n'auront pu assister à cette solemnité il leur sera assigné d'autres jours pour prêter le même serment […]»).

On peut encore relever, à la toute fin du cahier, un paragraphe où Rousseau semble prendre explicitement la place du législateur :

> Noble peuple, je ne veux point vous donner des lois artificielles et systématiques inventées par des hommes mais vous ramener sous les seules lois de la nature et de l'ordre qui commandent au cœur et ne tyrannisent point les volontés[384].

Que conclure de ces quelques fragments ? La première chose qu'ils nous semblent révéler, c'est que Rousseau s'est essayé à différents styles de discours dans l'étape préparatoire de son travail pour la Corse. Il est remarquable que certains des éléments qui ont ici la forme d'articles de lois soient repris dans un registre bien différent dans le manuscrit rédigé. Ainsi, le passage qui concerne le serment solennel que les Corses devront prêter s'inscrit dans une démarche argumentative qui excède de loin la mise en scène d'un contrat social initial. Le serment n'est pas présenté comme un préalable à l'établissement du corps politique mais comme un des éléments qui doit permettre de donner sa consistance à la nation et d'uniformiser ses passions en l'attachant à la terre. La mention du serment s'inscrit donc dans une dynamique qui est celle de la modification progressive des passions, et qui mène à l'abandon d'une vie de hors-la-loi. Il s'agit de ramener les Corses « à une vie laborieuse », dans laquelle ils tirent leur subsistance du travail de la terre, et qui favorise tout à la fois l'autonomie de l'île et celle de chaque foyer. C'est donc le « système rustique » que Rousseau défend depuis le début du projet qui doit assurer cette transformation, mais pour établir ce système rustique,

> Il s'agit de faire adopter au peuple la pratique de ce système, de lui faire aimer l'occupation que nous voulons lui donner, d'y fixer ses plaisirs, ses désirs, ses goûts, d'en faire généralement le bonheur de la vie et d'y borner les projets de l'ambition[385].

---

[383] *Ibid.*
[384] *Ibid.*, p. 950.
[385] *Ibid.*, p. 918.

Or pour changer le goût des Corses, il faut déployer des moyens adaptés, qui sont au nombre de deux : « attacher pour ainsi dire les hommes à la terre en tirant d'elle leurs distinctions et leurs droits » ; « affermir ce lien par celui de la famille en la rendant nécessaire à l'état des pères ». C'est dans ce cadre qu'intervient le serment : ce dernier intervient dans la mise en place des « classes » qui doivent distinguer les citoyens par leur mérite et les services rendus à la patrie :

> Le premier acte de l'établissement projeté doit être un serment solennel prêté par tous les Corses âgés de vingt ans et au dessus, et tous ceux qui prêteront ce serment doivent être indistinctement inscrits au nombre des citoyens. […] Mais dès le jour de l'union formée et du serment solennellement prêté tous ceux qui nés dans l'île n'auraient pas atteint l'âge resteront dans la classe des aspirants jusqu'à ce qu'aux conditions suivantes ils puissent monter au premières classes[386].

Les conditions qui suivent sont celles du mariage, de la propriété de la terre et de la famille – deux enfants vivants et un fond de terre suffisant pour assurer la subsistance de cette famille sont ainsi nécessaires pour passer dans la première classe, celle des citoyens, à laquelle tous les Corses ayant participé à la conquête de l'indépendance sont admis de droit au moment du serment initial.

La différence de traitement de la même matière nous semble ici significative. Tandis que les fragments séparés donnent à lire les dispositions juridiques qui doivent présider à la mise en place d'une institution, le mémoire rédigé intègre cette institution dans une argumentation beaucoup plus ample, qui tout à la fois la justifie et la replace dans la dynamique historique de la réforme, comprenant la nécessité d'une transformation psychologique et morale de la population à laquelle elle s'applique. Le pacte n'est alors plus pris comme l'acte instituant unique – ses modalités sont certes précisées par rapport au *Contrat social* : il ne s'agit plus ici seulement d'un concept analytique, mais bien d'un acte envisagé dans sa réalisation concrète –, mais comme un élément d'une procédure plus large qui vise former la nation par et pour le gouvernement. On voit ainsi que la différence de rhétorique implique aussi une différence dans la définition même de ce que fait Rousseau dans l'écrit qu'il entend communiquer aux chefs corses : tandis que dans les fragments, la parole du législateur, instituante, se passe d'explications – puisque les actes qu'elle instaure produiront d'eux-mêmes les effets désirés –, la parole du philosophe conseiller entre dans une logique explicite qui doit être produite auprès de ceux à qui il incombera de mettre en œuvre une éventuelle réforme. De la même manière, les apostrophes qui sous-entendent le fait que Rousseau parle comme législateur disparaissent du mémoire. Ce dernier est riche en énoncés au futur, qui projettent ce

[386] *Ibid.*, p. 919.

fonctionnement politique et social autre qui est l'objet du plan, et qui dans le même temps ont une valeur d'impératif. Mais dans la mesure où ces derniers sont pris dans une argumentation qui vise à faire comprendre aux chefs corses la logique générale du projet, ils ne peuvent être assimilés à un code de lois.

Qu'en conclure quant au statut du texte rédigé par Rousseau ? Il porte les marques d'une hésitation. Par les thèmes que Rousseau investit par le biais de ce plan d'institution, par la volonté de produire non pas une série de réformes mais bien une institution qui englobe la totalité de la vie, depuis la famille jusqu'à la nation, en réglant tous ses aspects de façon solidaire, par la production d'un système dont la cohérence est aussi une clôture, il entretient une parenté avec le registre utopique. Non pas que la Corse ne soit qu'un prétexte à écrire une législation idéale : mais elle revêt tout à la fois l'image d'un laboratoire politique et d'un ailleurs permettant une institution nouvelle – nouvelle parce que première, et nouvelle par rapport au reste de l'Europe. La posture du philosophe, telle qu'elle apparaît dans ce texte, porte par ailleurs la marque d'élaborations successives : tandis que les fragments préparatoires laissent entrevoir des essais de prise de parole législatrice, c'est finalement un discours argumentatif, visant à produire le système dans sa cohérence devant le lecteur – et en l'occurrence devant les chefs corses – qui l'emporte. Les fragments séparés peuvent donc se lire non seulement comme une série de réflexions sur le fond des institutions à proposer, mais aussi sur la forme de cette proposition. On se souvient que la forme de la demande de Buttafoco était elle-même sujette à interprétation : Rousseau devait-il être législateur pour les Corses ? produire la totalité d'un code de lois ? n'en tracer que le plan ? s'agissait-il vraiment de légiférer ? On peut penser que c'est là l'une des raisons des variations qui peuvent être lues dans ce qui nous est parvenu du texte.

Cette ambiguïté n'existe pas dans le cas des *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. En effet il n'est pas question pour Rousseau de s'y faire législateur ; et la mission qui lui est confiée est de l'ordre de la consultation, et d'une consultation qui a d'abord pour but de renforcer la légitimité des confédérés en soulignant le fait qu'ils peuvent s'appuyer sur des soutiens de poids, tant diplomatiques que philosophiques. Nulle part dans le texte des *Considérations* on ne trouve d'équivalents aux « essais » d'une voix législatrice qu'on a relevés dans le *Projet*. Pourtant, l'ouvrage fait signe vers le registre utopique. Qualifié de « roman politique » par Stanislas-Auguste Poniatowski dès 1772, « amusement d'un philosophe oisif qui emploie son loisir à esquisser des lois et une forme de gouvernement pour quelque utopie » pour Grimm en janvier 1773 dans le compte-rendu que ce dernier fait des *Considérations* dans la *Correspondance littéraire*, il est lu d'emblée comme appartenant

au domaine des législations idéales et imaginaires – l'idée d'utopie recouvre ces deux dimensions. Au-delà de l'aspect polémique d'une telle qualification – l'accusation d'utopie consistant à disqualifier un discours politique comme irréaliste[387] –, on peut en effet reconnaître dans les *Considérations* une dimension fictionnelle, ou pour reprendre le néologisme forgé par Louis-Sébastien Mercier, et dont Bronislaw Baczko s'est servi dans l'analyse essentielle qu'il a livré de l'utopie dans cette œuvre, une dimension « fictionnante ».

En effet, la Pologne ne présente pas les mêmes caractéristiques que la Corse, on l'a montré : elle n'est pas la nation presque neuve et isolée sur son île qui permet le fantasme d'un État insulaire. Au contraire, menacée de tous côtés par les États voisins, ployant sous le poids de ses propres institutions et sous les prétentions de sa noblesse, elle a tout de l'État ancien soumis à la décadence. Rousseau propose néanmoins dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* une vision programmatique qui tend à donner, de nouveau, à la nation une consistance propre, et une consistance qu'elle puisse garder y compris si l'État venait à disparaître[388]. Ce qui est en jeu ici est bien l'identité polonaise. Le pivot de la réforme des institutions polonaises est donc la mise en œuvre d'un dispositif qui favorise le sentiment d'appartenance à la nation, et qui régule toutes les actions individuelles par cette passion principale qui est l'amour de la patrie. Or c'est bien dans la tentative de mettre en œuvre un dispositif qui permette de développer cet amour de la patrie qu'on peut voir dans les *Considérations* la trace de la *République* de Platon.

Dans le chapitre de *Lumières de l'utopie* consacré au travail de Rousseau pour la Pologne et que nous avons mentionné plus haut, B. Baczko attire l'attention sur la manière dont, à partir d'une information certes partielle mais consistante sur la Pologne, ainsi que sur la Confédération de Bar et sur ses positions dans le jeu conflictuel dont la Pologne était le cadre, Rousseau bâtit dans les *Considérations*, ou encore à l'occasion des *Considérations*, une utopie patriotique. Touché par la singularité polonaise, y trouvant un écho avec sa propre singularité, Rousseau s'en saisit pour penser la possibilité d'une institution nouvelle. Baczko insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas là d'une pure rêverie, d'une pure production de l'imagination ; elle est arrimée à ce que le philosophe comprend de la Pologne à travers l'image qu'en produisent ses commanditaires – cette image elle-même est peut-être biaisée, mais elle permet néanmoins d'envisager les difficultés réelles du pays. En revanche, Rousseau

[387] On peut se référer ici aux analyses de B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 2001 [1978], p. 19-20 : « Combien est-il rare de trouver un auteur qui définisse son œuvre comme *utopie* et, partant, se dise lui-même *utopiste*. Le plus souvent ce sont les *autres* qui en l'appelant *utopiste* le désignent ainsi comme un rêveur, un *faiseur de chimères*. »

[388] L'importance de l'analogie entre l'institution du peuple juif par Moïse, peuple sans État et pourtant étroitement lié par ses lois a été soulignée ; voir *ibid.*, p. 88-89.

développe à partir de ce qu'il voit de la Pologne un système qui repose tout entier sur le développement d'une éducation publique qui permette à la loi de « régne[r] sur les cœurs des citoyens » :

> Par où donc émouvoir les cœurs, et faire aimer la patrie et ses lois ? L'oserai-je dire ? par des jeux d'enfants ; par des institutions oiseuses aux yeux des hommes superficiels, mais qui forment des habitudes chéries et des attachements invincibles. Si j'extravague ici, c'est du moins bien complètement, car j'avoue que je vois ma folie sous tous les traits de la raison[389].

« Si j'extravague » : le statut de cette divagation raisonnée sur des « routes inconnues aux modernes » appelle la discussion, et nous serons appelés à y revenir. L'association de l'imagination et de la raison peut néanmoins attirer l'attention du côté de l'utopie : cette dernière exprime sous forme d'une représentation imagée une idée vraie, sinon transposable dans la réalité. La réforme de la Pologne repose ici sur une utopie éducative, elle-même adossée à de grands exemples de législation antiques : Moïse, Lycurgue et Numa incarnent les véritables législateurs parce qu'ils ont su éduquer les nations qu'il leur fallait instituer, en identifiant parfaitement leurs membres au corps auxquels ils appartenaient. À son tour, l'éducation polonaise doit avoir pour effet de produire des citoyens, car « tout homme public ne doit avoir d'autre état permanent que celui de citoyen[390] ». L'éducation doit tout particulièrement s'appuyer sur des jeux publics, qui doivent provoquer tout à la fois le sentiment de communauté et l'émulation :

> Leur instruction peut être domestique et particulière, mais leurs jeux doivent toujours être publics et communs à tous ; car il ne s'agit pas ici seulement de les occuper, de leur former une constitution robuste, de les rendre agiles et découplés ; mais de les accoutumer de bonne heure à la règle, à l'égalité, à la fraternité, aux concurrences, à vivre sous les yeux de leurs concitoyens et à désirer l'approbation publique[391].

De même, Rousseau propose d'adapter une pratique en usage à Berne, « l'État extérieur », État miniature qui permet aux jeunes patriciens de se former par l'expérience, et collectivement, à l'exercice des charges qu'ils seront amenés à exercer dans l'avenir.

L'éducation publique est ainsi la base de toute l'institution, le soubassement nécessaire qui en commande la réalisation – « l'article important[392] » –, puisqu'elle forme le jeune Polonais à s'appréhender en toute chose par la médiation de la patrie. Si les jeux publics dans lesquels les élèves s'exercent et recherchent l'honneur d'être acclamés par leurs concitoyens sont fondamentaux dans la formation du citoyen, l'ensemble de son existence est émaillée de fêtes qui à leur tour mettent la grandeur de la patrie devant ses yeux et lui apprennent à se contempler comme membre du peuple. B. Baczko repère ainsi dans les *Considérations* tous

[389] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 955.
[390] *Ibid.*, p. 967.
[391] *Ibid.*, p. 968.
[392] *Ibid.*, p. 966.

les lieux qui permettent à chaque citoyen de s'éprouver lui-même comme partie prenante de ce tout ordonné qu'est la nation, et qui se produit sans relâche devant ses propres yeux :

> Dans les images symboliques de ce qui est digne de son estime et de son admiration, le peuple se dédouble pour ainsi dire. Il vit sa propre existence sur deux plans entre lesquels s'effectue un échange permanent. Toutes ces images-guides s'enchaînent en un discours éducatif. Mais n'est-ce pas le peuple qui se dit à lui-même ce qu'il devrait être qui énonce son utopie et qui devient alors son propre éducateur ? C'est là le chef-d'œuvre en politique, bien qu'on puisse se demander jusqu'à quel point le peuple ne fait que reprendre et amplifier dans ses rites et images collectives la parole originaire de l'artisan de ce chef-d'œuvre[393].

Revenons alors à la nature du travail mené par Rousseau. On sait que dans les premières pages de l'*Émile*, distinguant l'éducation particulière de l'éducation publique, ce dernier convoque la *République* de Platon, « le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait[394] ». Si elle se contente selon lui d' « épurer le cœur de l'homme », plus qu'elle ne le dénature, elle accomplit bien ce but qui est propre aux éducations publiques :

> Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et 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[395].

Ces « bonnes institutions sociales », les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* les mettent en œuvre, et c'est peut-être là que réside, de la façon la plus nette, la manière dont Rousseau s'y fait législateur imaginaire. Il ne s'y essaie pas à dire la loi comme dans les fragments attenants au *Projet* corse ; il y développe bien moins les thèmes utopiques de l'égalité, de la fermeture, de la stabilité. Il y présente en revanche les moyens de transformer les cœurs des Polonais pour les faire devenir citoyens. Cette vision peut être qualifiée d'utopique : Rousseau y produit une Pologne qui n'a jamais existé, et qui probablement n'existera jamais. Il produit la vision d'une société régénérée par des dispositifs éducatifs dont il est l'ordonnateur.

Ainsi, les deux textes programmatiques de Rousseau laissent entrevoir la figure d'un philosophe-législateur, ordonnateur d'un univers stable. Si c'est de deux façons bien différentes, on peut à chaque fois relever le rapport que ces textes entretiennent avec le registre utopique. Utopiques, ils ne le sont pas dans leur ensemble : mais ils en ont des traits. Nous aurons à revenir sur le rôle spécifique que Rousseau fait jouer à ces éléments utopiques dans ces œuvres de conseil – notons pour le moment leur présence, et la manière dont ils travaillent le texte.

---

[393] B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 98.
[394] *Émile*, *OC* IV, p. 250.
[395] *Ibid.*, p. 249.

Il convient néanmoins d'emblée de montrer le revers de cette modalité de prise de parole. Si la posture du législateur affleure en effet par moment dans le langage du philosophe, elle est contrebalancée par des éléments qui au contraire exhibent le fait que Rousseau ne fait pas avec ces textes œuvre de législateur, réel ou imaginaire. Trois séries d'énoncés nous paraissent aller dans ce sens : ceux qui protestent de l'impuissance du rédacteur, ceux qui professent leur inachèvement, ceux, enfin, qui, enfin, s'ouvrent sur un avenir indéterminé.

Un passage de la *Lettre à d'Alembert* est souvent invoqué quand il s'agit de traiter des rapports de Rousseau aux législations idéales – dont l'utopie fournit un cas particulier – :

> Dans le fond, l'institution des lois n'est pas une chose si merveilleuse, qu'avec du sens et de l'équité tout homme ne pût très bien trouver de lui-même celles qui, bien observées, seraient le plus utile à la société. Où est le plus petit écolier de droit qui ne dressera pas un code d'une morale aussi pure que celle de Platon ? Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. C'est d'approprier tellement ce code au peuple pour lequel il est fait, et aux choses sur lesquelles on y statue, que son exécution s'ensuive du seul concours de ces convenances ; c'est d'imposer au peuple à l'exemple de Solon, moins les meilleures lois en elles-mêmes que les meilleures qu'ils puissent comporter dans une situation donnée[396].

Le problème qui est pointé ici est celui du rapport entre les mœurs et les lois : il faut que les secondes « conviennent » aux premières, car c'est la seule manière dont on peut être assuré de la prise qu'elles auront sur la nation à instituer. Le rôle central de la notion de convenance dans la philosophie de Rousseau a été étudié par Florent Guénard ; ce dernier montre notamment la manière dont législation et mœurs doivent être dans un rapport dynamique d'information réciproque pour assurer l'effectivité de la législation : sans ce rapport de convenance, toute entreprise d'institution est vaine[397]. Contrairement à ce qu'affirme la tradition jusnaturaliste moderne, les lois ne peuvent donc pas être décrétées selon un critère de bien rationnel qui serait indépendant des circonstances dans lesquelles elles doivent être mises en application[398]. Le critère qui permet d'évaluer une législation n'est plus alors celui d'un bien en soi, isolé des circonstances, mais celui du convenable – non au sens affadi d'un bien de seconde catégorie, mais dans celui d'un bien qui est toujours relatif à un donné expérimental.

Les cas concrets de législation que représentent la Corse et la Pologne demandent, chacun à leur manière, de tenir compte de ce qui y est de l'ordre du donné. Chacun à leur manière puisque donner des institutions à la Corse ne pose pas a priori les mêmes problèmes que

---

[396] *Lettre à d'Alembert*, *OC* V, p. 61.
[397] F. Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004. On peut notamment se référer à la troisième partie, qui porte plus spécifiquement sur la philosophie politique, et tout particulièrement à la section du chapitre 8 consacrée à l'héritage de Montesquieu chez Rousseau, et au déplacement que ce dernier opère par rapport aux thèses du premier sur le rapport entre circonstances données et législation, p. 447-463, et au chapitre 9, « Les lois et les mœurs », p. 487-535.
[398] *Ibid.*, p. 447-448.

réformer les institutions polonaises. Dans les deux cas cependant, la connaissance de la nation qui doit recevoir ces institutions apparaît comme un prérequis nécessaire du législateur – sans quoi il reste comme l'écolier en droit, émule du Platon de *La République*, un faiseur de systèmes sans aucune efficacité. Pour se faire législateur, il faut connaître, intimement, les hommes qui doivent recevoir cette législation, mais aussi l'ensemble des données matérielles qui ont une influence sur les manières de vivre de ces hommes, et contribuent à l'économie générale de leurs passions sociales. Or, précisément, et bien qu'il travaille d'après une documentation fournie, Rousseau affirme, dans les deux textes, qu'il lui manque cette connaissance.

C'est sur ce point que s'ouvrent en effet les *Considérations*, attribuant au comte Wielhorski, tout à la fois commanditaire et pourvoyeur de documentation sur les institutions polonaises auprès du philosophe, une capacité à « former un plan régulier pour la refonte de ce gouvernement » supérieure à celui qu'il en a chargé. Si Rousseau déprécie sa position, c'est bien parce qu'il est incapable, par manque d'une connaissance de première main, d'appréhender convenablement les rapports qui sont propres à la nation polonaise :

> Si l'on ne connaît à fond la Nation pour laquelle on travaille, l'ouvrage qu'on fera pour elle, quelque excellent qu'il puisse être en lui-même, pêchera toujours par l'application, et bien plus encore lorsqu'il s'agira d'une nation déjà toute instituée, dont les goûts, les mœurs, les préjugés et les vices sont trop enracinés pour pouvoir être aisément étouffés par des semences nouvelles. Une bonne institution pour la Pologne ne peut être l'ouvrage que des Polonais ou de quelqu'un qui ait bien étudié sur les lieux la nation Polonaise et celles qui l'avoisinent. Un étranger ne peut guère donner que des vues générales, pour éclairer non pour guider l'instituteur[399].

« Éclairer » et non « guider l'instituteur » : non seulement il ne s'agit pas ici de se faire législateur, mais il ne s'agit même pas de lui indiquer précisément la marche à suivre. Les *Considérations* restent de l'ordre d'un propos « général », non pas au sens où elles dessineraient un système universel et abstrait, mais parce qu'elles ne peuvent, par manque d'une compréhension profonde de la réalité dont elles traitent, lui convenir dans le détail. C'est donc le principe même du législateur étranger qui est refusé ici. Rousseau ne peut pas être législateur, parce qu'il n'en a pas la capacité. À cette déclaration initiale s'ajoutent, par ailleurs, les protestations de sa propre insuffisance intellectuelle[400], liée à l'âge et aux malheurs – cette même insuffisance dont on trouve la mention dans la correspondance avec Buttafoco. Pour la Corse, où l'on a vu que la possibilité d'agir en législateur était plus

[399] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 953.
[400] Immédiatement après le passage que nous avons cité : « Dans toute la vigueur de ma tête je n'aurais pu saisir l'ensemble de ces grands rapports. Aujourd'hui qu'il me reste à peine la faculté de lier des idées, je dois me borner pour obéir à M. le Comte Wielhorski et faire acte de mon zèle pour sa patrie à lui rendre compte des impressions que m'a fait la lecture de son travail et des réflexions qu'il m'a suggérées » (p. 955). Le même thème est repris dans le passage conclusif : « J'ai omis à dessein beaucoup d'articles très importants sur lesquels je ne me sentais pas les lumières suffisantes pour en bien juger » (p. 1041).

nettement évoquée, Rousseau met également en doute sa capacité à prendre en compte l'ensemble des déterminations propres au territoire. Un fragment, va, au contraire de ceux qui s'essayaient à une prise de parole législatrice, dans ce sens. Évoquant les « préjugés » de la nation corse et la manière dont ces derniers s'opposent aux principes qu'il défend, Rousseau semble adopter une position qui n'est pas celle du législateur, mais celle du conseiller extérieur. À l'opposé du « persuader sans convaincre » qui était le propre du législateur dans le *Contrat social*, Rousseau entend convaincre plutôt que persuader :

> Quoique je sache que la nation corse a des préjugés très contraires à mes principes, mon intention n'est point d'employer l'art de persuader pour les leur faire adopter. Je veux leur dire au contraire mon avis et mes raisons avec une telle simplicité qu'il n'y ait rien qui puisse les séduire, parce qu'il est très possible que je me trompe et que je serais bien fâché qu'ils adoptassent mon sentiment à leur préjudice[401].

Il y a sans nul doute ici, comme dans d'autres endroits du *Projet* corse, une précaution oratoire. La teneur des mémoires qui avaient été communiqués à Rousseau par Buttafoco, à commencer par le mémoire de Vescovato dont il était l'auteur, avait permis au premier de mesurer les différences politiques qui le séparait de son correspondant, et peut-être de l'opinion partagée par l'ensemble des chefs corses. Rousseau fait preuve à l'égard des préjugés des corses, qu'ils tiennent à la place de la noblesse ou à celle du commerce avec les autres nations, d'une prudence qu'on retrouvera, sous d'autres formes, dans la partie rédigée du projet. On peut néanmoins prendre au sérieux cette déclaration d'intention pour ce qu'elle nous dit de la manière dont Rousseau investit la mission qui lui a été confiée : il ne s'agit pas de proposer une législation, mais d'argumenter en faveur de certains principes auprès d'une nation qui sait mieux que quiconque ce qui lui convient. Au rebours, les perspectives d'un établissement en Corse qui sont évoquées à l'occasion de la correspondance avec Buttafoco pourraient, dans un premier temps du moins, apparaître comme la condition de possibilité d'un travail législatif – cette possibilité, cependant, est bien vite écartée.

Il n'est donc pas matériellement possible à Rousseau de faire, selon ses propres principes, œuvre de législateur : le travail qu'il peut livrer a forcément un caractère inachevé du fait de sa trop grande généralité. Il revient aux véritables législateurs d'évaluer les recommandations du conseiller, et surtout de les ajuster à la réalité du terrain. On retrouve ce type d'injonction dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Au terme de la grande vision éducative que nous avons indiquée plus haut, Rousseau commente la nature des recommandations qu'il vient de formuler : « Au reste je ne fais ainsi qu'indiquer ; mais c'est assez pour ceux à qui je m'adresse[402]. » Au moment de clore, c'est de nouveau le caractère

[401] *Projet de constitution pour la Corse*, p. 947.
[402] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 969.

par nécessité incomplet de la réflexion qui apparaît : si le philosophe a « omis à dessein beaucoup d'articles très importants sur lesquels je ne me sentais pas les lumières suffisantes pour bien juger », il ajoute : « Je laisse ce soin à des hommes plus éclairés et plus sages que moi[403] ». Le texte lui-même est défini comme une esquisse : « Voilà mon plan suffisamment esquissé : je m'arrête. Quelque soit celui qu'on adoptera, l'on ne doit pas oublier ce que j'ai dit dans le *Contrat social* de l'état de faiblesse et d'anarchie où se trouve une nation tandis qu'elle établit ou réforme sa constitution[404]. » Il appartient aux confédérés d'achever le tableau. La référence au *Contrat social*, au moment de conclure ces considérations, nous paraît à son tour instructive : quoi que les confédérés décident de faire – car la décision leur appartient, il importe qu'ils gardent en tête les considérations cette fois réellement générales qui sont formulées au chapitre X du livre I du *Contrat social* – celui-là même où il est fait mention de la Corse[405]. On peut alors penser qu'on a ici des niveaux croissants de précision : celui des *Considérations* se trouve entre l'énoncé des principes qui est le fait du traité philosophique, et la détermination des mesures qui doivent s'appliquer à un cas concret – qui est du ressort du législateur. Le texte de conseil se situe dans un espace intermédiaire : sans être directement prescripteur, il indique des possibilités qui pourraient convenir au cas étudié, il spécifie les principes, qui doivent pour leur part commander toute institution, qu'elle qu'elle soit, finalement.

Le texte est donc ouvert : il indique sans prescrire. On a ici, de nouveau, sans doute une dissymétrie entre le texte du *Projet*, plus affirmatif, et celui des *Considérations*, où Rousseau insiste davantage sur la nécessité de parachever le plan proposé. Les deux textes partagent, en revanche, une ouverture temporelle qui les soustrait à la tentation d'un système clos.

Ainsi, le *Projet* corse envisage la transformation possible du gouvernement dans un temps ultérieur, où les transformations économiques du pays nécessiteront de fait un changement d'administration. Proposant en effet un gouvernement de forme démocratique parce que c'est la moins coûteuse et celle qui favorise la répartition de la population sur le territoire, Rousseau anticipe l'objection des chefs corses, et peut-être tout d'abord de Buttafoco qu'il sait favorable à une forme aristocratique de gouvernement :

> On dira que la Corse plus fertile et sous un climat plus doux peut supporter un gouvernement plus onéreux *[que la Suisse qui vient d'être prise en exemple]*. Cela serait vrai dans un autre temps, mais maintenant, accablée par un long esclavage, désolée par de longues guerres, la

[403] *Ibid.*, p. 1041.
[404] *Ibid.*, p. 1036.
[405] « À ces conditions pour instituer un peuple, il en faut ajouter une qui ne peut suppléer à nulle autre, mais sans laquelle elles sont toutes inutiles ; c'est qu'on jouisse de l'abondance et de la paix ; car le temps où s'ordonne un État est, comme celui où se forme un bataillon, l'instant où le corps est le moins capable de résistance et le plus facile à détruire. » *Contrat social*, I, X, p. 89. On remarque l'ajout de la possibilité de la réforme dans la référence qui y est faite dans le passage cité des *Considérations*.

> nation a premièrement besoin de se rétablir. Quand elle aura mis en valeur son sol fertile elle pourra songer à devenir florissante et se donner une plus brillante administration. Je dirai plus. Le succès de la première institution en rendra dans la suite le changement nécessaire[406].

Les deux paragraphes qui suivent commentent la manière dont la prospérité liée à la terre engendre l'accroissement de la population et la nécessaire expansion des activités de la nation – soit à l'intérieur avec le développement de l'industrie, du commerce et des arts, soit à l'extérieur avec l'établissement de colonies. Rousseau revient néanmoins au « système rustique », auquel la Corse doit se tenir « tant qu'elle n'aura pas plus d'hommes qu'elle n'en peut nourrir, tant qu'il restera dans l'Île un pouce de terre en friche ». On peut penser que cette ouverture vers un dépassement du système proposé par le projet est un leurre destiné à obtenir de ses lecteurs une approbation qui n'a rien d'évident – et dans les faits, le reste du plan d'institution semble bien fait pour permettre au système rustique de perdurer autant que possible, en équilibrant la production de l'île et les besoins qui s'y font sentir et en veillant à ne développer dans la population aucune aspiration qui irait à l'encontre de cet équilibre. Elle ménage cependant dans l'espace du discours la possibilité d'une évolution des institutions.

En Pologne, cette ouverture sur l'avenir prend un tour plus tragique, mais aussi plus sincère : elle consiste à envisager l'échec de la Confédération. Alors qu'il leur conseille dans les dernières pages du texte de réformer de façon progressive le gouvernement afin de ne pas heurter trop violemment tout d'abord les opinions, Rousseau ajoute :

> Que si, malgré le courage et la constance des confédérés et malgré la justice de leur cause la fortune et toutes les puissances les abandonnent et livrent la patrie à ses oppresseurs… Mais je n'ai pas l'honneur d'être Polonais, et dans une situation pareille à celle où vous êtes, il n'est permis de donner son avis que par son exemple[407].

La possibilité que la Confédération échoue est présente dans les pages des *Considérations* en réalité dès le début : elle apparaît notamment avec la préconisation de former la nation de telle sorte qu'elle subsiste quand bien même l'État disparaîtrait[408]. Le passage que nous avons cité plus haut, et dont l'écriture est sans doute contemporaine de défaites de la Confédération, après la série de victoires qu'elle avait remportée l'année précédente, cependant nous semble indiquer autre chose : quel que soit le zèle mis à servir les Polonais, et quelle que soit la prévoyance du conseil, l'action demeure un domaine qui lui est hétérogène. Le conseil et l'exemple demeurant de deux ordres différents, la mise en œuvre du premier reste dépendante d'un avenir incertain, et du jugement en situation des acteurs politiques.

---

[406] *Projet de constitution pour la Corse*, p. 906-907.
[407] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 1041.
[408] « Je ne vois dans l'état présent des choses qu'un seul moyen de lui donner cette consistance qui lui manque : c'est d'infuser, pour ainsi dire, dans toute la nation l'âme des confédérés : c'est d'établir tellement la République dans le cœur des Polonais, qu'elle y subsiste malgré tous les efforts de ses oppresseurs. […]Vous ne sauriez empêcher qu'ils ne vous engloutissent, faites au moins qu'ils ne puissent vous digérer. » *Ibid.*, p. 959-960.

Rousseau s'est-il rêvé en législateur ? On voit que la réponse doit être nuancée. Ni le *Projet de constitution pour la Corse*, ni les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* n'ont la forme d'un code de lois ; l'un et l'autre texte sont, de façon explicite, la réponse faite à un commanditaire en vue d'une réforme – et dans l'un et l'autre ouvrage, ce commanditaire fait figure d'interlocuteur et est pris en compte, y compris avec ses préjugés avec lesquels il faut composer ou au contraire contre lesquels il faut argumenter. En revanche, la figure du législateur, et plus précisément du philosophe législateur travaille ces textes : ils sont traversés par des traits utopiques – dans le cas de la Corse, c'est l'utopie même du Législateur qui affleure même avant de n'être finalement pas retenue. Mais le fait même de s'employer à la formulation d'un plan d'institution ou de réforme qui conviennent à une nation donnée invalide la possibilité d'un système qui soit entièrement formulé par le philosophe : à la fois parce qu'elle présente des spécificités que ce dernier n'est pas à même de saisir, mais aussi parce qu'elle se déploie dans un temps qui échappe à la clôture du système, la matière qui fait l'objet de la législation résiste à l'investissement utopique et au déploiement d'une parfaite logique politique.

2.1.2. Le philosophe contre les systèmes : à qui appartient-il de faire les lois ?

La question du philosophe législateur ne peut se poser dans les *Mélanges pour Catherine II* comme elle se pose dans les textes programmatiques de Rousseau. Là où ce dernier est sollicité pour proposer un plan d'institution, Diderot l'est pour s'entretenir avec l'impératrice sur des matières politiques et notamment pour répondre à ses interrogations sur le système politique français – puisque c'est ce qui semble avoir constitué le point de départ des entrevues de Pétersbourg –, mais non pour proposer une réforme générale des institutions. Il n'y a donc aucune ambiguïté sur la fonction qu'il est censé assurer, aucun flottement autour d'une éventuelle prise de parole qui se ferait depuis le point de vue du législateur. On pourrait même ajouter que si la place d'un législateur effectif est inenvisageable – puisque c'est précisément sa commanditaire qui est dans la position du réformateur –, celle d'un législateur sur le papier, d'un conseil qui prendrait la forme d'une parole législatrice, est également écartée. C'est que la position de Diderot à l'égard de Catherine II n'est en rien similaire à celle de Rousseau à l'égard de ses commanditaires. Là où le second ménage parfois les préjugés de ses lecteurs et fait de ce ménagement une partie de sa stratégie rhétorique, le premier est dans une situation de dépendance matérielle forte à l'égard de la souveraine. On a dit que le voyage de Pétersbourg avait été longtemps retardé ; si Diderot se plie finalement au

souhait de Catherine II, c'est aussi qu'il le doit à celle qui joue à son égard le rôle d'un généreux mécène depuis le milieu des années 1760.

Dans les *Mélanges*, la position qui est adoptée par le philosophe est celle d'une parole qu'on pourrait dire mineure. Qu'est-ce à dire ? Diderot procède à une dévalorisation constante de son propre discours ; il en affirme sans relâche le caractère incertain, incomplet, insuffisant, incapable de cerner correctement son objet. Mineure, la parole politique du philosophe l'est alors d'abord par elle-même, dans la mesure où elle ne vaut pas grand chose. Mais elle l'est aussi, et d'abord, de façon relative, par rapport à l'autorité politique qui est celle de Catherine II ; la parole du philosophe apparaît ainsi toujours dépendante d'une confirmation, ou même, a minima, de l'écoute que l'impératrice voudra bien lui accorder. C'est une parole qui se déclare en permanence sous la tutelle du véritable politique. Ce qu'on voudrait montrer ici, c'est que la mise en scène de cette parole mineure, au-delà du rôle stratégique évident dans l'adresse à la souveraine qu'elle revêt, est aussi l'indice d'une critique des systèmes philosophiques en politique qui a une signification plus fondamentale. En opérant la critique de la figure du philosophe-roi, Diderot revient sur la valeur des idées générales et des réflexions systématiques quand il s'agit de s'attacher à un cas singulier de réforme.

Commençons par ce qui apparaît comme la première raison de la dévalorisation omniprésente de la réflexion philosophique dans les *Mélanges*. Cette dévalorisation est, on l'a dit, d'abord une subordination à la réflexion et à la pratique du Prince. Il est important de noter d'emblée qu'il ne s'agit pas d'une simple opposition entre théorie et pratique, entre pensée et action : Diderot affirme l'insuffisance de la réflexion philosophique sur les matières politiques par rapport à la réflexion du politique lui-même. Là où cette dernière est directement en prise avec les nécessités de l'action, la première est en effet, par définition, trop générale. Ce positionnement de Diderot vis-à-vis de Catherine II résulte d'abord d'une prudence. Quelques années plus tôt, l'économiste Lemercier de la Rivière, dont Diderot avait lu et apprécié *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, avait été accueilli sur le conseil de l'éditeur de l'*Encyclopédie* à Saint-Pétersbourg. Il avait cependant rapidement été renvoyé de la cour de Catherine II. En effet, se réclamant de « l'évidence » comme principe de détermination de la vérité, il avait prétendu livrer une analyse de la situation russe n'appelant pas discussion ; le caractère jugé péremptoire de sa posture savante avait déplu. Face à une souveraine qui se réclame elle-même des Lumières – et qui se dit élève de Montesquieu –, il fallait donc adopter une position plus mesurée, moins affirmative. La fin du

premier feuillet des *Mélanges*, consacrée à fixer les positions respectives de la tsarine et du philosophe dans les entretiens qui sont les leurs, revient sur l'incident à mots couverts :

> Je prends la liberté d'adresser ces rêveries à Sa Majesté Impériale, afin qu'elle sente toute la différence qu'il y a entre les idées d'un pauvre diable qui s'avise de politiquer sous sa gouttière et ce qui se passe dans la tête d'une souveraine. Voilà, madame, toute l'étendue de la force de ce qu'on appelle un philosophe. Souriez-en, et quand vous en aurez souri, j'aurai obtenu de Votre Majesté toute la justice que je m'en suis promise. Je puis protester à Votre Majesté que sans me surfaire, nous n'en savons tous, autant que nous sommes, guère plus que cela. Rien n'est plus aisé que d'ordonner un empire, la tête sur un oreiller. Là tout va comme on veut. Quand on y est et qu'il s'agit de mettre la main à l'œuvre, je crois que c'est tout autre chose[409].

Ce passage déploie toute une série d'éléments qui permettent de circonscrire la manière dont Diderot définit, dans cette adresse initiale, la place et la valeur de la réflexion du philosophe. Ce qui frappe d'emblée, ce sont bien sûr les déclarations répétées d'humilité, qui paraissent même outrées – d'autant que ces lignes se prolongent par de nouvelles assurances de respect et de la conscience que le philosophe a du peu de valeur de ses réflexions personnelles, qui concluent le feuillet. Le philosophe est un rêveur, et la manière dont Diderot généralise sa propre insuffisance intellectuelle à l'ensemble des philosophes est à la fois une manière de revenir sur les prétentions de Lemercier de la Rivière à ordonner la marche des affaires en Russie, et d'exprimer sa réprobation à l'égard de ce type de posture. Georges Dulac a analysé la manière dont le physiocrate constitue dans la rhétorique des *Mélanges* un modèle négatif, convoqué tout particulièrement quand Diderot évoque les principes théoriques qui sous-tendent ses vues. Pour parer au reproche de vouloir, à son tour, soumettre l'impératrice au « despotisme de l'évidence », Diderot « multiplie les images qui masquent cette prétention et abolissent fictivement cette sorte de souveraineté intellectuelle qui est le propre du philosophe[410] ». L'image de l'enfant – du reste souvent employée, tant par les amis que par les ennemis de Diderot, pour le qualifier –, mais aussi celles de l'aveugle, du rêveur, du bâtisseur de chimères – « image convenue et obligée quand un penseur se risque à affronter la politique réelle », rappelle G. Dulac[411] – contribuent à une rhétorique de la dépréciation qui joue, notamment, le rôle d'un frein quand Diderot s'aventure sur le terrain d'un conseil qui pourrait sembler directif. La figure de Lemercier de la Rivière reparaît ainsi dans un feuillet qui traite la question du déplacement de la capitale de Pétersbourg à Moscou, intitulé de façon significative « À sa Majesté Impériale par un aveugle qui jugeait des couleurs ». Diderot y repart de la thèse de la sociabilité naturelle, et en tire les conséquences sur la nature des sociétés politiques et les nécessités du régime particulier qu'est la monarchie

[409] *Mélanges*, p. 227.
[410] G. Dulac, « Le discours de Pétersbourg », art. cit., p. 140.
[411] *Ibid.*, p. 129.

– il arrive enfin à sa thèse – qu'il faut replacer la capitale au cœur de l'Empire plutôt qu'à une de ses extrémités, et en montre les implications économiques, morales et politiques. Cette argumentation en réalité relativement serrée est parsemée de protestations d'incompétence politique : des « rêves » formulés par les philosophes sur l'origine de la société aux gambades intellectuelles dont Diderot s'excuse, en passant par le « caquet de l'enfant » et par l'emploi répété de marqueurs d'incertitudes (« je crois », « il me semble », « je ne sais », tout le répertoire de la dépréciation est utilisé. L'ensemble est commandé par l'ouverture, où Diderot ridiculise toute velléité législatrice du philosophe :

> Je ne me suis point écrié de Riga à Pétersbourg, comme le fit de Berlin à Moscou un Français, homme de mérite et de probité, mais homme qui se croyait, un peu ridiculement, autorisé par ses lumières et par les places qu'il avait occupées, à se donner de l'importance : « Madame, arrêtez ; on ne fait rien de bien qu'après m'avoir entendu ; celui qui sait comment on administre un empire, c'est moi ! » Quand la chose aurait été vraie, le ton était à faire rire.
> En m'établissant chez M. de Narischkine, je n'ai point dit : « […] Voilà mon cabinet, et le lieu d'où je donnerai des lois à toutes les Russies[412]. »

Ne pas prendre la place du souverain, ni lui donner d'ordre, quels que soient par ailleurs les mérites intellectuels qu'on peut avoir, quelle que soit la bonne foi de cette intervention, quelles que soient même « les places » qu'on a occupées : c'est la leçon du passage de Lemercier de la Rivière auprès de Catherine II. Ce dernier avait occupé entre 1759 et 1764 la place d'intendant de la Martinique ; mais ici, même cette expérience, dont on pourrait penser qu'elle donne du crédit au penseur pour l'action publique, est disqualifiée. L'économiste sert bien de repoussoir et permet de définir en creux la position qui est celle de Diderot : la parole du philosophe est sans autorité propre ; il ne peut s'autoriser de la souveraineté de la raison pour se substituer au souverain.

Revenons alors au passage cité plus haut, où Diderot marquait la différence entre les pouvoirs du philosophe et les pouvoirs du politique. Si la minoration de la parole du philosophe joue un rôle stratégique et ménage la possibilité même d'un conseil à l'impératrice, il est cependant intéressant de se demander où passe la démarcation qui laisse l'un dans la catégorie des doux rêveurs, et reconnaît l'autorité de l'autre en matière de politique. En effet, si la dépréciation de sa propre position n'a, dans les circonstances auxquelles il est confronté, rien d'étonnant, la manière dont elle est faite est instructive. La première distinction se fait entre les types d'idées : il s'agit d'abord de mesurer « toute la différence qu'il y a entre les idées d'un pauvre diable qui s'avise de politiquer sous sa gouttière et ce qui se passe dans la tête d'une souveraine ». On pourrait penser que la différence fondamentale qui sépare le politique du philosophe s'attache à la capacité à agir :

[412] *Mélanges*, p. 310.

c'est en réalité la manière même de former les idées qui les différencie. Quelle est la caractéristique essentielle de la pensée philosophique ? C'est la propension à former des systèmes abstraits : à « ordonner un empire, la tête sur un oreiller ». Or le système abstrait, la législation « de philosophe » qui vaut sur le papier mais ne peut s'appliquer, la tentation platonicienne, pour le dire autrement, s'oppose à la pensée du politique, pensée en situation. « Quand on y est », on ne pense pas à la manière des philosophes. Il ne s'agit donc pas simplement d'être capable de faire, mais d'être capable d'articuler pensée et action ; si les pouvoirs du philosophe se limitent à « politiquer » en chambre, la pensée du politique est une pensée susceptible d'embrayer sur la pratique.

La pensée politique n'est donc pas affaire de système. Intéressons-nous de plus près aux termes dans lesquels la critique est menée. Encore une fois, si l'on ne doit jamais perdre de vue sa valeur stratégique, elle nous renseigne néanmoins, par les catégories de jugement utilisées, sur les exigences d'une connaissance politique. Ainsi, la critique de la prétention des philosophes à faire œuvre de législateur nous semble reposer sur trois points principaux, qui ne sont pas sans rappeler des éléments que nous avons pu voir avec Rousseau : le problème de l'application à une réalité singulière, auquel s'articule celui plus spécifique du degré adéquat de généralité des idées en politique. Le philosophe apparaît alors incapable de produire un code de lois, sinon sur le mode parodique.

C'est donc d'abord la question de l'application qui retient ici l'attention. Pour prétendre au titre de législateur, il importe de connaître les spécificités du terrain. Le feuillet LXVII, « Sur la situation de l'empire russe » reproduit le long questionnaire auquel Diderot soumet l'impératrice, et les réponses que cette dernière lui fait[413] ; celui qui suit commente ses réponses :

> Quel étonnement pour mes compatriotes lorsque je leur montrerai les réponses de Votre Majesté à la multiplicité et à la variété de mes questions ! « Quoi ! me diront-ils ? C'est elle ? – Elle-même – Et toutes ces choses lui étaient présentes ? – Elle les appelait son catéchisme. – Et elle y a répondu ? Subitement, presque du soir au matin, sans hésiter. […] » Et puis quand ils verront ce que j'ai fait pour ne m'en pas retourner tout à fait ignorant, j'espère qu'ils m'en envieront sur le reste[414].

Le philosophe se met à l'école de Catherine II, il s'instruit au contact tout à la fois des réalisations de cette dernière, mais aussi de la manière dont elle pratique la politique – il le dit ailleurs encore en conclusion d'une réflexion sur les raisons des réussites et des échecs dans les manufactures russes : « Je vais questionnant tant que je peux. Je voudrais bien être

[413] Sur ce questionnaire, et l'histoire des copies qui en ont circulé, on peut se référer à l'article de S. Karp, « Le questionnaire de Diderot adressé à Catherine II : quelques précisions », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°33, 2002, p. 9-61.
[414] *Mélanges*, p. 384-385.

utile[415]. » La maîtrise de la connaissance du terrain est l'élément indispensable à l'action, et c'est d'abord d'elle que manque le philosophe, qui plus est étranger. Cette méconnaissance du terrain est parfois mise en scène de façon si visible que son honnêteté en devient douteuse : quand Diderot affirme, à propos de la nécessité de « laisser à sa place l'homme instruit », c'est-à-dire de favoriser la stabilité des emplois au sein de l'État, « Je ne sais jusqu'où ces principes peuvent être applicables ou non à la Russie, dont les usages et la constitution me sont tout à fait inconnus[416] », on peut soupçonner l'exagération, et elle est sans doute perceptible également pour sa destinataire. C'est pourtant bien du rapport problématique des principes et de l'application il s'agit ici. Le philosophe est cantonné à ce qu'il sait faire : « hasarder des conjectures », proposer sans savoir bien si ce qu'il propose est ajusté à la réalité russe. « J'ignore jusqu'où ces lois sont applicables à la Russie. Ce n'est pas mon affaire, c'est celle de Sa Majesté Impériale[417] » déclare Diderot à propos de la place des villes dans l'empire selon la fonction qu'elles doivent assurer – centre politique, centre commercial, centre militaire – dans le feuillet que nous avons déjà eu l'occasion de citer sur la place de la capitale. Les lois évoquées ici ne se réfèrent pas à une législation, mais bien aux principes généraux de gouvernement du territoire que Diderot invoque à l'appui de sa proposition : résoudre l'écart entre principes théoriques et application pratique appartient en propre au souverain, non pas seulement parce que c'est sa prérogative, mais parce que lui seul possède tout à la fois les connaissances nécessaires et le type d'intelligence requise.

Le problème de l'application des idées doit en effet être précisé. Si la connaissance des déterminations locales est en effet centrale, la critique de la prétention des philosophes à vouloir légiférer sans en posséder la compétence s'appuie davantage encore sur une critique de la généralité des idées. Sur le sujet délicat de la commission des lois – celle pour laquelle avait été écrite l'instruction de 1765, et dont les travaux avaient été interrompus par la guerre russo-turque –, Diderot introduit une argumentation en faveur de sa permanence par une critique des idées générales, qui a l'intérêt toutefois de souligner une exception parmi les faiseurs de systèmes abstraits que sont les philosophes :

> Je ne sais ce qui me manque pour traiter cet objet dignement, peut-être la tête de Montesquieu ou la vôtre. Je ne me sens pas la force de former un plan. Il faut que je m'en tienne à des vues générales, moi qui sais que les vues générales sont le produit des hommes ordinaires, et qui ne fait cas que des vues particulières, les seules qui touchent à la chose et au fond de la chose[418].

[415] *Ibid.*, p. 359.
[416] *Ibid.*, p. 344.
[417] *Ibid.*, p. 315.
[418] *Ibid.*, p. 274.

Vues générales et vues particulières : la partition ne passe pas ici entre le philosophe et la souveraine mais bien entre deux manières d'appréhender l'objet. « Former un plan » s'oppose à former une législation abstraite. Le conseil confronte le philosophe à l'insuffisance d'une pensée qui en reste aux principes. En cela, la référence à Montesquieu – au-delà, là encore, de la volonté de flatter Catherine II en la mettant sur le même plan que le grand homme – est éclairante : il est par définition celui qui a été capable d'accorder le général et le particulier. On peut ici penser à la préface de l'*Esprit des lois*, et à l'articulation des principes et des faits qu'elle postule. Si Montesquieu peut affirmer « Je n'ai point tiré mes principes de les préjugés, mais bien de la nature des choses », c'est que dans son œuvre, il accorde parfaitement l'un à l'autre : nous avions vu dans les éloges retraçant sa vie l'importance accordée aux voyages, et à la connaissance intime tout à la fois des systèmes de lois et des mœurs particulières aux nations. La démarcation est donc plus subtile que la simple opposition du philosophe et du politique : elle concerne la capacité à articuler des idées particulières – mais ces idées particulières elles-mêmes ne sont pas seulement descriptives des singularités locales : elles nécessitent une compréhension des causes de ces singularités. Agir nécessite donc non pas simplement d'avoir été confronté aux contraintes locales, mais d'avoir su les analyser de telle sorte qu'on puisse agir sur leurs ressorts.

À la mi-décembre 1773, alors qu'il pense quitter de manière anticipée Pétersbourg, Diderot écrit un « dernier feuillet à Sa Majesté Impériale », qui de fait ne sera pas le dernier, mais dans lequel il revient, une nouvelle fois, sur le statut des observations renfermées dans les *Mélanges* : « Voilà tout ce que j'avais de philosophie applicable soit aux circonstances prochaines, soit aux circonstances éloignées de Votre Majesté Impériale[419]. » Cette philosophie applicable, précisément, s'est déclinée sous une forme non systématique, dans une série d'observations et de réflexions sans continuité[420]. Si Diderot n'est pas Montesquieu, et ne possède pas non plus la vision du vrai politique, s'il n'a pas la force de « former un plan », il s'attache du moins à formuler ses idées d'une manière qui convienne, autant que possible, à l'objet traité.

---

[419] *Ibid.*, p. 361.

[420] La « fragmentation du discours » est notée par G. Dulac dans l'article cité plus haut dans cette section comme un des procédés centraux dans la composition des *Mélanges* : le caractère rhapsodique de l'écriture, qui va du reste de pair avec la recomposition pour une « seconde lecture » des feuillets rédigés au fur et à mesure pour servir de canevas aux entretiens avec Catherine II, est alors mise au répertoire des différents procédés « d'affaiblissement » du discours (« Le discours de Pétersbourg, art. cit, p. 147 et 152-153). En l'occurrence, il s'agit d'éviter toute impression d'une argumentation trop systématique et ménager la possibilité d'une lecture bienveillante, tout en organisant une argumentation qui, derrière sa souplesse apparente, révèle à l'étude des points de force et de critique bien définis. Si cette dimension stratégique ne fait aucun doute, nous essayons ici de défendre la thèse que cette discontinuité a aussi une valeur épistémique : elle éloigne le spectre d'une systématicité formelle non seulement menaçante pour Catherine II, mais vaine du point de vue de la philosophie.

La critique du philosophe abstrait n'est donc pas, nous semble-t-il, qu'affaire de rhétorique : la politique demande une compréhension des réalités singulières, et non pas un échafaudage de principes appuyés sur des rêveries métaphysiques.

La fabrication d'un code de lois est donc exclue, et la frontière des possibilités du discours philosophique soigneusement tracée. N'y a-t-il donc aucune incursion du philosophe sur le terrain de la législation ? Le texte des *Mélanges* en ménage en réalité deux ; leurs places et leurs terrains respectifs sont particulièrement instructifs pour la question qui nous occupe. L'une d'elle se fait sur le mode de la parodie. C'est la « chimère » qui prend place dans le feuillet sur le luxe[421]. Revenant sur la querelle et renvoyant dos à dos partisans et ennemis du luxe, Diderot distingue le luxe de « l'opulence réelle » et montre comment, en France, l'échelle des valeurs – marchandes mais aussi morales – est pervertie par la confusion des deux notions. Que faut-il alors faire pour rétablir un fonctionnement sain de l'économie nationale, qui soit en même temps une réforme des mœurs ? Contre l'idée d'Helvétius que seule une invasion étrangère peut permettre de mettre fin à la « corruption » qui atteint la nation, Diderot propose une voie plus graduelle et plus efficace, car « ce royaume de France est une terrible machine et il faut y travailler longtemps pour la déranger[422] ». Or cet ensemble de mesures va prendre la forme d'une royauté philosophique carnavalesque :

> Me voilà couronné par les mains de Votre Majesté Impériale, et le philosophe Denis proclamé par Melchior Grimm. Voyons comment il s'y prendrait pour rendre les mœurs, l'éclat et la vie à sa pauvre nation, ou faire renaître une autre sorte de luxe qui ne soit plus le masque de la misère, mais le signe de l'aisance publique et du bonheur général[423].

Suivent dix-huit mesures formulées à la première personne, et parfois au conditionnel (« je vends mes domaines parce que je ne sais ce que c'est que des propriétés particulières à celui qui est censé maître de tout et dont la bourse et dans la poche de ses sujets » ; « je détruis les trois-quarts de mes maisons » ; « je n'aurais point d'ouvrier suivant la cour »), qui visent à permettre l'établissement d'un « autre luxe » : « ce luxe ne sera plus l'enfant de la maison, il sera l'enfant de la prospérité[424] ». Ces pages extrêmement riches forment un étonnant miroir du prince, où la parodie cache moins la vérité qu'elle ne permet sa manifestation. Nous aurons l'occasion de revenir sur le contenu de cette longue « rêverie » du « roi Denis », qui mérite attention tout à la fois pour le fond des mesures proposées et pour leur forme, qui déploie les différents aspects du miroir en variant les distances et tons. Retenons-en pour le moment seulement ce qui nous intéresse ici, à savoir la production de ce

[421] *Mélanges*, « XXVI. Du luxe », p. 292-303.
[422] *Ibid.*, p. 295.
[423] *Ibid.*, p. 295-296.
[424] *Ibid.*, p. 300.

code aux apparences bouffonnes, mais qui, évidemment, aborde des question sérieuses, et ce qu'il nous dit de la capacité du philosophe à tenir un discours de législation. Le travestissement initial donne à l'énoncé des mesures que le philosophe roi prendrait l'allure d'un jeu : c'est un discours qui sape toute possibilité de prendre la posture même qu'il adopte au sérieux. C'est un code dont l'ordre même est subverti : tandis que les articles se succèdent, numérotés, mimant l'allure d'un texte officiel, l'article 16 est oublié, pour être rajouté après ce qui semblait pourtant une amorce de conclusion sur la question du luxe : « Mais je m'aperçois que j'ai sauté du quinzième au dix-septième, et qu'il me manque là un article : remplissons-le[425]. » C'est aussi le ton général qui produit un effet de distance parodique : le roi Denis parle en bon gestionnaire, avec une franche simplicité qui contraste avec la solennité qu'on pourrait attendre en pareil cas. Les traits d'héroïsme mêmes sont mis en évidence par ces façons sans cérémonie. À propos de la suppression progressive des bénéfices des clercs, Diderot évoque les conséquences possibles d'un tel acte :

> Vous me direz qu'on me tuera. Peut-être. Premièrement, parce qu'on ne tue guère que ceux qui en ont peur ; secondement, c'est que, puisqu'il faut mourir une fois par un petit gravier engagé dans l'urètre, une goutte remontée ou de quelque autre plate manière, il vaut autant mourir pour quelque chose de grand[426].

Cette question du régicide, qui est reprise vers la fin du passage dans des termes aussi peu dramatiques, est exemplaire du fonctionnement de cette législation carnavalesque : la trivialité du traitement d'affaires sérieuses tout à la fois détonne par rapport au geste proposé – la réforme décidée par une autorité souveraine –, et en rend visible la vérité. La relativisation de l'importance de la vie du monarque est permise par le travestissement qui est au principe du texte, et dans le même temps elle soutient une thèse forte, qui est la primauté de la grande action sur la conservation de la vie – et, on le verra ailleurs, sur la conservation du pouvoir. Le philosophe couronné ne parle pas du reste du haut de l'autorité d'une raison pure, au nom de l'idée du bien et du vrai ; il ne prétend pas détenir les idées qui doivent informer la réalité. Au contraire, il se présente dans la position de l'humble intendant du bien de ses sujets, déterminant ce qu'il faut faire à force d'efforts et armé de son bon sens :

> Il est vrai que je travaillerais et que j'aurais aussi quelque fois les doigts tâchés d'encre ; que je ne me lèverai pas tard, que je ne me coucherai pas toujours de bonne heure, et que celui qui m'aurait volé s'en trouverait fort mal. Après tout, quand on y regarde de près, un souverain n'est qu'un administrateur du bien d'autrui, et je crois qu'on peut sans honte en être économe[427].

Le philosophe-roi s'affirme ainsi comme la voix de la vérité, mais non pas d'une vérité qui s'imposerait par la majesté de la personne royale, et encore moins d'un roi qui détiendrait

[425] *Ibid.*, p. 299.
[426] *Ibid.*, p. 297-298.
[427] *Ibid.*, p. 297.

son autorité de la souveraineté du discours de raison sur tout autre type de rationalité ; au contraire, le texte travaille à invalider toute interprétation du philosophe en souverain véritable. La parodie empêche une lecture au premier degré de la série des mesures proposées dans ces dix-huit articles. Le procédé fait en effet de l'ensemble une fiction bouffonne et le caractère exemplaire même du miroir est troublé par la distance que crée le dispositif. Reprenons alors : s'il y a présence de quelque chose qui ressemble formellement à un code dans les *Mélanges* adressés à Catherine II par Diderot, c'est selon une modalité qui sape dans son fondement énonciatif même tout discours qui serait fondé sur une autorité du philosophe en politique, et met en évidence ce travail de sape. En retournant le philosophe-roi platonicien en roi parodique – et, au sein de cette parodie, en déplaçant la figure du côté du bon sens plutôt que des Idées –, en faisant de la législation de ce roi une fiction plaisante, Diderot brouille le statut du discours. En effet, les mesures qui sont énumérées au sein de cette fiction n'appellent pas une adhésion immédiate : elles sont, au sens propre, inapplicables directement à la réalité puisque prises à l'intérieur de cette fiction parodique d'une royauté philosophique. Leur vérité est problématique : le lecteur comprend à la fois que Diderot soutient là, sous un voile de plaisanterie, des thèses tout à fait sérieuses ; et en même temps, leur caractère prescriptif est faible du fait même de leur provenance. Enfin, le fait que la fiction même concerne la réforme de la France déplace encore le discours et rend plus indirect encore la manière dont il éclaire une possible réforme de Russie.

Or ce « code » est commenté, et c'est notre seconde occurrence d'une mention d'une législation philosophique, par le jeu du reclassement des feuillets, de façon anticipée, dans un autre passage important : la « Première addition sur la tolérance » (XXII), qui interroge justement le fondement des lois. Pour en comprendre l'enjeu, il faut reprendre l'argumentation de ce passage, qui trouve du reste des échos tout à la fois dans les *Observations sur le Nakaz* et dans l'*Histoire des deux Indes*. L'objet de ce feuillet sur la tolérance est de montrer que les religions empêchent les lois, qu'elles soient naturelles, nationales, civiles ou domestiques, d'être réellement effectives. Le raisonnement reprend des arguments qui appartiennent au répertoire classique de la défense de la tolérance : la soumission à une loi d'origine transcendante invalide la portée de toute autre loi. Diderot énumère les raisons qui rendent chaque sorte de loi vulnérable à la suprématie de la loi religieuse. Les lois naturelles, « devoirs fondés sur les rapports essentiels d'un être à un être organisé comme lui » se taisent devant une loi surnaturelle qui attribue à une puissance supérieure la capacité à juger et à pardonner, ainsi que la supériorité de la vie à venir sur la vie présente. Les lois nationales – autrement dit « le droit des gens » – n'ont aucune effectivité

puisque l'intolérance religieuse va de pair avec la haine pour le mécréant. Les lois civiles, quant à elles, s'effacent devant cet « être plus puissant que le souverain » : Diderot met en cause le fait que l'arbitraire divin s'oppose à la loi comme règle universelle et reconnue en raison ; puisque Dieu peut ordonner à Abraham le sacrifice d'Isaac, aucune loi ne peut avoir de valeur intrinsèque, et la sacralité de la loi est minée par la reconnaissance d'une autorité plus sacrée encore, et beaucoup plus versatile dans ses injonctions[428]. Les lois domestiques enfin, celles qui régissent les rapports des individus au sein du foyer, et qui sont fondées en nature, sont contestées dans leur principe : comme les lois naturelles, elles sont subverties par l'intolérance à l'égard de celui qui ne croit pas ou qui croit différemment. Les arguments sont à la fois connus (face à celui qu'on considère comme damné, on n'est tenu par aucun devoir de quelque ordre qu'il soit) et portés à un point assez remarquable puisque le feuillet, qui commence avec une profession d'athéisme de la part de Diderot, et se termine par une apologie du matérialisme de Hobbes, ne s'en tient pas à la critique des religions instituées : c'est l'idée même de Dieu – y compris dans sa variante déiste – qui est nuisible aux lois. Parce que c'est une notion confuse et susceptible d'interprétations innombrables, elle ne peut que provoquer la discorde, que ce soit entre les individus, entre les groupes ou entre les nations. Diderot va même plus loin : « le fanatisme et l'intolérance ne sont pas même incompatibles avec l'athéisme[429] ». Ce que le philosophe pointe, c'est la manière dont les questions de religion empoisonnent tout tentative de législation parce qu'elles mêlent la métaphysique aux lois.

La conclusion est donc la suivante :

> En conséquence, la notion de Dieu que j'y crusse ou que je n'y crusse pas, serait bannie de mon code. Je rapporterais tout à des motifs simples et naturels, aussi invariables que l'espèce humaine.
> En général, je ne me permettrais de statuer que sur des objets dont l'idée serait évidente et générale. Tout ce qui serait susceptible d'interprétations diverses, quelque peine que je me donnasse pour le déterminer, comme le libelle, la médisance, même la calomnie, etc., n'entrerait point dans la législation[430].

La thèse est donc forte, et on voit qu'elle excède la seule référence à l'autorité divine comme fondement de la loi. En excluant tout ce qui peut être objet de polémique de la législation, c'est-à-dire en donnant toute liberté aux controverses, Diderot affirme tout à la fois que les opinions ne sont pas l'objet du gouvernement – en cela elles doivent être libres –

[428] « Est-ce qu'il y a quelques lois civiles sacrées là où l'on reconnaît un être plus puissant que le souverain ? Quelque droit, quelque propriété, quelque notion constante de justice, quelque idée fixe de vice ou de vertu, où l'on admet un être qui peut tout ordonner, même à un père d'égorger son enfant, et où la résistance à cet ordre devient criminelle ? », *Mélanges*, p. 269.
[429] *Ibid.*, p. 270-271.
[430] *Ibid.*, p. 271.

et qu'elles ne lui importent pas. Les batailles d'opinions ont leurs lieux – et il ne s'agit pas pour le législateur de prescrire ni ce qu'on doit croire ni même la forme des affrontements entre ces opinions. La détermination de la vérité au sein des opinions doit être laissée au débat. Par contraste, la législation s'appuie sur des évidences rationnelles partagées : elle trouve son fondement dans la raison humaine, elle même fondée dans la nature de l'espèce. Le surnaturel est renvoyé dans le domaine de l'incertitude et de l'affrontement, tandis que c'est la nature qui offre le fondement stable et universel nécessaire à la loi.

Le rappel de la rêverie du roi Denis intervient à la suite de ce passage à haute charge polémique, qui est l'un de ceux où le matérialisme de Diderot s'exprime de la façon la plus nette dans l'ensemble du recueil. Juste après la mention de « mon code » en effet intervient un de ces passages où le philosophe proteste de façon très démonstrative de son incompétence politique. Le « philosophe systématique » est opposé ici à « la grande souveraine qui, du matin au soir, rencontre au moindre bien qu'elle projette des obstacles de toutes les couleurs que l'expérience seule des choses apprend à connaître et que le pauvre philosophe n'a point fait entrer en calcul[431] ». Diderot rappelle alors que « pendant les trois ou quatre pages sur le luxe où j'ai régné, j'ai été un assez plaisant roi » : comme tous les philosophes, il lui manque l'expérience intrinsèque à l'exercice du pouvoir :

> C'est une belle chose que d'écrire. Savoir *comment les choses devraient être* est d'un homme de sens ; *comment elles sont*, d'un homme expérimenté *; comment les changer en mieux*, d'un homme de génie.

Au système d'idées, par définition statique, s'oppose la science du politique comme capacité à apercevoir les moyens de modifier le réel – entre les deux, l'expérience de ce qui est, nécessaire contrepoint à la science de ce qui devrait être, sert de moyen terme.

Que nous apprend cette seconde occurrence dans les *Mélanges* d'un code « de philosophe » ? Ici, le dispositif est bien différent : à l'écriture parodique qui faisait la spécificité des pages sur le luxe se substitue une méditation sérieuse sur le fondement de la loi ; à l'échafaudage complexe qui faisait du roi Denis l'inverse du philosophe-roi platonicien répond la prétention à déterminer, plus encore que la loi dans son détail, son objet propre et surtout son fondement. Cette fois, le sérieux politique de l'ensemble est invalidé par le renvoi à la vacuité pour la pratique politique des systèmes normatifs : être capable de dire ce qui doit être n'est pas être capable de voir comment cela peut advenir. La proposition fondamentale qui consiste à fonder la loi civile sur la nature – et qui sera reprise dans les *Observations sur le Nakaz*, nous y reviendrons – demeure une proposition abstraite ; elle vaut dans l'ordre du raisonnement, mais vaut-elle dans l'ordre de la pratique ? Ce qui est ici mis en valeur c'est

[431] *Ibid.*

donc la distance qui sépare le calcul a priori, typique du raisonnement philosophique, de l'expérience nécessaire à l'anticipation de l'action politique. De nouveau, la précaution est d'abord rhétorique. Le concentré de philosophie radicale qui est en effet livré dans ces quelques pages a en effet besoin d'être tempéré, non seulement du point de vue spécifique de la séparation philosophe/législateur qui nous intéresse au premier chef ici, mais du point de vue de la teneur philosophique même du propos. Le mouvement de retrait opéré par Diderot a donc cette double fonction de suspendre la vérité des énoncés proposés, énoncés qui sont le fait d'une élaboration philosophique, à l'acquiescement de son interlocutrice (« Je n'ai jamais prétendu dire à sa Majesté Impériale un seul mot qui fût vrai et qu'elle ne sût pas beaucoup mieux que moi »), et, dans le même mouvement, d'en suspendre la prétention en termes d'application politique (« ce doit être une sorte d'amusement pour elle de mesurer la distance immense d'un philosophe systématique, qui arrange le bonheur d'une société sur son oreiller, et d'une grande souveraine […][432] »). Par un procédé que nous avons déjà souligné, ce passage particulièrement audacieux, et formulé de façon très directe, fait donc l'objet d'une précaution spécifique, qui, placée presque en fin de feuillet, redéfinit a posteriori le statut de ce qui vient d'être asséné. Mais, ce passage portant sur le fondement et la hiérarchie des lois, il amène en effet à formuler cette précaution dans les termes de l'opposition d'une philosophie de philosophe, d'une philosophie systématique, et d'une pensée qui se caractérise par la manière dont elle s'articule au réel et envisage les moyens de le transformer.

Les deux mentions d'un code dont le philosophe serait l'origine – et qui n'est jamais à proprement parler un système complet de législation, mais dans un cas une série de mesures relatives à un point précis de l'administration du royaume, et dans l'autre une analyse des ressorts sur lesquels on doit fonder le code en question – sont donc presque opposées. Si dans un cas, l'autorité de la parole philosophique est invalidée par son caractère parodique, c'est au contraire sa trop grande abstraction qui est pointée dans le second. Pourtant, le renvoi interne qui rattache les deux feuillets rabat les deux critiques l'une sur l'autre : il faut rire du philosophe qui prétend faire œuvre de souverain, parce que cette œuvre est toujours de l'ordre de la fiction.

2.2. La sphère du philosophe

Le philosophe-roi hante donc ces textes de conseil. Il constitue à la fois une référence et un repoussoir. Il semble en effet que le philosophe qui s'intéresse à la politique dans sa

[432] *Ibid.*

dimension pratique soit confronté au modèle structurant du philosophe législateur ; ici, non seulement cette figure apparaît dans les textes de conseils eux-mêmes, sous des formes diverses, mais elle constitue un repère de la réception – ou de l'anticipation – de ces écrits. La correspondance du Vrai et du Bien, unis dans la parole du philosophe, demeure un horizon, mais, on le voit, un horizon qui fournit le support d'une discussion sur la forme que doit adopter le discours philosophique. Si en effet, une référence plus ou moins diffuse à *La République* entoure ces œuvres, ce n'est pas tant comme un modèle normatif que comme une modalité du discours politique des philosophes, à la fois emblématique et problématique. C'est une position à laquelle il faut se confronter, et qui, dans le même temps, est devenue intenable – même dans les réflexions de Rousseau sur la Corse, qui, on l'a vu, s'en approchent le plus, elle n'est pas, et sans doute ne peut pas être, poussée jusqu'au bout. Les trois cas auxquels nous nous sommes intéressés dans la section précédente donnent à voir des variations autour de cette impossibilité ; de manière différente selon les situations d'écriture et les termes de la commande, la figure d'un philosophe qui serait effectivement législateur se heurte à la nécessité pour faire œuvre politique d'une connaissance directe de la réalité que la réforme doit transformer. On voit que ce qui est ici en cause est le rapport entre pensée politique et expérience. En politique comme en bien des domaines, la philosophie doit se faire expérimentale : le juste rapport des principes et des faits est au cœur de la définition d'une approche correcte du domaine politique par les philosophes. Mais ici, la perspective de l'application constitue une épreuve supplémentaire : il s'agit de savoir non seulement comment on peut et on doit dégager les principes de l'expérience, et les éprouver par la manière même dont ils permettent de comprendre la réalité, mais grâce à quels procédés il est possible de modifier une situation donnée. Pour cela, nos textes laissent apercevoir la nécessité d'un autre type de travail, qui relève d'une compétence politique pratique, et qui n'est pas réductible à une entreprise intellectuelle seulement.

À travers la manière dont ces œuvres jouent de façon plus ou moins distanciée avec la figure du philosophe-roi, on a donc ici une réflexion sur ce que peut la philosophie. Elle est bien sûr entrelacée avec la question de savoir ce que peut dire le philosophe dès lors qu'il s'adresse à un interlocuteur qui lui est détenteur d'une autorité politique ou y prétend ; elle n'est pas pour autant réductible, nous semble-t-il, à la simple question de savoir comment les auteurs ménagent au mieux leurs commanditaires : après tout il n'existe de dépendance matérielle réelle que dans le cas de Diderot. Mais surtout, la façon dont Rousseau et Diderot tout à la fois convoquent et rejettent la possibilité d'un législateur philosophe attire notre attention sur ce qui manque à ce dernier pour constituer un acteur politique crédible – au

premier chef, la connaissance intime de la nation et du territoire auquel doit s'appliquer le travail d'institution et de réforme, mais aussi l'expérience de l'action. La parole du philosophe conseiller apparaît bien comme une parole mineure, au sens où elle demeure subordonnée à une nécessaire traduction dans l'ordre de l'action. Mais en négatif, elle dessine aussi le domaine spécifique d'une parole philosophique en politique. Si en effet, on le voit, le philosophe ne peut s'arroger une parole qui soit réellement législatrice, s'il ne peut être la source directe de la transformation politique, parce qu'il n'en a ni l'autorité ni la compétence, il ne s'ensuit pas que sa parole soit vaine.

On voudrait ainsi pour finir ce chapitre consacré à la manière dont se distinguent et s'articulent dans le même temps les registres de la philosophie et de l'action politiques se pencher sur ce dernier élément. Tout en affirmant en effet la différence du philosophe et du politique, Diderot comme Rousseau affirment l'existence d'une « sphère » propre au discours philosophique. C'est ce point qui doit retenir ici notre attention : quelle est cette sphère ? Quelles sont ses caractéristiques ? Et en quoi nous permet-elle de préciser notre approche de ce que peut le philosophe en politique ?

2.2.1. « Être homme vrai »

Prenons ici pour point de départ un écrit postérieur de treize ans à l'expérience pétersbourgeoise : il s'agit de la lettre que Grimm envoie à Catherine II en juin 1786. L'impératrice a eu connaissance des *Observations sur le Nakaz*, qui lui sont parvenues avec la bibliothèque de Diderot après la mort du philosophe ; leur caractère critique lui a, comme on pouvait s'y attendre, fortement déplu. Grimm se livre alors à une « justification » de Diderot qui en réalité dévalorise la portée de son travail ; il en amoindrit la violence en en contestant la valeur intrinsèque :

> Quant à Diderot d'indiscrète mémoire, il m'a prouvé toute sa vie qu'il y a une providence pour les fous et les enfants ; il est resté mineur toute sa vie, mais hors de tutelle. [...] Après cela j'aime bien que votre Majesté me défende son instruction contre les rêvasseries d'un imbécile : car Diderot qui avait une tête d'aigle quand il restait dans sa sphère l'était lorsqu'il en sortait[433].

Grimm reprend ici à son compte le vocabulaire dépréciatif que Diderot s'applique à lui-même dans les *Mélanges* : fou, enfant, rêveur sont des figures de l'« imbécillité » du philosophe, dont la parole est incapable de se tenir par elle-même. C'est la faiblesse du philosophe qui se pique de politique qui est pointée ici, afin d'apaiser le courroux de la

[433] Lettre de Grimm à Catherine II du 8/19 juin 1786, cité par G. Dulac dans « Le discours de Pétersbourg », art. cit., p. 163.

souveraine contestée : en affirmant que la contestation ne vaut rien, Grimm minimise la charge polémique de Diderot contre le *Nakaz*, et il se protège en se désolidarisant d'un philosophe qui, en sortant du domaine qui lui était réservé, a ôté à sa parole toute légitimité. Le montage est donc dans une certaine mesure symétrique de la stratégie menée par Diderot : la dévalorisation est en même temps une protection ; en affirmant qu'un discours est sans valeur, on lui ôte aussi son tranchant. Ce qui nous intéresse dans ce paragraphe de Grimm cependant n'est pas seulement cette reprise d'une rhétorique protectrice finalement assez usée, mais cette mention d'une sphère où l'activité philosophique a toute son effectivité, par opposition à un extérieur où elle perd sa pertinence. Laissons de côté la justification en forme de reniement opérée par Grimm, et demandons nous à présent dans quelle mesure on retrouve une telle partition dans les *Mélanges* eux-mêmes, ainsi que dans les *Observations sur le Nakaz*.

En effet, si Grimm reprend les qualificatifs que Diderot utilise pour souligner le caractère mineur de son discours face à la souveraine, inversement, l'idée d'une sphère propre au discours philosophique apparaît dans le texte de Diderot. Contrairement à la partition évoquée par Grimm, Diderot envisage la manière dont les différents domaines peuvent communiquer – nous aurons l'occasion de nous intéresser de plus près à ce point. Mais il souligne aussi, à plusieurs reprises, ce qui est le propre de son discours – non pas cette fois pour en montrer les limites, mais pour en faire voir la valeur propre, à savoir sa véracité.

Il est frappant en effet de voir qu'à côté de ses protestations d'impuissance politique Diderot affirme, de façon répétée, le rapport spécifique qu'il entretient, en raison de sa qualité de philosophe, avec la vérité : cette affirmation devient à son tour un des motifs qui émaillent le texte. Bien sûr, rien n'est simple, et Diderot joue sur les effets de juxtaposition et de différence pour ménager ses effets ; l'évocation des différentes figures se succède souvent de façon serrée. Le thème de l' « homme vrai » est cependant repris assez souvent pour devenir un jalon notable du texte, en différentes déclinaisons. Dès la fin du premier feuillet, Diderot oppose ainsi la « frivolité de [ses] réflexions » à « la vérité de l'historique » de la police de France qu'il vient d'effectuer. Mais quelques lignes plus loin dans le recueil des *Mélanges*, c'est à lui-même que cette vérité s'applique. Le deuxième feuillet, qui porte le titre « Ma rêverie à moi Denis le philosophe » commence en effet par une déclaration d'intention sans équivoque : « Feuillet où je m'imposerai spécialement la loi d'être vrai, parce qu'il faut être homme vrai avant que d'être bon citoyen, bon patriote[434] ». L'objet des pages qui suivent est une suite de réflexions sur le fonctionnement du gouvernement en France, sur la Prusse et la

[434] *Mélanges*, p. 227.

Russie – et l'opposition des figures de Frédéric II, figure du mauvais prince, et de Catherine II, figure de la souveraine juste –, sur l'équilibre européen, sur les méfaits de la guerre russo-turque pour la bonne menée des réformes en Russie – et se termine par un éloge de Catherine II en femme de génie. Le caractère rhapsodique de la réflexion fait partie de l'esthétique des *Mélanges* : non seulement les feuillets offrent une apparence de décousu, et non sont pas subordonnées à un plan linéaire et pré-établi, mais leur contenu même fonctionne, parfois, de cette manière, dans une réflexion qui se déploie « à sauts et à gambades », pour reprendre l'expression de Montaigne. La « rêverie » philosophique fonctionne ainsi par associations successives. Qu'est-ce, à la lumière de ces pages, qu'être « homme vrai » avant que d'être « bon citoyen, bon patriote » ? Il nous semble que la formule est susceptible de plusieurs interprétations. Elle constitue d'abord une déclaration de neutralité et d'objectivité. On se souvient que l'impératrice avait d'abord orienté ses entretiens avec le philosophe sur la France et sur ses institutions – le premier feuillet en porte sans conteste la marque, puisqu'il est constitué d'une histoire des institutions françaises, mais d'autres, y compris le deuxième auquel nous nous intéressons ici reviennent sur ces questions. Ici, tant l'analyse des rapports de la cour et de la ville que celle des intérêts diplomatiques de la France sont affirmées comme déliées de tout intérêt partisan d'ordre national. Il ne s'agit pas de valoriser la position française mais bien de livrer une interprétation objective – et c'est aussi en ce sens qu'on peut comprendre l'opposition de « l'homme vrai » et du « bon patriote ». Mais en tant qu'elle entre aussi dans un réseau d'échos à la fois au sein du feuillet et dans d'autres passages non seulement des *Mélanges* mais aussi des *Observations sur le Nakaz*, la formule « être homme vrai » prend aussi une autre connotation : le philosophe apparaît comme celui qui, au-delà des loyautés qu'il peut entretenir ou des liens qui lui sont imposés par sa position particulière, dit la vérité. Ailleurs, Diderot se décrira comme – par moments du moins – « l'organe passif de la raison[435] ». Si cette vérité ne prend pas, et ne doit pas prendre, la forme d'un exposé systématique, elle demeure identifiable comme telle. Sa maladresse même va de pair avec une absence explicite de stratégie. Le philosophe, comme type, fait ainsi contrepoint au diplomate : « On a défini l'ambassadeur ou le ministre un homme rusé, instruit et faux, envoyé aux nations étrangères pour mentir en faveur de la chose publique […]. Cette définition n'est pas tout à fait celle du philosophe[436] ». Si Diderot profite justement de ce

[435] *Ibid.*, p. 252 : « Jusqu'à présent, dans tous les papiers que j'ai osé écrire et lire à Votre Majesté Impériale, c'est moi qui ai parlé. C'est moi qui lui parlerai dans tous ceux qui suivront, et moi seul. Mais ici, je ne suis que l'organe passif de la raison. » On remarque ici la stratégie qui consiste à mettre en valeur par contraste un passage particulier – mais la formule concorde avec d'autres expressions où le philosophe devient voix de la vérité.
[436] *Ibid.*, p. 231.

passage pour nuancer ce portrait du diplomate en faveur de Durand de Distroff, alors ambassadeur à Saint-Pétersbourg, il n'en décrit pas moins deux postures distinctes. Le philosophe se définit par sa véracité, qui va de pair avec sa droiture morale : « Je ne veux dire que des choses honnêtes, et je veux mettre dans la manière de les dire la simplicité et la droiture de mon caractère[437] ». Il y a une dimension éthique du dire-vrai philosophique : il embrasse l'ensemble de la conduite de celui qui s'en revendique. Être philosophe c'est donc être tout entier au service de la vérité, c'est adopter une posture de discours toute entière traversée par son exigence.

En cela, il s'agit d'une conduite qui peut être dangereuse dans la mesure où elle conduit à affirmer des vérités qui pourrait n'être pas favorablement reçues. Si le texte des *Mélanges* déploie des trésors de rhétorique pour amoindrir bien souvent le tranchant des positions, on l'a montré, le mécanisme fonctionne parfois à l'envers : c'est dans l'exercice d'une *parrèsia*, d'un dire-vrai face au puissant, qui se revendique comme telle, que la protection se forge. C'est en effet en peignant la destinataire du discours comme une souveraine exceptionnelle, qui est capable d'entendre la vérité qui provient de la bouche du philosophe que ce dernier peut se permettre de dire certaines choses : il s'autorise par avance de la tolérance de son destinataire, souverain véritablement philosophe, et en anticipant au nom l'intérêt revendiqué de son destinataire pour la philosophie une réception amène, il contre – ou espère contrer – une réaction négative. Ainsi, on trouve dans les *Observations sur le Nakaz* une trace de cette stratégie. Dans ce texte où les marques d'adresses sont beaucoup moins fortes que dans les *Mélanges* et qui ne cherche pas à ménager Catherine II, un reste de ce rapport spécifique de l'autorité politique à la vérité demeure. Ainsi la conclusion du paragraphe 8, consacré à la tendance de la monarchie au despotisme :

> J'ai osé dire à l'impératrice qu'il y avait une maladie à laquelle les souverains étaient plus sujets que les peuples, la folie ; et elle en est convenue sans s'en offenser. C'est à celle-là qu'on peut bien dire la vérité ; c'est la vraie femme d'Henri IV[438].

Placé dans le contexte des *Observations*, le rappel, qui fait référence au feuillet XXIV des *Mélanges*, consacré aux avantages de la permanence de la commission des lois pour éviter précisément toute dérive despotique du pouvoir monarchique, semble presque déplacé : le ton général des *Observations* est bien moins flatteur pour Catherine II, dont la capacité à renoncer au despotisme est questionnée dès l'abord, et où l'adresse se fait plus souvent aux « peuples » qu'à leurs rois. L'insert nous semble fonctionner ici dans la série des éléments qui, sur un ton moins complaisant que dans les *Mélanges* (et dans une situation d'écriture bien différente)

[437] *Ibid.*
[438] *Observations sur le Nakaz*, p. 516.

mettent en évidence les conditions de possibilité d'une communication entre le philosophe qui a vocation à dire la vérité et le souverain qui est capable de l'entendre. Chacun possède sa vertu propre ; c'est dans la reconnaissance du discours du philosophe comme discours vrai, sans chercher à lui contester le droit à énoncer des thèses qui peuvent pourtant le mettre en cause, que le souverain se montre vraiment grand. On peut à la limite prendre ce paragraphe comme un indice de la manière dont il convient pour le souverain de lire les *Observations sur le Nakaz* : se confronter à la vérité telle qu'elle est énoncée par le philosophe, c'est aussi éprouver sa propre capacité à l'entendre et son propre amour de la vérité. Le rappel porte sur un point précis, mais dans le même temps a une valeur emblématique : si Catherine II veut pouvoir continuer à se réclamer de la figure du bon roi – qu'Henri IV incarne – il faut qu'on puisse lui dire la vérité[439].

Ce n'est donc pas la philosophie qui est disqualifiée, mais d'une part les philosophes qui se prennent pour des souverains, de l'autre les philosophes systématiques dont le discours s'abstrait du réel, et devient chimérique : deux manières dont la philosophie manque sa cible propre. Au rebours, le discours philosophique juste se caractérise par la manière dont il montre la réalité des choses et imagine ce qu'il serait bon qu'elles soient – mais sans prétendre régir la voie de leur transformation, ni même l'ordonner. En retour, elle définit aussi le bon souverain comme celui qui est capable d'apprécier cette vérité et de ne pas en prendre ombrage.

Le feuillet XLVII des *Mélanges*, « Sur la morale des rois », avec lequel nous finirons cette analyse, énonce avec une précision frappante l'articulation des places respectives du philosophe et du souverain ; cette articulation gagne à être analysée à la lumière de ce que nous venons de déterminer. Ce passage, remarquable par bien des aspects, fait état des logiques différentes qui animent les actions des particuliers, qui doivent être soumises à la loi, et les actions des souverains entre eux : ces dernières ne peuvent être soumises à la loi puisqu'aucun tribunal effectif n'existe au-dessus des nations. Le raisonnement déploie deux lignes – d'une part le constat pragmatique du fait que le « droit des gens dont on parle tant n'a jamais été et ne sera jamais qu'une chimère[440] », d'autre part, la condamnation d'une politique immorale, puisque Diderot rappelle à Catherine II qu'elle n'aurait pas la conscience tranquille si elle-même ne cherchait pas la justice. Cependant, puisqu'il ne faut qu'un roi injuste pour « forcer la main à tous les bons », « c'est qu'un roi juste ne fait rien de ce qu'il veut ».

[439] Voir aussi *Mélanges*, p. 230 : « Je sens très bien que ce papier me perdrait, moi et toute ma postérité. Mais je sais encore mieux à qui j'ai l'honneur de parler et quel est le vrai sanctuaire où je dépose mes idées. »
[440] *Mélanges*, p. 347.

Ce premier moment est suivi d'une réflexion sur les pouvoirs de la philosophie en matière politique :

> « Vous faites donc peu de cas des leçons que la philosophie leur adresse ? » Peut-être, pour le moment, moins que des prières des dévots. Le philosophe dit aux rois : « Soyez justes », et le roi lui répond : « Mon voisin ne le veut pas ». Le dévot dit à Dieu : « Seigneur, parlez au cœur des rois ! » Le conseil est fort bon, c'est dommage qu'il ne soit pas suivi. Si j'avais quelque chose à demander au ciel contre un souverain oppresseur des peuples, je lui dirais : « Rends-le plaisant ; fais qu'en nous écrasant, il se moque encore de nous. L'homme peut supporter le mal, mais il ne saurait supporter le mal et le mépris. Tôt ou tard une ironie amère est répliquée par un coup de poignard, et par un coup de poignard qui tue, car on sait que celui qui blesse ne part que de la main d'un sot et ne produit aucun effet. »
> Mais si le philosophe parle en vain pour le moment, il écrit et pense utilement pour l'avenir.
> Je m'arrête ici pour faire une réflexion : Quelle différence entre la pensée d'un homme dans son pays et la pensée d'un homme à neuf cent lieues de sa cour ! Aucune des choses que j'ai écrites à Pétersbourg ne me serait venue à Paris. Combien la crainte retient le cœur et la tête ! Quel effet singulier de la liberté et de la sécurité !
> Le philosophe attend le cinquantième bon roi qui profitera de ses travaux. En attendant, il éclaire les hommes sur leurs droits inaliénables. Il tempère le fanatisme religieux. Il dit aux peuples qu'ils sont les plus forts et que, s'ils vont à la boucherie, c'est qu'ils s'y laissent mener. Il prépare aux révolutions, qui surviennent toujours à l'extrémité du malheur, des suites qui compensent le sang répandu.
> Les hommes, las d'être mal, ont quelquefois assommé avec leurs chaînes le maître cruel qui a trop abusé de son autorité et de leur patience, mais il n'en est résulté aucun bien pour eux ni pour leurs descendants, parce qu'ils ignoraient ce que le philosophe prétend leur apprendre d'avance, ce qu'ils ont à faire pour être mieux[441].

Si nous citons longuement ce passage, c'est qu'il nous paraît important non seulement par l'ensemble des idées qui y sont proposées, mais par la manière dont elles sont agencées, et par l'enchâssement des discours qui s'y produit. Il convient peut-être de commencer par le milieu et de remarquer la place qu'y tient la « réflexion » intercalée sur les conditions favorables de production des idées. Au centre d'une réflexion qui évoque la nécessité du tyrannicide et les suites révolutionnaires d'un gouvernement despotique, Diderot met en scène la liberté de penser dont il jouit en Russie, et la manière dont cette liberté favorise la production de la philosophie. Ce n'est pas la première occurrence de ce type de remarque[442], mais on voit ici la manière dont elle a pour but de produire un effet de protection auprès d'une souveraine qui se veut philosophe. En insistant sur la liberté et la sécurité dont il jouit à Pétersbourg, et sur la manière dont ces dernières favorisent non seulement l'expression des idées mais leur formation, en soulignant l'absence de crainte suscitée par la bienveillance de l'impératrice pour les idées nouvelles, Diderot semble chercher à contrer une répression possible. En déclarant un état de fait – on est libre de penser à la cour de Catherine II –, il tend à sa

[441] *Ibid.*, p. 347-348.
[442] Cf. *ibid*., p. 232 : « Je ne me suis jamais connu plus libre que depuis que j'habite la contrée que vous appelez des esclaves, et jamais plus esclave tant que j'ai habité la contrée que vous appelez des hommes libres. »

destinataire un miroir flatteur, et lui fait voir une image d'elle-même à laquelle elle peut vouloir se conformer.

La précaution paraît, de fait, d'autant plus nécessaire que le discours au sein duquel elle est insérée est audacieux. C'est d'abord l'inutilité immédiate de la philosophie pour les grands qui est affirmée, puisque le jeu des puissances qui caractérise les rapports entre les États ne permet pas au souverain, même juste personnellement, de se conformer à la justice. Diderot orchestre au sein du premier paragraphe du passage cité un concert de voix, pour finir avec cette « prière » hypothétique du philosophe athée, soigneusement mise à distance par les guillemets, mais qui fait l'éloge du régicide à l'encontre d'un « souverain oppresseur des peuples » – la référence au régicide manqué peut être interprétée comme une allusion à la tentative d'assassinat de Louis XV par Damiens, en 1757.

À quoi la philosophie peut-elle donc être utile, si elle ne l'est pas pour conseiller les souverains, ceux qui sont injustes parce qu'ils sont injustes, et ceux qui sont justes parce qu'ils sont dépendants de leurs relations avec les autres souverains, et ne sont pas libres d'agir à leur guise ? Avec cette prière destinée non pas à adoucir le cœur du despote mais à susciter la révolte de ses sujets, on est passé de la question des relations internationales à celle du rapport du souverain à ses sujets, et de celle de la réforme du monarque à celle du soulèvement populaire qu'une trop longue oppression ne peut manquer de susciter. La philosophie est utile, mais non pas immédiatement ; toute la fin du passage souligne la manière dont la philosophie agit dans le temps, et dans la mesure où elle permet de préparer un changement. « Mais si le philosophe parle en vain pour le moment, il écrit et pense utilement pour l'avenir » : l'opposition de la parole et de l'écrit, d'une intervention dans l'actualité et d'une méditation qui accompagne une transformation historique, est cruciale. Ce rapport de temporisation apparaît alors de deux manières. D'une part, on conserve le conseil au souverain, renvoyé cependant à une situation exceptionnelle – « le cinquantième bon roi qui profitera de ses travaux ». De l'autre, apparaît un autre type de conseil : le conseil aux peuples. Il ne s'agit pas là de produire un manuel de la bonne révolution, mais d'instruire sur les principes : mettre en avant « les droits inaliénables » qui s'attachent à l'individu, combattre les méfaits du fanatisme par la pensée, faire connaître les véritables rapports entre un souverain et son peuple, et la nature du consentement du second à l'autorité du premier. La visée d'une telle instruction est en effet au delà de l'événement du soulèvement lui-même : « les révolutions surviennent toujours à l'extrémité du malheur ». La fonction de la philosophie est en revanche de faire en sorte que, instruits des principes du droit politique et dégagés de l'obscurantisme religieux, les citoyens sachent comment agir après le

soulèvement. Il faut savoir « ce que la philosophie prétend leur apprendre d'avance » pour ne pas se retrouver face à des désordres qui ne sont pas meilleurs que l'oppression.

La philosophie agit donc, ici, en amont de l'action, et elle travaille à éclairer les esprits sur la vérité des principes, de telle sorte que, confrontés à l'action, ils sachent s'orienter. Dans un paragraphe que nous avions étudié plus haut, Diderot décrivait trois stades du rapport à l'action politique. « Savoir comment les choses devraient être » n'était que le premier, celui de l'homme de sens, tandis que l'action politique nécessitait l'expérience (« savoir comment elles sont »), voire le génie (« savoir comment les transformer en mieux[443] »). Ici, savoir comment les choses devraient être prend une valeur plus haute : c'est ce qui permet non pas de dicter l'action mais de l'orienter. Ce savoir « par avance » est la condition nécessaire d'un changement historique heureux. Il y a donc bien une vertu propre de la philosophie dans sa sphère ; non pas celle qui consiste à penser pouvoir se substituer à une action qui est toujours en situation, mais celle d'une force du vrai qui donne à l'action ses repères.

C'est finalement, par un retournement étonnant, la figure de Socrate parlant « en souverain » qui remplace celle de Platon législateur :

> La vertu se définit pour le législateur : la conformité habituelle des actions à la notion de l'utilité publique ; peut-être la même définition convient-elle au philosophe, qui est censé avoir assez de lumières pour bien savoir ce que c'est que l'utilité publique.
> Pour la masse générale des sujets, la vertu est l'habitude de conformer ses actions à la loi, bonne ou mauvaise.
> Socrate disait : « Je ne me conformerai pas à cette loi, parce qu'elle est mauvaise. » Aristippe répondait à Socrate : « Je sais aussi bien que toi que cette loi est mauvaise ; cependant je m'y conformerai, parce que, si le sage foule aux pieds une mauvaise loi, il autorise par son exemple tous les fous à fouler aux pieds les bonnes. » L'un parlait en souverain, l'autre en citoyen[444].

Le couple du philosophe et du législateur réapparaît : ce n'est cependant pas d'une identité qu'il s'agit, mais d'un parallèle. Le philosophe n'est pas le législateur mais, comme lui, il indexe sa conduite sur « l'utilité publique » et non pas sur la loi. Socrate parle « en souverain » ici non pas parce qu'il prétend faire œuvre de législateur, mais parce qu'il s'émancipe de la loi de la cité[445]. Contrairement au mauvais roi cependant, et comme le bon législateur, cette émancipation ne le conduit pas à suivre son propre penchant, mais à indexer sa conduite à un bien plus général tout à la fois que sa volonté et que la loi, qu'il est – ou devrait être – capable d'apercevoir. On notera le caractère prudent de la formule : il n'est pas question d'ériger le philosophe en puissance omnisciente, mais bien de souligner la manière dont son travail propre l'attache à la détermination d'une vérité plus générale, qui dépasse les

[443] *Ibid.*, p. 271.
[444] *Ibid.*, p. 348-349.
[445] Sur la figure de Socrate chez Diderot, et la portée qu'elle prend notamment dans les dernières années de sa vie, voir M. Spallanzani, « Figures de philosophes dans l'œuvre de Diderot », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n°26, avril 1999, p. 49-62.

conventions nationales – par ailleurs indispensables. S'il y a proximité du philosophe et du législateur, c'est donc bien dans la capacité à déterminer un bien qui excède les nécessités de l'ordre public qu'une société doit conserver ; mais la souveraineté du philosophe demeure une souveraineté de la raison. En cela, ce dernier demeure dans sa sphère propre, où il exerce la vertu qui est la sienne, et qui passe par la détermination du vrai. Le Socrate évoqué ici ne prend pas la place du politique, mais il ne reconnaît pas la nécessité d'obéir à une mauvaise loi ; il lui oppose la connaissance du bien déterminée en raison[446]. Le philosophe propose alors bien une voix différente, porteuse d'une utilité politique propre : transcendant l'ordre civil, il indique les principes de la justice véritable qu'une action de transformation, qu'elle passe par la réforme ou par le soulèvement, devrait avoir, par avance, en vue.

L'activité philosophique possède donc sa temporalité historique propre, distincte de l'action politique ; elle la devance dans le travail de préparation qui incombe au philosophe instruisant les hommes. Elle n'est pas soumise au rythme des soubresauts politiques, mais il est nécessaire qu'elle les accompagne. Il y a donc bien une utilité spécifique de la philosophie, et une autorité qu'elle détient en propre : celle de faire valoir la raison.

2.2.2. L'écart philosophique

Pour analyser la place attribuée à la philosophie par rapport à l'activité politique chez Rousseau dans ces travaux de conseil, on peut à nouveau partir d'un texte extérieur aux deux ouvrages programmatiques auquel nous nous intéressons. Dans le dernier livre des *Confessions*, Rousseau revient sur l'expérience corse, et tout particulièrement sur les raisons qui l'ont finalement empêché de passer en Corse, alors que Buttafoco lui en avait fait la proposition et que l'aventure malheureuse de Motiers l'invitait à chercher un refuge. La version qu'il livre est d'autant plus intéressante qu'elle entre dans une série de justifications qui varient selon les contextes. Dans sa correspondance, Rousseau donne alternativement pour explication le fait que la protection du roi de Prusse lui a été garantie, ne l'obligeant pas à chercher la protection des Corses, mais aussi la difficulté matérielle du passage et l'inconfort qu'a évoqué Buttafoco. On peut aussi penser, d'après d'autres lettres, antérieures[447], que l'arrivée des troupes françaises ne lui faisait pas bien augurer du devenir de la Corse. Hume, dans une lettre à la marquise de Barbentane, rapporte enfin que Rousseau lui aurait affirmé que Thérèse Levasseur se serait opposée au voyage et aurait ainsi mis fin au

[446] À la figure de Socrate évoquée ici, on pourrait bien sûr opposer le Socrate du *Criton*, refusant de quitter sa prison au nom de l'obéissance aux lois de la cité.
[447] Voir notamment la lettre à Deleyre du 20 décembre 1764, *CC* XXII, 3753.

projet[448]. Dans les *Confessions*, en revanche, c'est-à-dire dans le texte qui entend être la relecture définitive qu'il veut donner de sa vie, et dont le statut est donc particulier puisque, indépendamment de la question de la vérité historique de ce qui est narré, ce que Rousseau y affirme est soigneusement pesé et élaboré, il reprend comme motif principal la fatigue et le risque du voyage, ainsi que la nature « barbare et féroce » du peuple[449]. Mais quelques lignes plus haut, il avance cependant des raisons plus profondes, qui tiennent à la nature même de son activité :

> Mais quand les persécutions de Motiers me firent songer à quitter la Suisse, ce désir se ranima par l'espoir de trouver enfin chez ces insulaires ce repos qu'on ne voulait me laisser nulle part. Une chose seulement m'effarouchait sur ce voyage : c'était l'inaptitude et l'aversion que j'eus toujours pour la vie active à laquelle j'allais être condamné. Fait pour méditer à loisir dans la solitude, je ne l'étais point pour parler, agir, traiter d'affaires parmi les hommes. La nature qui m'avait donné le premier talent m'avait refusé l'autre. Cependant je sentais que, sans prendre part directement aux affaires publiques, je serais nécessité sitôt que je serais en Corse de me livrer à l'empressement du Peuple et de converser souvent avec les Chefs. L'objet même de mon voyage exigeait qu'au lieu de chercher la retraite, je cherchasse au sein de la nation les lumières dont j'avais besoin. Il était clair que je ne pourrais plus disposer de moi-même, et qu'entraîné malgré moi dans un tourbillon pour lequel je n'étais point né, j'y mènerais une vie toute contraire à mon goût et ne m'y montrerais qu'à mon désavantage. Je prévoyais que, soutenant mal par ma présence l'opinion de capacité qu'avaient pu donner mes livres, je me décréditerais chez les Corses, et perdrais, autant à leur préjudice qu'au mien, la confiance qu'il m'avait donnée, et sans laquelle je ne pouvais faire avec succès l'œuvre qu'ils attendaient de moi. J'étais sûr qu'en sortant ainsi de ma Sphère, je leur deviendrais inutile et me rendrais malheureux[450].

Face à ce dilemme – renoncer à un asile protégé de ses ennemis ou perdre la tranquillité –, Rousseau dit alors avoir envisagé un expédient : « de renoncer, au moins en apparence, au travail de législation, et de me borner, pour payer en quelque sorte à mes hôtes leur hospitalité, à écrire sur les lieux leur histoire, sauf à prendre sans bruit les instructions nécessaires pour leur devenir plus utile, si je voyais un jour à y réussir[451] ». On sait que finalement Rousseau ne passa pas en Corse : la perspective d'un voyage hasardeux et d'un séjour matériellement difficile, la proposition de protection de Frédéric II, et finalement le voyage en Angleterre firent prendre un tour différent aux mois et aux années qui suivirent. Ce passage des *Confessions* livre cependant une réflexion précieuse sur ce qui constitue encore une fois – et l'expression apparaît dans le texte – la « sphère » propre au philosophe.

---

[448] *CC* XVIII, 5059, p. 307-311 : « He showed me the letter that he had received from the Corsicans, in Which he is invited to come among them, to frame them a body of laws, and to be the Solon or the Lycurgus of this new commonwealth. He told me that he once intended to comply with this invitation, but, on consulting Mademoiselle Le Vasseur, he found she did not approve of the journey ; upon which he laid aside all thoughts of it » (p. 308).
[449] J.-J. Rousseau, *Confessions*, *OC* I, p. 651. Il attribue cette description à Astier.
[450] *Ibid.*, p. 649- 650.
[451] *Ibid.*, p. 651.

Antoine Hatzenberger a proposé de replacer ce texte dans le contexte plus large d'une tension parcourant l'œuvre politique de Rousseau et qui a trait à la question de l'intervention ou de la non-intervention du philosophe dans les affaires publiques, et du genre de vie que ce choix définit[452]. Pour ce qui concerne la Corse, cette interrogation surgit dans la correspondance que Rousseau échange avec Alexandre Deleyre durant la rédaction du *Projet* corse. Deleyre met en balance les deux perspectives d' « être utile aux hommes » en « form[ant] un peuple libre » et de la « satisfaction intérieure » qui vient du « du repos d'une conscience qui pour n'avoir aucun reproche à se faire, ne veut point se mêler des affaires des hommes » ; il souligne du reste la question des moyens à mettre en œuvre, et notamment du « fanatisme patriotique » qu'un législateur doit se résoudre à instaurer s'il veut se faire l'égal de Lycurgue ou de Solon[453]. Rousseau répond à la fois sur la question des moyens et des fins : le fanatisme ne lui paraît pas nécessaire. Quant à la part que le philosophe doit prendre dans les affaires publiques, il reconnaît la nécessité d'un engagement :

> Loin de penser qu'il ne faille point se mêler des affaires des hommes pour n'avoir point de reproche à se faire, je crois au contraire qu'on s'en prépare un très grand quand on néglige de faire le bien, ou au moins d'y tâcher avec quelque espoir de réussir[454].

Cependant Rousseau demeure prudent : les circonstances, et notamment l'intervention française en Corse, mettent en péril les conditions nécessaires à une intervention de conseil fructueuse. A. Hatzenberger montre que cette question de l'intervention, et de la position que le philosophe doit prendre par rapport aux affaires politiques de son temps, qu'il retrouve du reste dans les utopies de More et Bacon, est structurelle dans le rapport de Rousseau à la politique. On retrouve là, de nouveau, un écho platonicien : ce n'est plus ici la question du philosophe-roi à proprement parler qui est soulevée, mais l'opposition de la cité construite « en paroles » par Socrate dans *La République* et de l'intervention concrète du philosophe auprès du souverain – celle que relate la *Lettre VII*. C'est aussi la position de retrait adoptée par Socrate au livre VI de *La République* face à l'irrationalité de la multitude et à l'impossibilité d'une action politique saine. Si, comme Rousseau l'expose à Deleyre, il est bon de se mêler des affaires des hommes si on pense pouvoir les améliorer, le philosophe détient-il vraiment ce pouvoir ? La question qui se pose alors n'est pas seulement celle des circonstances favorables ou défavorables, mais bien du genre de vie – active ou contemplative – qui convient au philosophe[455].

---

[452] A. Hatzenberger, *Rousseau et l'utopie*, *op. cit.*, p. 393-410.
[453] *CC* XXII, 3666, p. 99-100.
[454] *CC* XXII, 3753, p. 254.
[455] A. Hatzenberger rappelle qu'Henri Gouhier, analysant dans *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau* les « tentations platoniciennes » de ce dernier, a proposé une périodisation de l'œuvre correspondant à ces deux genres de vie possible : jusqu'au *Contrat social*, c'est au « beau risque d'aider les hommes » qu'il se

Le passage des *Confessions* cité plus haut semble indiquer que c'est en définitive la vie contemplative qui est choisie. Tandis que dans le *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau fait coïncider activité philosophique et activité politique, et défend la nécessaire alliance de la philosophie et du pouvoir, du conseiller et du prince, pour la prospérité tout à la fois de la philosophie et de la politique[456] – c'est alors la figure de Bacon, chancelier d'Angleterre et philosophe, qui est convoquée –, il refuse pour lui-même cette position active au sein des affaires publiques corses. La sphère du philosophe se définit alors par la quiétude de la méditation, par opposition au tourbillon du monde ; l'*otium* nécessaire à la vie philosophique s'oppose au *negotium* qui s'attache à l'activité de conseil politique – sans même qu'il soit nécessaire de « prendre part directement aux affaires publiques ».

La lecture rétrospective des *Confessions* souligne en effet les termes d'une alternative qu'il est bon de replacer dans le contexte plus large dont elle dépend, comme le fait l'analyse que nous avons ici résumé dans ses grands traits. Attardons-nous maintenant plus spécifiquement sur la manière dont ce passage permet de saisir ce qui fait la spécificité de la position philosophique et de son utilité, ou en tout cas de celle que Rousseau revendique, et qu'il rattache à l'*ethos* singulier qui est le sien.

C'est d'abord d'une posture de retrait par rapport à l'action qu'il s'agit. Si le philosophe envisage la Corse comme un asile, qui lui garantirait le « repos qu'on ne [veut lui] laisser nulle part » grâce à la bienveillance des insulaires à son égard – dont Buttafoco l'a assuré –, les raisons mêmes pour lesquelles sa présence est demandée en Corse contreviennent à ce repos. Il ne s'agit pas là seulement de choisir librement un genre de vie plutôt qu'un autre, ni même d'opter pour la vie active ou la vie contemplative en fonction d'arguments généraux : l'impossibilité de prendre part, même de façon latérale, aux affaires publiques est rapportée au naturel du philosophe : « fait pour méditer à loisir dans la solitude », Rousseau n'a pas reçu le « talent » nécessaire pour « parler, agir, traiter d'affaires parmi les hommes ». L'enjeu de ce choix de vie n'est donc pas seulement, ni d'abord, celui de son bonheur personnel, mais celui de l'utilité dont il est susceptible. Le raisonnement de Rousseau lie étroitement le crédit dont il jouit auprès des Corses, le style de vie qui convient à son naturel, et sa production philosophique. Suivons-le : étant donné la tâche qui lui a été confiée, il ne pourra faire

---

confronte. Après la violence de la réaction aux œuvres de 1762, il se serait tourné vers un genre de vie contemplatif (H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1984, p. 141). A. Hatzenberger nuance cette périodisation en montrant que dans le *Projet de constitution pour la Corse*, les deux branches de l'alternative coexistent et rentrent en tension (*Rousseau et l'utopie*, *op.cit.*, p. 399-400).

[456] J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, *OC* II, p. 29-30. Rousseau défend dans les pages conclusives du *Discours* non seulement l'utilité de la science bien entendue, mais la nécessité qu'elle acquiert une dignité supérieure en se mettant au service du bien commun pour qu'une « noble émulation » lui permette un plein développement.

autrement que de vivre au milieu des hommes : à la fois parce qu'il sera sollicité non seulement par ses commanditaires directs mais par le peuple lui-même – et on voit ici que la figure d'un législateur étranger bienfaisant n'est pas loin – mais parce que « l'objet même de [son] voyage » le demande : ce n'est qu'en fréquentant les Corses qu'il pourra « trouver au sein de la nation les lumières dont [il a] besoin ». On revient ici à la nécessité d'une expérience du terrain pour celui qui envisage de donner une institution à un peuple donné. Or cette presse (« ce tourbillon ») menace d'être contre-productif, tout à la fois du point de vue du travail que Rousseau pourra fournir que de l'opinion que les Corses formeront de lui d'après ce travail – et c'est cette opinion qui lui vaut leur sympathie et leur bienveillance ; c'est d'elle que découle l'asile qu'ils lui proposent. Le philosophe peut donc bien conclure : « J'étais sûr qu'en sortant de ma Sphère je leur deviendrai inutile et je me rendrai malheureux » : genre de vie, productivité philosophique et réputation sont ici intimement liés. Rousseau affirme l'impossibilité d'être utile en sortant des conditions qui sont nécessaires à son activité propre ; sa réputation, celle qui a poussé Buttafoco à le solliciter, a pour cause ses livres, qui sont eux-mêmes le fruit d'une vie à l'écart des affaires publiques. La sphère du philosophe se définit donc par l'écart par rapport au monde ; le discours s'y concentre en livres, au lieu de connaître la déperdition et l'éparpillement qui vont de pair avec la fréquentation des hommes. On a pu souligner le caractère monologique des œuvres de Rousseau, qui, même quand elles apostrophent leur destinataire, ne laissent que peu de place à une discussion : la méditation s'y déroule, envisageant des objections mais le plus souvent pour les renvoyer à l'extérieur de la sphère de la vérité[457]. Ici, la méditation va de pair avec le livre, l'oralité de la discussion avec l'absence d'œuvre.

Rousseau ne prétend pas étendre cette définition de l'utilité à l'ensemble de la philosophie et des philosophes ; c'est bien de son naturel philosophique qu'il est question. La solution trouvée à l'aporie représentée par le passage en Corse – mais qui ne sera finalement pas mise

[457] Voir G. Radica, *L'Histoire de la Raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 613-614. L'auteure, analysant la pragmatique du discours rousseauiste, met en évidence, après Robert J. Ellrich (*Rousseau and his Reader : the Rhetorical Situation of the Major Works*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press), l'importance de la notion de situation rhétorique, comme au premier chef la relation qui s'établit entre l'auteur et son lecteur dans chaque œuvre, et plus largement « l'ensemble des conditions dans lesquelles est pris un discours ». G. Radica note alors que « L'affirmation du caractère pragmatique du langage chez Rousseau rencontre une limite : ces situations de discours supposent un public, ne sont jamais des monologues, mais le public de Rousseau est toujours muet. » En opposition avec la pratique diderotienne du dialogue comme lieu d'élaboration polyphonique de la vérité, « c'est peut-être dans le domaine politique que ce schème rousseauiste pèche particulièrement, et risque de rapprocher Rousseau d'une conception platonicienne de la politique, où la compétence en matière de justice et non l'égalité des participants légitime le discours sur le juste. […] Les effets du discours relèvent plus de la révélation, de la reconnaissance d'une vérité, de l'élucidation, de la formulation adéquate que du débat, du travail dialectique de la vérité dans la confrontation des arguments. Rousseau n'examine que les objections auxquelles il peut répondre, mais ne goûte ni le doute, ni la chicane. »

en œuvre – permet de réconcilier l'extériorité nécessaire à la méditation et l'observation nécessaire à la réalisation de l'œuvre de législation. Cette dernière ne peut donc s'effectuer qu' « en secret », sans s'engager à rien : la condition d'une éventuelle réussite est bien le dégagement de toute obligation extérieure. Notons que le détour par l'histoire est significatif. Cette dernière fait figure de médiation. On sait que chez Rousseau – et nous aurons l'occasion d'y revenir au chapitre suivant –, l'histoire joue un rôle déterminant dans la formation d'une imagination morale et politique[458]. Faire l'histoire d'une nation, c'est tout à la fois produire une interprétation des causes qui ont produit l'état dans lequel elle se trouve actuellement, et indiquer les ressorts sur lesquels il est possible d'agir. Une telle entreprise s'attache au détail des circonstances tout en produisant une distance. L'histoire faite « sur les lieux » apparaît donc comme le pendant de la législation ; s'annonçant comme un travail de simple érudition, elle procure le matériel nécessaire à la législation.

La place du philosophe est donc, ici, à l'écart des affaires : cet écart doit permettre à la fois l'observation des faits et de leur cause et la tranquillité de la méditation. La réflexion se livre alors sous la forme d'un ouvrage complet. On a vu que la position de Rousseau à l'égard de la possibilité d'élaborer de lui-même un système de législation variait : selon les moments et selon les interlocuteurs, il envisage de façon plus ou moins directe la possibilité de donner lui-même un système de législation à la Corse. Il ne faut sans doute pas considérer la version livrée dans les *Confessions* comme une position unique ou définitive : elle s'inscrit elle-même dans l'entreprise de l'œuvre de justification autobiographique au sein de laquelle elle prend place. L'insistance sur la singularité de son tempérament et sur l'écart que cette dernière crée par rapport au monde excède donc la relecture de cet épisode : elle trouve son sens dans le contexte plus général des *Confessions*. C'est donc bien comme *une* version, *une* interprétation de l'expérience corse qu'il faut la lire, marquée par la posture que Rousseau adopte au moment de la rédaction des *Confessions*. Le *Projet de constitution pour la Corse* apparaît donc bien comme à la lisière de plusieurs postures philosophiques, de plusieurs conceptions des modalités possibles d'utilité du philosophe. Si nous avons pris le temps de nous arrêter sur ce passage c'est que non seulement il met en avant la tension entre vie active et vie contemplative, mais qu'il s'attache à la caractérisation du mode spécifique d'élaboration d'une connaissance philosophique utile pour l'action. Reposant sur l'observation, nécessitant la méditation, se cristallisant dans des livres, elle s'oppose à l'activité des hommes politiques à proprement parler, et à l'affairement qu'elle nécessite. La « sphère » à laquelle il faut ici se

[458] C'est le cas dans la formation d'Émile, dont l'éducation morale passe notamment par la lecture des historiens, médiation nécessaire pour se confronter à la réalité des passions sans être corrompu par elles. J.-J. Rousseau, *Émile*, *OC* IV, p. 526-535.

cantonner ne désigne pas le lieu fermé d'une production intellectuelle déliée de l'expérience, au contraire, puisqu'elle nécessite l'observation du réel, mais elle entretient avec l'action politique un rapport oblique.

C'est enfin par l'insistance sur le livre comme espace d'expression propre qu'il retient l'attention. Les livres se trouvent ici d'abord à la source de la réputation de l'auteur – c'est d'après eux que les commanditaires de Rousseau se sont formé une « opinion de [sa] capacité ». La demande faite par Buttafoco, on l'avait vu, s'appuyait sur le *Contrat social* et sur la mention de la Corse qui y était faite ; et dans la relecture de Rousseau, même si l'on peut penser que la célébrité qui l'entoure, et qui conduit son correspondant corse à entrer en contact avec lui, excède la seule matière de ses écrits, c'est bien de son œuvre écrite qu'il tire sa réputation. L'« opinion de ma capacité » : il est question ici de la puissance propre du philosophe. Le problème du passage en Corse se trouve donc dans le décalage de la mise en œuvre de cette puissance, et de la vie publique, qui lui contrevient. L'expédient proposé permet au contraire de retourner au livre : renonçant en apparence au travail de législation, en retournant à un travail d'écrivain en marge de cette vie publique, en produisant, peut-être, un système qui ne sera livré à l'appréciation des Corses qu'une fois complet, Rousseau revient à la sphère où il est capable d'agir et d'être utile aux hommes.

L'attachement à livrer un travail fini à la lecture était visible dans la correspondance avec Buttafoco : Rousseau y rechignait, du moins dans un premier temps, à livrer son ouvrage au fur et à mesure ; ce n'est que dans un second temps qu'il acceptait de donner d'abord un plan général, avant de s'atteler au détail du système de législation. Le livre dessine l'espace d'une intervention fructueuse : au contraire de l'inutilité d'une discussion où l'intelligence s'épuise, l'ouvrage écrit rend possible la communication des idées. On en trouve la marque, plus encore que dans le *Projet de constitution pour la Corse*, dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Au moment où il envisage une part de tirage au sort dans l'élection des rois, et le fait que cette proposition peut sembler contre-intuitive à son lecteur, Rousseau déclare : « Je demande qu'on me laisse le temps de m'expliquer, ou seulement qu'on me *relise* avec attention[459]. » Le texte est donc susceptible de lecture et de relecture, et c'est dans ce mouvement qu'on peut penser qu'il trouve sa destination. C'est dans l'espace du livre que se donne à comprendre la pensée du philosophe : c'est là sa sphère particulière, où le lecteur peut le rencontrer. Lieu de manifestation d'une pensée achevée, le livre fonctionne comme un une référence à laquelle il faut revenir. La vérité qui s'y révèle nécessite pour être comprise

[459] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 1030 (nous soulignons). Nous avons vu dans le chapitre précédent que cette insistance sur l'importance d'être « lu en entier » se trouvait déjà dans la préface de *La Nouvelle Héloïse*.

d'y revenir parfois à plusieurs fois : l'insistance sur l'attention que doit déployer le lecteur fait partie des leitmotive du discours rousseauiste.

***

La question de l'utilité du philosophe en politique, qui constitue le fil de notre enquête et que nous posions à nouveau au seuil de ce chapitre, trouve avec les textes de conseil de Rousseau et Diderot un éclairage singulier. La nature même de ces écrits nécessite que cette question soit abordée : puisque le philosophe se fait conseiller du Prince, il convient de déterminer ce qu'on attend de lui dans cette fonction.

Le parcours que nous avons effectué dans ces ouvrages nous a permis d'observer la manière dont le rôle du philosophe s'y détermine. En cherchant d'une part à mettre en lumière les circonstances des sollicitations adressées à Diderot et l'accueil qu'elles avaient reçu parmi leurs contemporains, d'autre part à relever ce qui, à l'intérieur des textes, nous renseigne sur la façon dont les deux philosophes abordent tout à la fois ce travail et leur relation avec leur commanditaire, nous avons cherché à cerner les enjeux propres à cette prise de parole philosophique.

Les différents écrits considérés permettent de mettre en évidence l'élaboration d'une posture de conseil à distance de la figure du législateur, mais aussi de celle d'un conseiller qui serait complètement subordonné au Prince et condamné à épouser et à soutenir ses vues. Nous avons eu l'occasion de voir en effet la manière dont, si la possibilité du philosophe législateur demeure un horizon et continue de faire partie de l'imaginaire politique des auteurs que nous considérons et de leur entourage, cette possibilité n'est jamais pleinement investie dans les textes de conseils – elle est même, bien souvent, repoussée. Au contraire, Diderot, très explicitement, mais aussi Rousseau construisent leur prise de parole en différence d'avec celle d'un philosophe-législateur, ou encore d'un nouveau Mentor à Salente. Si cette distance peut être, à certains égards, rapportée à une précaution stratégique, elle nous semble l'excéder très nettement et constituer un trait saillant de la démarche intellectuelle qui préside à la composition de ces textes.

Le philosophe ne prend donc pas la place du politique : il ne saurait le remplacer, car faire de la politique nécessite l'expérience de l'action. Mais cette distance joue aussi dans le sens de l'indépendance du conseiller : en des années où la présence de Voltaire auprès de Frédéric II et la manière dont le philosophe peut servir, de ses idées et de son prestige, un despote éclairé, sont présentes à l'esprit de tous, Rousseau comme Diderot ménagent la

possibilité d'une parole affirmée comme proprement philosophique, marquée du sceau de la vérité. La minoration de la voix du philosophe apparaît aussi comme la condition de possibilité d'une certaine liberté. La distinction d'avec le politique joue alors de façon positive et permet de mettre en évidence ce qui peut apparaître comme la compétence du philosophe, et les modalités de discours qui lui conviennent.

À l'occasion de ces cas concrets de législation qui, tout à la fois, mobilisent des imaginaires politiques préexistants à ces textes et font partie des grands lieux du débat des Lumières, et représentent une occasion de penser l'action politique dans sa singularité, Diderot et Rousseau proposent une certaine conception des possibilités de la parole du philosophe en politique, et spécifient son domaine. Il convient alors de se demander, d'une part, comment il est possible de penser, en philosophe, la singularité propre à chacun de ces cas, et quels outils conceptuels permettent de formuler adéquatement le conseil, et, de l'autre, quels sont les moyens d'assurer une communication entre ces deux domaines hétérogènes de l'action politique et de la réflexion philosophique.

CHAPITRE 4 : TRANSFORMER LA SOCIETE

Nous avons tenté dans le chapitre précédent de montrer les limites qui traversent et définissent, l'un par rapport à l'autre, les domaines de la philosophie et de l'action politique dans les textes de conseils élaborés par Rousseau et Diderot. Apparaissent alors, chez l'un comme chez l'autre, même si c'est à chaque fois dans des termes différents, une double attention : d'une part, à délimiter la sphère de la philosophie par rapport à ce qui est de l'ordre de l'action politique ; de l'autre à se garder, dans le conseil même, d'un esprit de système qui convient mal à l'objet traité. La politique est un art du singulier : l'institution ou la réforme s'intéressent à des cas qui sont par définition uniques – non pas sans similarités avec d'autres cas, certes, mais déterminés par un lieu et un temps qui en font, au sens propre, des cas absolument particuliers.

Se pencher sur ces cas particuliers nécessite alors tout à la fois de se poser la question de l'institution qui leur convient et de s'intéresser la dimension temporelle de l'application. Comment instituer, comment réformer ? Le problème n'est donc pas seulement celui, déjà épineux, du type d'institutions qui convient à un cas particulier, mais aussi celui du passage d'un état à un autre, de la transition. C'est à cette question du processus de transformation, et de la manière dont l'abordent ces textes, que nous voudrions maintenant nous intéresser. Elle croise en effet deux fils qui ont une importance centrale dans cette seconde moitié du XVIII^e^ siècle : d'une part, encore une fois, le rapport des principes et des faits ; de l'autre celui de l'histoire.

Rapport des principes et des faits tout d'abord : on se souvient que cette question était cœur des jugements appréciant la valeur et l'utilité des ouvrages de philosophie politique ; nous l'avons retrouvée au chapitre précédent à l'œuvre dans la disqualification des velléités d'application directe d'un système d'idées aux circonstances particulières propres à un cas donné. La philosophie se distingue par sa capacité à ne pas en rester au fait : il ne s'agit pas d'en demeurer à la seule description de ce qui est, mais d'être capable de rendre compte des causes à l'œuvre dans la réalité. Montesquieu demeure ici un repère capital pour les penseurs qui lui succèdent. « Examiner les hommes », « poser les principes », voir « les cas particuliers s'y plier d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites, et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale[460] » : le donné de

[460] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, « Préface », p. 81-82.

l'expérience est à la fois ce sur quoi la réflexion fait fonds, et la pierre de touche permettant de vérifier la validité des principes. Mettre au jour les causes, et les séries causales, qui sous-tendent un état de choses donné est une activité proprement philosophique.

Passant de la mise en évidence des principes explicatifs à la prescription via des principes normatifs, cependant, on risque toujours le risque de plaquer un système, non pas sur ce qui existe cette fois – dans cette erreur qui consiste à vouloir réduire les différences présentes dans la réalité à la simplicité du modèle – mais sur ce qui n'existe pas encore. Les accusations d'utopisme qui parcourent les débats du temps ont, ainsi, bien souvent trait à ce que chacun repère chez l'autre : la tendance à vouloir faire passer dans la réalité un système qui relève de l'ordre de la théorie, et dont la généralité contrevient aux exigences posées par les circonstances singulières. Le débat est du reste d'importance, et d'une certaine manière toujours ouvert : il concerne le statut de la norme, du devoir-être déterminé en raison, par rapport au fait. Dès lors qu'on propose de modifier la réalité en fonction de principes jugés meilleurs, une double question surgit : celle de la commensurabilité de ces principes avec la réalité – de leur niveau de prise, de nouveau, sur et avec le réel – et celle de leur adaptation au cas spécifique dont il est question. Une société politique constitue un objet complexe et composé : il s'agit donc de la prendre en compte comme telle, et de faire la part de l'ensemble des déterminations qui y opèrent. L'articulation du droit et des faits s'avère par conséquent problématique. Il n'est pas possible de rabattre directement l'un sur les autres : entre la généralité du premier et la particularité des seconds, il existe un écart qui nécessite d'être pensé et mesuré. La question de savoir s'il existe des lois bonnes indépendamment de leur contexte d'application, des lois bonnes absolument, traverse des pensées tout à la fois nourries par la théorie du droit naturel[461] et attentives à la particularité des circonstances et à la diversité des édifices politiques. Par quels types de raisonnement peut parvenir à formuler des mesures adaptées aux situations locales ?

La temporalité historique propre à la transformation politique retient également l'attention, pour des raisons qui sont en grande partie connexes aux questions que nous venons de soulever. Transformer, c'est d'abord prendre une société en un point donné de son histoire, prendre en compte la manière dont cette histoire l'a façonnée, et la manière dont des dynamiques anciennes travaillent le présent. Si les déterminations géographiques importent évidemment – tant dans la manière dont elles influent sur le naturel et la répartition de la population que dans l'impact qu'elles ont sur l'économie du pays –, l'histoire doit d'autant

[461] Sur ce point et sur les lectures communes de Diderot et Rousseau, on peut de nouveau renvoyer à J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 341 *sq*., ainsi bien sûr qu'à l'ouvrage classique de R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950.

moins être négligée qu'elle peut sans doute l'être plus facilement : s'il n'est pas aisé de faire abstraction de l'inscription d'une nation dans un territoire – dont les caractéristiques perdurent au cours de l'histoire – pourquoi, après tout, ne pourrait-on pas remplacer un système politique défectueux par un bon système, régi par des principes sains, faire table rase d'un passé délétère, remplacer un édifice vétuste par une construction rationnelle ? On retrouve ici la question de la plasticité des mœurs. Social et politique ne sont pas indépendants l'un de l'autre : toute réforme politique de fond modifie l'ordre de la société ; plus encore, toute réforme politique de fond est tributaire de la possibilité d'altérer l'ordre social et les manières de vivre qui sont celles des membres de cette société. Il nous faut donc rendre compte de certains des débats qui traversent le XVIII^e^ siècle : jusqu'où est-il possible de transformer la société, de modifier les mœurs, de réformer la manière même qu'un peuple a d'être un peuple ? Peut-on accélérer de façon indéfinie le progrès d'une société ? Peut-on, radicalement, y défaire les mauvais plis qui s'y sont sédimentés, et, le cas échéant à quelles conditions ? Dans quelle durée la réforme s'inscrit-elle ?

Les textes de conseils doivent affronter ces questions : parce qu'il s'agit de traiter de cas particuliers de législation, il n'est pas possible de les éviter, et d'en rester à une généralité prescriptive. Mais plus encore, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, les imaginaires qui entourent la Corse, la Russie et la Pologne s'accompagnent d'une certaine vision de leur situation historique. La naturalité de la Corse, la décadence du système polonais, le contraste que connaît la Russie entre l'arriération des campagnes et l'importation essentiellement urbaine du modèle européen : les cas ne sont pas superposables. Au contraire, chacun fournit, dans la manière même dont il est constitué en objet de pensée l'exemple d'une situation « historique » précise : chacun permet de penser un état différent de l'évolution d'un peuple, et de penser à partir de cet état. Rousseau comme Diderot s'attachent à ces imaginaires, les utilisent, mais aussi parfois s'en détachent ou les détournent. Entre histoire factuelle et histoire philosophique, nos textes doivent prendre dans tous les cas en compte cette dimension de la temporalité historique, et la manière dont peut s'y déployer une action.

Si le XVIII^e^ siècle se sert, on l'a vu, de l'histoire comme lieu pour penser le politique, c'est selon des modalités multiples, et pour répondre à des interrogations de natures différentes. B. Binoche a proposé de distinguer trois registres de cette utilisation, mettant en jeu des « temporalités bien distinctes, pour ainsi dire étanches, qui apparaissent comme autant de plans *hétérogènes* susceptibles de glisser l'un sur l'autre », « comme autant de modes d'argumentation susceptibles de poser et de résoudre des problèmes spécifiques » : la genèse,

la civilisation et l'histoire proprement dite[462]. La genèse permet de traiter la question du gouvernement légitime ; liée à la détermination de la forme du contrat à l'origine de la société politique, c'est « une durée fictive, de droit, inassignable dans les coordonnées d'une géographie et d'un calendrier empiriques[463] ». La genèse retrace ainsi le passage de l'état de nature à l'état civil, elle examine la manière dont le premier établit les conditions de possibilités du second. Mais elle peut aussi interroger l'unité de la nature : ainsi chez Rousseau, le récit de genèse, parce qu'il introduit la perfectibilité, prend en compte la production de différence dès le stade pré-civil. En tant que modalité d'argumentation, la genèse permet donc de mettre en perspective le fondement du droit, mais aussi de questionner la possibilité même d'une référence à l'origine. La civilisation « a pour fonction de répondre à la question suivante : comment gouverner *progressivement* – dans le respect des scansions naturelles qui ordonnent le devenir de toute nation – et *synchroniquement* – dans le respect des corrélations qui interdisent d'altérer une institution sans que cela ne se répercute tôt ou tard sur l'esprit général[464] ? » Aborder le gouvernement par le biais de l'idée de civilisation, c'est donc s'interroger sur ses possibilités et ses impossibilités, conditionnées à leur tour par la position occupée par une nation déterminée dans l'histoire. L'histoire « proprement dite » enfin « apparaît d'abord comme un ensemble de faits localisables dans l'espace géographique et datables dans la chronologie des calendriers ». Par delà la diversité de ses usages, « sans doute, sa fonction politique au XVIII^e^ siècle demeure-t-elle de poser la question suivante : comment gouverner *empiriquement*, c'est-à-dire avec prudence, *hic et nunc*, dans le respect de l'*expérience* accumulée par les siècles passés[465] ? » L'histoire apparaît ainsi comme un réservoir de cas à partir desquels il est possible de raisonner, mais pose également la question des modalités de la comparaison et de la généralisation à partir d'exemples non reproductibles.

Les textes de conseil invoquent ces trois modalités argumentatives, dans des proportions variables : ils ont recours à la genèse quand il s'agit de justifier une position par un ordre fondamental à toute société politique, de s'appuyer sur une histoire qui permette de penser la norme de l'institution ; ils convoquent le problème de la civilisation quand ils envisagent le caractère processuel de la réforme et son rythme propre ; ils s'adossent enfin à l'histoire dans la mesure où ils font un large usage d'exemples – anciens, modernes, parfois contemporains. En réalité, ces trois plans se croisent souvent : le récit génétique s'hybride avec l'analyse de la

[462] B. Binoche, « Les histoires d'avant l'histoire », in B. Binoche et F. Tinland (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, p. 13.
[463] *Ibid.*
[464] *Ibid.*, p. 14.
[465] *Ibid.*

marche de la civilisation ; le recours à l'histoire permet de déterminer l'ordre des sociétés, mais aussi de discerner, dans la perspective de la réforme, le possible de l'impossible. Jouant avec ces différentes manières de problématiser le rapport des institutions et de l'histoire, du droit et du temps, ils déploient une réflexion sur la temporalité politique. En cela, ils s'opposent, encore une fois, à l'exposé systématique de principes qui supposeraient un « toujours déjà là » ; ils s'opposent aussi dans une certaine mesure au récit utopique, qui précisément présente une société où l'ordre est déjà advenu.

On cherchera dans ce chapitre à mettre en évidence la manière dont ces ouvrages abordent la réforme comme processus, et les outils qu'ils forgent pour penser la transformation, indissociablement sociale et politique. On essaiera donc dans un premier temps de cerner les contours de ce qui prend, chez Rousseau comme chez Diderot, bien qu'en des termes différents, la forme d'une critique des généralités en politiques. On tentera ensuite de mettre en évidence trois aspects de la problématisation du devenir historique, trois manières d'essayer de poser le problème d'une action dans l'histoire – et de le résoudre.

1. Comment prescrire ? Retour sur le débat avec les Économistes.

Dans le chapitre précédent, nous avons eu l'occasion de nous arrêter sur la distance prise avec la figure d'un législateur philosophe, et sur la manière dont cette dernière s'articule à la critique d'une pensée systématique. Plus exactement, et c'est ce qu'il nous faut préciser maintenant, la critique porte sur le fait qu'une prescription émerge directement d'une telle théorie systématique. Le problème est en effet moins celui de la formulation de principes rationnels du droit – dont on conçoit mal l'auteur du *Contrat social* déclarer la nullité – que la manière dont ces principes peuvent, et doivent, innerver une action située en un lieu et un temps déterminés. Le juste rapport entre la généralité, voire l'universalité des principes, d'une part, et la mise en œuvre des mesures destinées à produire un bien politique supérieur est un objet d'attention. Cette attention ne se limite cependant pas à la séparation d'un domaine de la philosophie qui serait celui des principes et d'un domaine de la politique – faite par ceux qui détiennent le pouvoir d'agir – qui serait celui de la détermination et de la mise en œuvre d'actions particulières. La réflexion philosophique problématise le niveau, ou plutôt les niveaux, de description et de prescription où elle doit se placer afin de tenir un discours adapté à son objet.

S'il n'est, nous semble-t-il, pas question pour le philosophe de remplacer le politique, il s'agit en revanche de déterminer, à l'intérieur de la sphère propre qui est la sienne, la manière

dont, encore une fois, il peut faire œuvre utile. La confrontation à ces cas concrets de réforme invite ainsi à reposer la question d'une philosophie politique « réaliste », au sens où elle produirait une pensée en rapport avec la singularité de son objet, une pensée qui permette de prescrire de façon adéquate. Pour comprendre le problème, il nous faut remonter à la critique qu'opèrent, chacun de son côté, Rousseau et Diderot, du procédé qui consiste à rapporter la politique à des déterminations naturelles invariables ; à partir de cette critique, on tâchera de voir quelles propositions positives peuvent y faire pendant.

On a vu l'essor pris à partir de la seconde moitié des années 1750, dans la littérature politique, par les ouvrages d'économie, et tout particulièrement par la pensée des physiocrates. Cette dernière devient un jalon incontournable du débat public, et ce non seulement par la façon dont elle entre dans des polémiques avec d'autres conceptions économiques et politiques, mais aussi par sa prétention à se constituer comme « science morale et politique » unifiée ayant vocation à réformer la manière de gouverner pour lui donner un caractère scientifique. Comme le rappelle A. Skornicki, tandis que la science du commerce « ne prétendait pas recouvrir tous les aspects de la vie morale et politique », la physiocratie « revendiquait à la fois un monopole sur la théorie sociale, et le statut de science moderne pour l'économie politique, sur le modèle des sciences mathématiques de la nature[466] ». Or cette tentative de former une science du politique qui présente les mêmes caractéristiques épistémologiques qu'une science de la nature est précisément, dans des cadres différents, l'objet d'une critique de la part non seulement de Rousseau, mais aussi de Diderot, dont on sait pourtant qu'il avait dans un premier temps été un lecteur enthousiaste de *L'ordre essentiel et naturel des sociétés politiques* de Lemercier de la Rivière, allant jusqu'à affirmer que l'ouvrage lui avait semblé supérieur à *L'Esprit des lois*. Ces critiques de la physiocratie sont indissociablement épistémologiques et politiques. Elles portent en effet tout à la fois sur la manière de produire une science des sociétés humaines, et dans le même mouvement sur la manière dont les Économistes envisagent le rapport entre science et politique. Les arguments portent sur le fait que le système des physiocrates, et ce mot de système est ici important, ne convient pas à la fin qu'il se propose, à savoir d'une part la description de l'ordre des sociétés, de l'autre la prescription réformatrice. Et tandis que la forme même de leur discours ne relève pas de la forme utopique au sens classique – la description en acte d'une société organisée par un gouvernement parfaitement bon – c'est le terme d'utopie qui revient, à chaque fois, pour caractériser ce système. Il convient de s'arrêter sur ces critiques et de mettre en évidence leur ressort. Elles visent en effet une modalité particulière d'articulation entre la science et l'action

[466] A. Skornicki, *L'économiste, la cour et la patrie*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 221.

politique, mais aussi, en deçà, la façon dont les physiocrates prétendent fonder leur science de la société sur des déterminations naturelles et universelles. Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner la valeur polémique et stratégique du terme d'utopie, et le lien que cette critique entretient avec la critique des systèmes en philosophie, notamment dans l'*Encyclopédie*[467]. L'utopie, utilisée dans son sens polémique, va bien souvent de pair avec une accusation d'abstraction : est utopique, en ce sens, tout système qui ne tient pas compte de la réalité des choses telles qu'elles sont. Renvoyer le système physiocratique à l'utopie, c'est mettre l'accent sur la manière dont ce dernier ne tient pas compte des déterminations singulières qui pèsent sur le gouvernement. C'est aussi opérer une critique d'une pensée qui met un ordre naturel atemporel au cœur de l'analyse et envisage la politique comme la mise en œuvre de dispositions propre à permettre l'expression de cet ordre naturel. Si l'utopie classique se donne à lire comme la réalisation, l'incarnation du droit naturel dans une forme positive – et sous la forme d'une société sans histoire, sans extérieur, fonctionnant dans un parfait équilibre interne, puisque tout ce qui « gêne » dans les gouvernements positifs en est ôté, elle le fait précisément dans l'ordre de la fiction : elle propose la contemplation de cet ordre déjà réalisé. Le reproche fait aux physiocrates s'attache au caractère non fictionnel de la réalisation de l'ordre naturel qui est au cœur de leur conception de l'action politique, motivant le célèbre « despotisme légal » prôné par les Économistes ; mais il s'appuie, en deçà de l'action à proprement parler, sur la critique de leur théorie sociale, et du rapport qu'elle instaure avec la réalité.

1.1. « Votre système est très bon pour les gens de l'Utopie » : Rousseau critique d'une politique du calcul

Les lettres célèbres que Rousseau échange avec Mirabeau en 1767 permettent de cerner la critique qu'il opère de la doctrine des physiocrates[468]. Il nous faut donc revenir brièvement sur cet échange épistolaire souvent commenté. On sait que Rousseau séjourne chez Mirabeau, deux semaines durant, en juin 1767. Yves Citton, dans un article intitulé « Monsieur Jaques chez l'Ami des hommes[469] », a montré dans son détail la manière dont une relation épistolaire entre Rousseau et Mirabeau s'était nouée au lendemain de la querelle avec Hume ; et comment elle s'était dénouée « sans brouille apparente », mais avec néanmoins un refus très

[467] Cf. A. Hatzenberger, *Rousseau et l'utopie*, *op. cit.*, p. 93-104.
[468] On se référera pour un commentaire plus complet de la critique par Rousseau des physiocrates à la synthèse proposée par C. Spector, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2017, p. 19-45.
[469] Y. Citton, « M. Jaques chez l'ami des hommes », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. 42, 1999, p. 53-73.

net de la part de Rousseau de laisser paraître dans les *Éphémérides du citoyen* son avis sur les œuvres données à lire par Mirabeau « en échange » de son hospitalité à Fleury-sous-Meudon. Ce dernier essaie en effet de gagner Rousseau aux idées des Économistes. Yves Citton montre comment la rencontre fait fond non seulement sur la participation passée à des cercles communs – dans les années 1750 autour de l'*Encyclopédie* pour laquelle on sait que Rousseau rédige en 1755 l'article « Économie politique », dont l'approche est certes fort éloignée de la doctrine que Quesnay commencera à promouvoir à partir de 1758 – mais aussi sur des intérêts partagés:

> Mirabeau comme Rousseau articulent une critique radicale de l'ordre social existant à partir d'une référence à la nature, dénoncent le luxe des villes comme un vampire suçant les richesses de la nation, et rêvent de façonner un homme nouveau qui permettrait de dépasser les apories politiques contemporaines[470].

La tentative de « convertir » Rousseau aux idées de la physiocratie achoppe cependant sur le statut de la référence à la nature, et sur l'importance accordée par ce dernier au jeu des passions humaines, qu'il oppose au seul calcul des intérêts. La critique fait donc valoir une anthropologie différente, mais elle dessine aussi une méthode autre.

Dans la lettre du 26 juillet 1767 à Mirabeau, Rousseau adresse ainsi une critique devenue fameuse aux physiocrates :

> Messieurs, permettez-moi de vous le dire ; vous donnez trop de force à vos calculs, et pas assez aux penchants du cœur humain et au jeu des passions. Votre système est très bon pour les gens de l'Utopie, il ne vaut rien pour les enfants d'Adam[471].

Cette phrase a été beaucoup commentée. C'est notamment la manière dont elle définit l'irréalisme des physiocrates par la double référence au calcul et à l'utopie qui y est intéressante. En première instance, la critique porte sur l'irréalisme des physiocrates : en faisant comme si les hommes étaient uniquement des êtres de raison, et en négligeant les passions, ces derniers dessinent les contours d'une utopie, mais non pas d'un gouvernement fait pour les hommes tels qu'ils sont. La critique est classique au XVIII^e^ siècle : l'*Utopie* de Thomas More est précisément ce modèle de société qui ne peut convenir que pour des êtres purement rationnels. Mais le rôle des passions dans le fonctionnement du corps politique peut être encore précisé. Y. Citton, dans l'article cité précédemment, montre en effet comment à la logique de l'intérêt calculé, et toujours calculable, Rousseau fait répondre le « jeu » des passions, non pas comme balance prévisible des affects, mais comme irruption de ce qui ne relève pas de l'intérêt, comme introduction d'un « désintérêt » possible : les passions – par exemple la pitié, ou la vertu patriotique – introduisent de l'irrationalité économique dans la

[470] *Ibid.*, p. 57.
[471] Lettre au Marquis de Mirabeau, 26 juillet 1767, in *Lettres philosophiques de Rousseau*, éd. H. Gouhier, Paris, Vrin, 1974, p. 167.

société. La formation du corps politique participe de cette logique du désintérêt, ou du moins d'un déplacement de l'intérêt individuel vers l'établissement d'une logique passionnelle qui ne répond pas au seul calcul de l'intérêt privé, mais relève d'une extension de l'intérêt à une communauté plus étendue[472].

Rousseau avance dans le même temps une conception du fait politique radicalement différente. Pour reprendre là encore les mots d'Y. Citton :

> Non seulement les physiocrates se font les promoteurs des inégalités de richesses et les apologistes d'un droit de propriété illimité, en opposition directe aux messages du second *Discours*, mais ils proposent en outre une vision radicalement hétéronomique des sociétés humaines. Alors que tout le *Contrat social* suppose et tend à prouver que les hommes peuvent être les auteurs (au sens fort de créateurs) de leurs institutions et de leurs lois politiques, les économistes se plaisent à répéter que notre organisation sociale nous est imposée de l'extérieur par un ordre naturel (divin) auquel nous sommes condamnés à nous conformer[473].

Il nous semble que les deux arguments – critique du calcul des intérêts et critique d'une vision hétéronomique des institutions humaines – sont intimement liés. En effet, l'autonomie du fait politique va de pair avec la manière dont y jouent, de façon active, des affects relatifs qui unissent les citoyens ; l'institution politique constitue un fait dynamique qui trouve sa consistance dans la manière dont elle modifie les mœurs et qui s'appuie sur les passions ; elle ne saurait être réglée de l'extérieur en considérant uniquement le jeu des intérêts. La conception rousseauiste du politique rompt avec la permanence d'une loi naturelle, pour introduire un écart à cette nature. Rousseau pense l'établissement politique en rupture avec la nature et avec les formes premières de sociétés, et fait de la dynamique des passions un phénomène inhérent à cette société politique, qui y joue un rôle spécifique.

Blaise Bachofen a soutenu un argument fort sur le sens de la critique que Rousseau fait aux physiocrates : ce qu'il leur reprocherait serait précisément de ne pas se donner les moyens de penser le changement politique radical, de ne pas se donner les moyens d'aller « en Utopie », pour reprendre les termes de la lettre à Mirabeau, c'est-à-dire de transformer le cœur humain[474]. L'erreur des physiocrates est de prétendre que le réel contient un ordre que toute l'entreprise politique n'a qu'à parfaire : c'est une façon d' « utopiser » l'ordre des

---

[472] Blaise Bachofen a ainsi montré la manière dont Rousseau développe la thématique d'une relativité positive du moi. Les affects que sont l'amour ou l'amitié contrebalancent le développement social de l'amour-propre car ils subordonnent l'estime de soi à un objet qu'on estime plus digne d'être aimé que soi-même. Mais ces affects relatifs peuvent aussi se développer à l'égard de certaines valeurs ou de certaines représentations : le citoyen apprend à s'estimer en comparaison avec les images de la vertu patriotique qu'il juge bonnes : Rousseau fait l'éloge d'un amour-propre national qui est « plus naturel que la vanité puisqu'il consiste à s'estimer par des biens véritablement estimables ». B. Bachofen, « Rousseau, une anthropologie du "moi relatif" », *Penser l'homme. Treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, sous la direction de Claude Habib et Pierre Manent, Paris, Garnier, 2013, p. 25-41.

[473] Y. Citton, « M. Jaques chez l'ami des hommes », art. cit., p. 69.

[474] B. Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau critique des raisons politiques*, Paris, Payot, 2002, p. 220-223.

choses tel qu'il existe et de renoncer à penser sa transformation. À l' « évidence » naturelle chère aux physiocrates, répondrait au contraire une manière chez Rousseau de penser « l'opacité de l'ordre socio-politique », comme construction historique n'obéissant en aucun cas à des mécanismes clairs et évidents, et de figurer sa transformation radicale, elle aussi historique. « L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Lemercier de la Rivière, ordre dont les Économistes se réclament et sur laquelle il prétendent fonder le gouvernement est une chimère qui s'ignore comme telle. La preuve de l'inconsistance de cet ordre est qu'il n'a pas d'efficace politique :

> Les physiocrates se méprennent ainsi sur le rapport entre la réalité sociale et la théorie politique, en croyant que la seconde peut se fonder purement et simplement sur la première. Rousseau fait remarquer que, si les lois auxquelles obéit l'ordre social « naturel » tel que le conçoivent les physiocrates possédaient, comme ils le supposent, une évidence telle qu'elles puissent à elles seules fonder la constitution et le fonctionnement d'un ordre politique légitime, alors « cette évidence [aurait] dû être dans tous les gouvernements, ou ne sera jamais dans aucun[475] ».

Nous aurions donc une critique double des physiocrates chez Rousseau : critique d'un modèle mécanique de l'intérêt au profit du « jeu des passions », dont la logique excède la structure simple de l'agencement des intérêts individuels, et dépend de la manière dont les affects jouent au sein de structures sociales et politiques singulières ; critique d'un certain rapport aux modalités de la transformation politique et notamment des liens établis entre réel et possible. Si la pensée des économistes relève de l'utopie, c'est qu'elle prétend réformer de manière simple ce qui nécessite au contraire de s'aventurer dans les méandres complexes de la constitution de sociétés politiques. Ce qui définit le politique n'est pas la conformité à une loi naturelle mais au contraire un écart à la nature, et c'est lui qu'il s'agit de penser pour tout à la fois rendre compte de la formation et de l'évolution des sociétés civiles et se donner les moyens d'agir sur leurs ressorts.

1.2. « Bonne philosophie », « folle philosophie » : Diderot et le problème de l'abstraction

Les critiques adressées par Diderot aux physiocrates mettent en cause, elles aussi, la nature chimérique de leurs thèses. On y retrouve une accusation d'abstraction : le problème du système des économistes réside dans le peu de rapport qu'il entretient avec la réalité. La critique recoupe en certains points celle de Rousseau. Comme elle, elle est d'abord épistémologique : Diderot met en évidence les faiblesses d'une théorie qui, en prétendant mettre en évidence des lois naturelles invariables, néglige l'étude de la réalité, et à son tour, confine à l'utopie, au sens d'un système fonctionnant de façon purement théorique, de façon

[475] *Ibid.*, p. 221. La citation est extraite de la lettre à Mirabeau précédemment citée, p. 167.

autonome par rapport à la réalité, et se souciant peu d'elle, ni comme source de connaissance ni comme lieu d'application.

Cette critique apparaît tout d'abord dans l'*Apologie de l'Abbé Galiani*, rédigée en 1770. Diderot y prend la défense de l'auteur des *Dialogues sur le commerce des blés* contre la réfutation produite par l'abbé Morellet. Nous ne revenons pas ici sur le contenu des thèses défendues par Galiani, ni sur le détail du contexte intellectuel et politique du débat sur la liberté du commerce des blés qui anime la toute fin des années 1760, moment de crise où, comme on a pu le voir précédemment, le gouvernement est soumis à une critique croissante et où l'opinion publique devient une force de plus en plus prégnante[476]. Ce qui nous intéresse en effet est la manière dont l'*Apologie* de Diderot, qui répond à l'attaque de Morellet point à point, met en évidence non seulement deux séries de thèses, mais deux manières de constituer une connaissance économique. La mauvaise, celle que Morellet relaie et qui correspond à l'école physiocratique – telle que Diderot la fait voir – se caractérise par un arrangement purement théorique. C'est alors la validité même des lois générales qui structurent le système qui est en cause. Au dogmatisme des physiocrates, qui les conduit à privilégier la cohérence du système par rapport à l'adéquation à l'objet, s'oppose la méthode sceptique de Galiani, procédant par étude de cas et s'appuyant sur l'expérience. Diderot ne nie pas l'existence de lois naturelles, mais repousse la manière dont les Économistes les déterminent.

Diderot multiplie dans l'*Apologie de l'abbé Galiani* les remarques qui mettent en avant le caractère purement abstrait du système des physiocrates. Les arguments de Morellet contre Galiani ne sont pas recevables parce qu'ils ne tiennent pas compte de la réalité. Ce sont de « belles billevesées » qui supposent les choses autrement qu'elles ne sont, et partent de cette réalité imaginée pour bâtir le raisonnement :

> Mettez toutes vos belles pages dans une utopie et cela figurera bien là. Voulez-vous nous faire un autre ministère et d'autres maîtres, d'autres lois, un autre gouvernement, d'autres souverains ?
> Quand je vous vois sauter lestement sur des observations dont la force m'est connue à moi par expérience, que diable voulez-vous que je pense de toutes vos généralités ? […]
> En général, je trouve que vous pensez trop par abstraction, que vous n'appréciez les effets que solitairement, que vous n'entrez pas assez dans les détails des contrecoups, que faute d'entrer dans les détails qui sont infinis, vous bâtissez en l'air[477].

[476] Sur les circonstances de l'affrontement de Galiani et des physiocrates, et les logiques tout à la fois épistémologiques et sociales qui l'animent, on peut se référer à l'analyse d'A. Skornicki, *L'économiste, la patrie et l'État*, *op. cit.*, p. 313-325. Ce dernier insiste notamment sur la manière dont l'affaire qui se noue autour des *Dialogues sur le commerce des blés* met en jeu différents cercles, dont le personnel se recoupe bien sûr en partie, mais qui ont chacun leurs enjeux propres. L'intérêt pour nous de ces questions est notamment que la bataille d'idées s'articule dans le même temps aux poids relatifs qu'ont les différents groupes par rapport au gouvernement. Prestige littéraire et influence politique sont ainsi étroitement liés dans la stratégie de Galiani, qui utilise la voie de l'imprimé, mais aussi de la mondanité pour essayer d'asseoir sa position contre les « Écrivains économiques » (p. 316-317).

[477] D. Diderot, *Apologie de l'abbé Galiani*, *Œuvres* t. III, *Politique*, *op.cit.*, p. 133.

On voit ici que la critique porte sur deux points principaux ici : d'une part sur le fait de supposer des circonstances qui sont autres qu'elles ne sont, de l'autre sur celui de négliger la complexité de l'expérience dans le calcul. On arrive à des généralisations invalides dès lors qu'on ne tient pas compte des « détails qui sont infinis », et de la manière dont les différents éléments tiennent les uns aux autres. L'abstraction est ici une abstraction mal formée : elle ne permet pas de mettre en évidence des lois véritables, puisqu'elle tient le donné de l'expérience pour quantité négligeable. Diderot accuse ainsi Morellet d' « utopiser[478] » – le néologisme est forgé pour l'*Apologie* –, et de former un système qui ne pourrait valoir que « sous le gouvernement des anges ». La théorie perd tout sens dès lors qu'elle néglige des données essentielles du problème, et notamment tout ce qui a trait aux passions humaines :

> Comment a-t-on prouvé que la liberté illimitée fixe les prix et les rend invariables ? Cela peut être vrai par abstraction, en négligeant les friponneries, les passions, toutes les ruses de l'avidité, toutes les ruses de la crainte. Belle théorie ! Cela va bien dans la tête ; en pratique je doute fort que cela s'arrange aussi bien[479].

Les physiocrates, et leur défenseur, commettent donc une faute méthodologique en raisonnant à partir de généralités, au lieu de partir des faits. Leur raisonnement peut présenter la plus haute cohérence, mais il n'a aucune prise sur la réalité ; c'est un système fermé sur lui-même, dont les prémisses sont mal formulées ; les « cent mille syllogismes » de l'abbé Morellet ne valent pas la réponse d'un homme d'expérience : « Tout ce que vous dites sur Genève est si précaire que j'aimerais mieux m'en rapporter à l'usage actuel et à deux ans d'expérience qu'à tous vos raisonnements[480] ». « L'ouvrage d'un raisonneur » n'est pas « l'ouvrage d'un homme qui a raison[481] ».

Il ne s'agit pourtant pas d'en rester à la description des faits, mais de raisonner à partir d'eux : « C'est qu'il faut laisser là les vues générales et entrer dans tout ce détail de craintes, d'avidité, d'espérance, si l'on veut calculer juste[482]. » La méthode de Galiani est, dans cette perspective, plus féconde. Comme le souligne Francine Markovits, Galiani critique la logique même des physiocrates, tant dans ses modèles théoriques que dans ses perspectives politiques. Contre la prétention de leur système à l'universalité, il prône un travail qui part des exemples, des causalités locales : « il institue ainsi une méthodologie pluraliste de la différence[483] », dans laquelle on peut lire l'influence du comparatisme de Montesquieu. La manière dont Diderot revient sur les critiques adressées par Morellet à Galiani montre l'intérêt qu'il porte à

[478] *Ibid.*, p. 137.
[479] *Ibid.*, p. 138.
[480] *Ibid.*, p. 135.
[481] *Ibid.*
[482] *Ibid.*, p. 243.
[483] F. Markovits, *L'ordre des échanges*, Paris, PUF, 1986, p. 228.

cette méthode qui s'appuie sur des cas choisis avec soin et oppose un heureux scepticisme au dogmatisme de ses adversaires. À Morellet mettant ainsi en cause le choix d'étudier avec Genève un « gouvernement en petit », ne permettant pas de comprendre l'administration du commerce des grains dans sa complexité, Diderot répond en convoquant l'expérience de l'anatomie : c'est en choisissant d'abord des objets moins complexes qu'on parvient à « la contemplation du tout ». Les exemples de Galiani ne sont pas choisis par hasard, mais avec le souci de permettre, cette fois, des raisonnements valides ancrés dans la réalité des choses. La méthode de Morellet paraît en contradiction avec la méthode utilisée dans les sciences de la nature, mais aussi dans les « métiers » : elle s'oppose à ce que font ceux qui sont confrontés à l'expérience. La formation d'un système qui ne parle que de lui-même s'oppose à une méthode empiriste :

> Vous conseillez de s'occuper d'abord de la recherche d'un principe général sauf à spécifier les exceptions.
> Je n'entends rien à cette logique. Quoi ! il faut se faire dans sa tête un principe général, mais il me semble qu'il y a dans les sciences, dans les métiers, une méthode qui est précisément le rebours de la vôtre. On commence par des cas particuliers ; à force de cas particuliers, examinés en eux-mêmes et comparés à d'autres, on aperçoit des ressemblances et des différences, et l'on se forme des notions plus ou moins générales, des théories plus ou moins étendues. Ce sont les faits, les phénomènes subsistants qui servent d'échelon pour s'élever, et non les spéculations abstraites qui servent de marche pour y descendre. Avant que d'avoir des phénomènes dans sa tête, on y a rien[484].

La généralité est bien sûr nécessaire à la science, mais elle ne doit pas précéder l'étude expérimentale. On ne peut traiter de l'économie comme des mathématiques : elle nécessite une enquête soigneusement menée, qui est la condition de la montée en généralité. On voit qu'il ne s'agit pas de se laisser mener au gré d'une observation hasardeuse, mais de se servir méthodiquement des singularités pour formuler des principes les plus adéquats possibles. La « manière sceptique » de Galiani est « conforme à la recherche et la persuasion de la vérité ; à la recherche parce qu'en doutant on s'assure de tout ; à la persuasion, parce qu'on donne le change à la passion[485] ». Elle vaut mieux qu'une pensée qui fonctionne par et pour le système : parce qu'elle reste toujours prudente, elle possède une rationalité supérieure.

Diderot ne nie pas l'existence de « lois de la nature » quant on en vient à la connaissance des sociétés, mais il marque son désaccord sur la manière de les dégager ; or la conséquence d'un travail qui prend des productions de l'imagination pour les principes qui régissent le monde est qu'il ne se donne pas les moyens de transformer ce dernier. Citons encore une fois le texte de l'*Apologie*, juste avant que Diderot n'accuse Morellet d'utopiser :

[484] *Apologie de l'abbé Galiani*, p. 134.
[485] *Ibid.*, p. 151.

> La folle philosophie est celle qui veut s'assujettir les lois de la nature et le train du monde ; la bonne philosophie est celle qui reconnaît ces lois et s'assujettit à ce train nécessaire. Le train du monde ne changera pas, à moins que vous n'ayez un secret pour le ramener et fixer un âge où tout soit dans un ordre renversé de celui-ci[486] […].

Référence à un âge d'avant l'histoire qui est en réalité une pure fiction, opposition du train du monde et d'une époque « fixée » une fois pour toute dans la reproduction des mêmes mécanismes : la référence à l'utopie est en effet claire ici. Quel est l'enjeu des définitions de la « bonne » et de la « folle » philosophie ? On voit qu'il est, une fois de plus, et indissociablement, épistémologique et politique : comprendre et agir, formuler des principes et tirer leurs conséquences pratiques sont les deux versants de l'activité philosophique. La philosophie produit un savoir qui a des conséquences ; elle exprime, dans ses méthodes mêmes, une certaine conception du rapport entre théorie et pratique. L'*Apologie de l'abbé Galiani* est l'occasion de formuler ces rapports : au goût du système qui caractérise les physiocrates correspondent des préconisations vaines parce que mal ajustées à leur objet ; la méthode sceptique et comparative de l'abbé Galiani permet au contraire une juste appréhension des réalités économiques et par conséquent une prise supérieure sur leur transformation.

La critique menée dans l'*Apologie de l'abbé Galiani* permet donc de mettre en évidence les ressorts de la critique des Économistes telle que Diderot la formule, au tournant des années 1770. Le souci de méthode qui s'y lit est fondamental. La forme même de la théorie détermine un certain rapport, adéquat ou inadéquat, à son objet ; le réalisme de la méthode détermine à son tour la valeur des prescriptions qui peuvent découler de l'analyse des faits. L'utopisme des physiocrates est ici pris dans un sens péjoratif : il s'agit de désigner un régime de discours qui, au lieu de partir de ce qui est, invente, tout en prétendant analyser le réel, un univers dont les lois ne renvoient qu'au système lui-même, et non pas à l'extérieur qu'il est censé décrire. L'utopie est ici problématique parce qu'elle est inconsciente d'elle-même.

Revenons alors aux textes programmatiques de Diderot. Nous retrouvons la critique de l'utopisme des physiocrates, on l'a vu au chapitre précédent, dans les *Mélanges pour Catherine II*. Elle est centrée cette fois sur Lemercier de la Rivière et son *Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Elle se déploie sur deux plans : critique de l'esprit de système, et critique de la prétention – dont on voit qu'elle est intimement liée à la méthode choisie – à dicter l'action politique. Nous n'y revenons pas : rappelons seulement qu'elle met en évidence, dans le cadre d'une double réflexion sur les moyens de l'action politique et sur le

[486] *Ibid.*, p. 136.

rôle du conseil au Prince, la vanité – orgueil et inanité – de ce qui se prétendrait un dogmatisme scientifique en politique.

Mais si nous avions vu que la critique de Lemercier de la Rivière jouait, dans la rhétorique des *Mélanges*, un rôle stratégique – servant à mettre en valeur l'humilité proclamée du conseiller Diderot –, la réflexion sur les modalités de l'établissement d'un savoir politique qui puisse entraîner une action de transformation sociale se poursuit dans les *Observations sur le Nakaz*. Cette fois, la dimension stratégique de la critique de l'économiste est bien plus faible : le commentaire que Diderot livre de *l'Instruction* rédigée par Catherine II à l'intention de la commission des lois ne la ménage pas, et n'entre pas dans un jeu de minoration de la voix du conseiller. Si la référence à *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* réapparaît, c'est en revanche bien dans la perspective d'une réflexion sur les rapports entre savoir et transformation sociale. Deux points cardinaux émergent. Diderot souligne d'abord qu'une juste réflexion sur la politique doit envisager les modalités d'un changement effectif, et non pas se contenter d'énoncer un meilleur état possible de la société. Elle doit donc s'attacher aux conditions qui rendent possible un changement des mœurs, et qui ne sauraient se limiter à la loi. Mais aussi c'est le rapport plus général entre le savoir – et le fait de connaître – et la réalisation d'actions destinées à instaurer un ordre meilleur qui est interrogé.

Premier point donc : la question de l'introduction d'un ordre nouveau – et meilleur. Cette question surgit au paragraphe 19 des *Observations sur le Nakaz*, à propos de l'article 34 de l'*Instruction*, où l'impératrice affirmait : « L'égalité de tous les citoyens consiste à ce qu'ils soient tous soumis aux mêmes lois ». À cette affirmation, Diderot répond : « Cela se peut, mais quand on aura découvert cet ordre, qui est-ce qui l'introduira ? Combien d'intérêts s'opposeront à son établissement[487] ? » Il faudrait en effet pour établir cette égalité devant la loi bouleverser de fond en comble la société, et au passage « commettre une foule incroyables d'injustices en abolissant des privilèges, des droits, des distinctions, etc., dont les uns ont été accordés comme récompenses de services et les autres acquis à prix d'argent ». Le passage à un ordre, même plus juste en soi, suppose l'injustice, c'est-à-dire qu'il suppose de bafouer des droits institués et, par là même, légitimes. Le souverain en est le garant ; le bouleversement de la structure sociale et des institutions qui l'encadrent ne va en aucune façon de soi, puisqu'il lèse au passage des droits établis, que leurs possesseurs ne manqueront pas de revendiquer[488]. Le problème est donc bien celui du passage, de la transition : quand bien même on déciderait

[487] *Observations sur le Nakaz*, p. 521.
[488] Là encore, la situation russe trouve un écho dans la situation française, et ces considérations recoupent le récit que Diderot fait à Catherine II de la suppression des parlements par Maupeou dans le premier feuillet des *Mélanges* (*Mélanges*, p. 215-217).

au nom d'un principe supérieur, on peut attendre une opposition de ceux qui y verront une offense à leurs droits légitimes, et légitimés par l'histoire. Diderot pointe alors le défaut des ouvrages des politiques : c'est de ne pas prendre en compte ni les passions ni l'histoire, et d'abstraire ces composantes essentielles de leur système. Citons le commentaire que fait alors le philosophe des difficultés d'une application de principes en théorie pourtant excellents :

> Mais, dira-t-on, c'est une réforme à établir peu à peu ; c'est-à-dire que vous comptez sur deux à trois souverains justes, bons et éclairés, et surtout fermes. Est-ce une loi de la nature ? Et voilà malheureusement ce qui fait rentrer le livre de La Rivière, du moins en grande partie, dans la classe des utopies. Il y a bien de la distance entre un peuple policé et un peuple à policer ; la condition de celui-là me paraît pire que la condition de celui-ci ; l'un est sain et l'autre est attaqué d'un vieux mal presque incurable. Et puis que penser d'un système où l'on ne fait point entrer en compte la folie et les passions, l'intérêt et les préjugés, etc. ? Je regarde tous les ouvrages modernes comme une montre qui sortirait de la main d'un géomètre, qui n'aurait fait entrer en calcul ni les frottements, ni les chocs, ni la pesanteur. Les uns ont bien connu le mal et n'ont point indiqué le remède, les autres ont supposé la machine saine et toute neuve ; ou s'ils en ont connu le vice, ils n'ont pas assez senti la difficulté d'y remédier ; d'un côté, point de remède, de l'autre, nul moyen de l'appliquer[489].

Plusieurs éléments sont ici enchaînés. Tout d'abord, la perspective de la réforme progressive semble permettre d'apporter une réponse aux difficultés soulevées. Mais elle nécessite des conditions politiques difficiles à réunir, puisque, Diderot le répète assez, l'enchaînements de plusieurs bons rois n'est jamais garanti – quand, nous aurons à y revenir, il n'est pas en réalité nuisible. Dans le contexte de ce paragraphe, ce qui est mis en avant cependant, plutôt que le danger inhérent à une successions de bons souverains, c'est le fait qu'il ne s'agit pas là d'une donnée prévisible : « compter » sur ces bons rois, c'est faire reposer la réforme sur un élément hypothétique, la subordonner à des circonstances mal assurées. C'est alors un autre argument que le philosophe convoque : celui qui invoque le caractère de loi naturelle de cette égalité devant la loi. Est alors immédiatement mise en avant la vanité politique d'un tel constat : entre l'affirmation du caractère légitime en droit d'une disposition et sa mise en œuvre, il y a une distance que ne mesure pas le livre de Lemercier de la Rivière – qui est pris ici comme le représentant de ce nouveau droit naturel que les physiocrates élaborent[490]. Précisément, la société, déjà constituée, obéit à un droit positif, qui structure les relations sociales. Si des lois de nature sont déterminables en raison, elles n'ont aucune effectivité politique propre. Une fois de plus, l'ouvrage est renvoyé à « la classe des utopies » : le droit naturel – certes renouvelé à l'aune de l'économie politique – y est considéré comme devant nécessairement devenir actuel. C'est donc une confusion non

[489] *Ibid.*
[490] Nous renvoyons ici de nouveau aux analyses de Catherine Larrère. C. Larrère, *L'invention de l'économie politique au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

seulement entre le droit et le fait, mais entre le droit naturel et le droit positif, qui est pointée ici.

La nécessité de prendre en compte l'histoire apparaît donc ici comme centrale. La condition de l'établissement possible de la « loi de nature » déterminée en raison comme loi positive serait à la rigueur d'avoir affaire à un peuple dénué d'institutions, qui n'aurait connu encore aucune législation, aucun gouvernement : ce n'est évidemment pas le cas de la Russie – ni du reste de la France qui sert ici en permanence de terme de comparaison. « Il y a bien de la différence entre un peuple policé et un peuple à policer » : tandis que le second peut recevoir une institution entièrement nouvelle, puisqu'il n'y a pas à tenir compte d'un droit établi antérieurement, le premier est déjà façonné par ses institutions. En qualifiant cette police préexistante de « vieux mal incurable », Diderot met en évidence qu'il ne s'agit pas ici de valoriser le droit existant quant à son contenu : au contraire, il peut avoir un effet délétère sur la société qu'il régit[491]. Pour autant on ne peut le considérer comme nul. Il nous semble que la réflexion ici est intéressante dans la mesure où elle considère les conditions de possibilités historiques de l'établissement de cette loi de nature déterminée de façon rationnelle : on pourrait à la rigueur envisager sa mise en œuvre, mais dans des conditions historiques spécifiques, qui ne sont pas ici rassemblées. En revanche, envisager le droit hors de l'histoire n'a pas de sens. Le reproche fait aux « livres modernes » dont l'ouvrage de Lemercier de la Rivière fait partie est alors élargi. Leur défaut est précisément de ne faire aucune place à ce qui fait l'étoffe même du politique : « la folie et les passions, l'intérêt et les préjugés ». La critique fonctionne donc à deux niveaux : d'une part, elle porte sur l'erreur de négliger l'existant ; de l'autre elle s'attaque à l'abstraction de systèmes qui tiennent pour quantité négligeable des éléments en réalité essentiels au calcul. L'image de la « montre qui sortirait de la main de la géomètre » est particulièrement parlante. Le géomètre est fondé à abstraire pour formuler des lois – et d'ailleurs, il est nécessaire de le faire. Dès lors néanmoins qu'il s'agit de réaliser un objet réel, il est nécessaire de réintégrer ce que l'ouvrage théorique avait neutralisé pour les besoins du raisonnement. La mécanique construite sans tenir compte des frottements ne fonctionne pas ; l'édifice politique qui néglige les passions humaines ne saurait tenir. Il ne faut cependant pas se résoudre au simple constat des dysfonctionnements

[491] On peut se reporter ici au premier feuillet des *Mélanges* (p. 203-227), qui se présente comme un « essai historique sur la police de France, depuis son origine jusqu'à son extinction actuelle ». Retraçant la manière dont les institutions politiques se sont constituées de façon progressive et sans ordre, il montre les mauvais effets d'une législation sans cohérence, et en particulier la manière dont les lois perdent leur force et laissent la place à l'arbitraire : « Il y a des lois, mais incohérentes. Malgré leur incohérence, qu'on ne sent pas d'abord, on s'y conforme. Le temps fait sortir ensuite les inconvénients et l'absurdité. On s'en écarte un peu. On s'en écarte davantage. On les suit ou on ne les suit pas. Il émane d'un jour à l'autre sur la même matière, d'un même tribunal, des jugements contradictoires. On ne prononce plus selon la loi. On prononce selon les personnes ; c'est-à-dire qu'il n'y a plus de lois, quoiqu'on les cite plus que jamais » (p. 226-227).

actuels : sont renvoyés dos-à-dos les deux positions qui consistent à énoncer une norme sans prendre au sérieux la question de son application, et à faire état des vices du système existant sans proposer de moyen d'y remédier. Par contraste, on peut penser que la bonne philosophie est celle qui fait état de ce qui est et qui établit les moyens de la transformation en tenant compte de ce que sont les hommes et de l'histoire propre au pays qu'il s'agit d'instituer ; celle qui met au service de la réforme une connaissance fine des ressorts des actions humaines et des rouages de la société, qu'il s'agit alors de faire jouer pour établir, en effet, un ordre meilleur. En un mot, c'est celle qui s'attèle à la tâche de penser la transition historique, dans sa complexité.

Diderot met donc en évidence l'insuffisance de la théorie, dès lors qu'elle se définit comme la formulation de lois générales rationnelles abstraites et ne prend en compte ni l'histoire ni les passions. Une objection possible serait alors d'envisager que la théorie elle-même possède un pouvoir de réforme : que sa vérité une fois comprise, elle modifie les conduites des individus, enfin éclairés sur leur intérêt véritable. En d'autres termes, n'y a-t-il pas une efficacité politique qui serait propre à la vérité, et qui serait suffisante pour passer du droit au fait ? Le philosophe s'attache à cette question dans le paragraphe 12 des *Observations sur le Nakaz* : il y est question des effets politiques de l' « évidence ». Là encore, il dialogue avec les physiocrates. La notion d'évidence, en effet, joue un rôle central dans la théorie politique des Économistes : elle est présente chez Quesnay, et Lemercier de la Rivière lui donne à son tour une place essentielle. L'ordre naturel qui sert de base au système, et qui doit former le socle de la législation, est évident à quiconque use de sa raison :

> On peut donc dire avec vérité, qu'il n'est rien de plus simple, ni de plus évident que les principes fondamentaux et invariables de l'ordre naturel et essentiel des sociétés : pour les connaître dans leur source naturelle, dans leur essence, et même dans les conséquences pratiques qui en résultent, il ne faut que connaître l'ordre physique : dès lors que cet ordre est devenu évident, ces mêmes principes et leurs conséquences deviennent évidents pareillement[492].

Or la force de cette évidence une fois connue, il n'est pas possible qu'elle ne devienne pas législatrice. Ce serait aller contre le bon sens, et l'intérêt désormais bien entendu :

> Il en sera de même de toutes les autres 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[493] […].

L'évidence résout le problème de la transition : sa force commande l'établissement d'un nouvel ordre social, puisqu'elle invalide toute autre manière de gouverner dans l'esprit de

[492] P.-P. Lemercier de la Rivière, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Fayard, 2001, première partie, chapitre 6, p. 50.
[493] *Ibid.*, p. 51.

ceux qui la comprennent. Elle s'impose d'elle-même : sa nécessité, que le paragraphe que nous venons de citer souligne, tient à la puissance de conviction qu'elle possède, et qui est lui-même conséquence de son statut de loi naturelle. De même que personne ne songerait à nier la nécessité d'une loi physique, personne ne peut, une fois la chose bien entendue, nier la nécessité des lois sociales mise en évidence par l'économie politique. Le huitième chapitre de la première partie de *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* l'explique. Il a précisément trait aux « moyens nécessaires pour établir l'ordre et le perpétuer » et affirme : « ils sont tous renfermés dans une connaissance suffisante de l'ordre ». À l'évidence, premier caractère de cette connaissance, doit s'ajouter alors la publicité. Chacun doit y reconnaître son intérêt ; c'est par la reconnaissance individuelle de cet intérêt qu'un changement collectif se produit de façon nécessaire. Pour que l'évidence, non seulement vraie, mais certaine, remplace les opinions incertaines, qui sont sans force quand on en vient à la modification de l'ordre politique, il faut donc qu'elle soit largement diffusée dans le corps social. L'évidence doit devenir une connaissance « explicite » : elle doit s'appuyer sur des institutions qui permettent sa diffusion, et l'instruction de la population. Lemercier de la Rivière prône alors la plus grande ouverture du débat et la plus grande liberté de contradiction, pour que puisse triompher l'évidence, et que de la réunion des volontés émerge la force publique. L'opinion publique, dès lors que l'instruction est suffisante, doit donc se ranger nécessairement du côté de l'évidence. Si le gouvernement déroge alors à la mise en œuvre de l'ordre juste, cette opinion publique éclairée peut, au nom de l'évidence, s'ériger en contrepoids : la connaissance de l'ordre naturel doit permettre le contrôle de l'action politique.

Or c'est précisément cette efficace du savoir politique que Diderot questionne : « Je ne nie pas le bon effet de l'*évidence*, qui est la suite de l'instruction générale, mais je propose mes doutes contre la solidité de cette contre-force[494]. » Trois éléments majeurs sont ici mis en avant. Le premier est la difficulté d'une véritable généralisation de l'instruction publique, qui ne semble pas pour Diderot être de l'ordre du possible : « Les dix-neuf vingtièmes d'une nation sont condamnés à l'ignorance par leur état et leur imbécillité. » À la préconisation par les physiocrates d'une instruction publique générale, Diderot oppose donc l'impossibilité d'une telle instruction. Il l'affirme ailleurs : s'il est possible de donner une éducation élémentaire à la nation, ce serait nier la diversité des talents et des compétences – mais aussi des besoins de la nation – que de prétendre donner une instruction complète à chacun[495]. Mais le deuxième argument frappe davantage encore au cœur du raisonnement adverse : la puissance de l'évidence, aussi rationnelle qu'elle puisse être, est insuffisante pour entraîner

[494] *Observations sur le Nakaz*, p. 517.
[495] Voir par exemple sur ce point le *Plan d'une université*, *Œuvres* III, *Politique*, *op. cit.*, p. 418-419.

l'action. Une vue intellectuelle n'a pas de force contraignante, quand elle est mise en balance avec les passions. Diderot, contrairement à Lemercier de la Rivière, disjoint l'intérêt de l'évidence :

> L'évidence n'empêche ni le jeu de l'intérêt ni celui des passions ; le commerçant déréglé voit évidemment qu'il se ruine, et ne se ruine pas moins. Un souverain sentira qu'il tyrannise ou par lui-même ou par ses ministres, et n'en tyrannisera pas moins. Est-ce l'évidence qui a manqué en France sous le règne passé[496] ?

C'est bien du moteur de nos actions qu'il est question ici : il est possible de voir le bien et de faire le mal, parce qu'au constat de la droite raison répondent les passions. Le calcul de l'intérêt n'est pas purement rationnel : il prend en compte une dynamique passionnelle que précisément l'idée même d'évidence néglige.

Le progrès des lumières et le bonheur de la population sont par conséquent deux choses hétérogènes : ce n'est pas parce que le débat public fleurit qu'on vit bien, ni même parce que l'intelligence progresse, mais parce que la politique mise en œuvre par le souverain compose justement avec les passions des individus. « L'expérience prouve qu'on écrit bien, qu'on parle bien sous les règnes éclairés, et que rien ne va bien que sous les bons rois[497] » : Diderot souligne ici la différence fondamentale entre l'ordre du savoir et celui du gouvernement. Il ne s'agit pas de dire qu'il n'est pas important de favoriser l'instruction, ou que la liberté d'imprimer compte pour rien : au contraire, nous avons vu qu'il s'agissait là d'un point essentiel pour le philosophe. L'objection porte sur le type d'effets que produit l'instruction : « Il faut éclairer et instruire, mais ne pas trop se promettre de ce moyen[498]. » Que faut-il alors pour garantir, puisque c'est l'objet de ce paragraphe, le pouvoir monarchique contre le despotisme auquel il tend naturellement ? Diderot est partisan d'une surveillance de l'autorité monarchique par des représentants du peuple ; non seulement la représentation nationale doit être constante, mais elle doit être chargée d'un examen régulier du gouvernement[499]. L'instruction ne peut constituer une contre-force suffisante : la connaissance n'a pas de force contraignante face au pouvoir. Quand bien même l'opinion publique serait parfaitement éclairée, elle n'opposerait pas un poids suffisant aux dérives despotiques de la monarchie. La solution ne peut être qu'institutionnelle, et seul un corps doté d'une autorité politique peut faire contrepoids à une autre autorité politique.

Diderot affronte alors une objection : qui garantira l'élection de bons représentants, c'est-à-dire de représentants qui travaillent dans l'intérêt de la nation ? Le suffrage populaire n'est-

[496] *Observations sur le Nakaz*, p. 517.
[497] *Ibid.*
[498] *Ibid.*
[499] *Ibid.*, p. 508.

il pas, dès lors que la population est insuffisamment instruite, un outil incertain, et le peuple ne risque-t-il pas d'être séduit par des discours trompeurs ? À ce contre-argument, Diderot oppose l'intérêt, moteur naturel des actions humaines :

> Qu'on exclue un représentant, je ne dis pas accusé mais convaincu de séduction, et qu'on laisse au peuple l'entière liberté de son choix, et l'on verra ce que deviendra cette contre-force. Le peuple, non séduit par des largesses, nommera certainement l'homme le plus honnête et le plus instruit ; il est dans la nature d'écouter son intérêt quand on est pas aveuglé ou séduit[500].

Nous avions vu un peu plus haut la critique d'un intérêt déterminé par la pure raison, et la critique d'une réflexion politique excluant la prise en compte des passions, ou pensant possible d'en supprimer l'effet par l'instruction, et sous l'effet de l'évidence : connaissant leur véritable intérêt, les individus agiront en fonction de cette connaissance. Le rapport entre intérêt, connaissance et action que Diderot met en place dans ce paragraphe est différent : l'intérêt qui conduit à élire un bon représentant – « le plus honnête et le plus instruit » – n'a pas pour condition une connaissance de portée générale nécessitant une instruction particulière, mais est sensible à chaque particulier qui examine sa situation. Il vaut mieux confier la défense de ses intérêts à un représentant compétent qu'à un représentant incompétent : il n'est pas besoin d'être particulièrement instruit pour le sentir, et la somme des intérêts individuels correspond alors à un intérêt plus général. La seule clause restrictive qu'il faut alors prévoir est celle qui exclut de la représentation celui qui se rend coupable de corruption, puisqu'il perturbe ce calcul individuel de l'intérêt ; mais c'est alors sur un dispositif institutionnel qu'il faut compter, et non sur la puissance de la raison. Le représentant « séducteur » sera écouté, car il est dans la nature de l'homme de suivre l'intérêt qu'on lui présente comme le sien ; il faut donc l'écarter.

Au pouvoir de l'évidence, Diderot oppose donc la force des passions naturelles, et au premier chef l'intérêt. Le bon gouvernement est celui qui prend en compte ces passions pour construire un édifice institutionnel susceptible de garantir des dangers qui menacent tout système politique ; c'est un modèle mécanique de contrepoids qui prévaut ici, et non un modèle fondé sur l'unanimité de la raison.

Il faut enfin ajouter un dernier élément de cette critique de l'évidence : c'est l'universalité des lois qu'elle détermine. « Au reste, je ne crois pas que l'évidence ou aucun autre moyen puisse rendre les lois immuables ; je ne les crois pas toutes, mais quelques unes du moins, abandonnées aux vicissitudes des circonstances[501] », conclut Diderot. Tout système de lois nécessite une prise en compte des déterminations locales. Toute législation est destinée de plus à changer, tant en fonction de la transformation historique du contexte dans lequel elle

[500] *Ibid.*, p. 517.
[501] *Ibid.*

prend place qu'en fonction de la dynamique historique propre aux institutions, qui tout à la fois produisent des effets sur l'État qu'elles régissent et s'altèrent en elles-mêmes au fur et à mesure de leur fonctionnement. Si le philosophe n'indexe pas toute la législation à ces circonstances, puisqu'il affirme qu'il existe des principes qui valent en tout temps et en tout lieu et des lois qui sont bonnes par elles-mêmes, l'idée d'un système parfaitement stable est en revanche illusoire.

La critique des physiocrates opérée par Diderot, tant dans l'*Apologie de l'abbé Galiani*, où elle se déploie dans toute sa charge polémique, que dans les *Mélanges* ou surtout dans *Observations sur le Nakaz*, s'articule donc autour du juste rapport de la connaissance et de l'action politique. Deux éléments majeurs y sont affirmés, et déclinés sous différents aspects. D'une part, il s'agit de se donner les moyens d'une connaissance qui ait véritablement trait à la nature des choses, qui seule permet une action judicieuse – et c'est autour de cette notion de nature, dont se réclament tant Diderot que les physiocrates, que se noue une partie importante de la polémique. L'accusation d'utopisme correspond alors à un système fondé sur une nature rêvée, et pointe l'irréalisme d'une telle pensée. Mais d'autre part, la confrontation avec les Économistes est aussi l'occasion d'une réflexion sur les pouvoirs de la connaissance et sur le rôle qu'elle peut et doit prendre dans le fonctionnement même des institutions. À l'idée que le progrès des lumières serait doté d'une efficace politique immédiate, Diderot oppose la nécessité de fonder le système politique sur ce qui est le véritable moteur des actions, à savoir les passions, dont il faut alors favoriser un fonctionnement vertueux, qui aille dans le sens de l'intérêt général. La connaissance – de la nature humaine et des circonstances historiques – est donc nécessaire au bon gouvernement, mais dans la mesure où elle permet de mettre en place des médiations institutionnelles ; elle n'est pas directement un outil de gouvernement, et ce dernier constitue une pratique, un art, qui s'oppose à l'idée d'une science prescriptive du politique.

Concluons sur ce point : la critique des Économistes que mènent Diderot et Rousseau a en commun la mise en cause d'une théorie du gouvernement qui néglige les circonstances réelles – tant les passions qui fournissent le véritable motif des actions humaines que les singularités historiques et géographiques. L'un comme l'autre mènent une critique du caractère systématique et dogmatique de l'économie politique qu'ils déploient ; la critique porte donc à la fois sur l'adéquation de la théorie à son objet, et toujours en même temps sur les conséquences politiques erronées qui découlent de cette formulation inadéquate. La prétention à former une théorie politique qui prend modèle sur les mathématiques a pour conséquence un rapport erroné à la prescription réformatrice. En revanche, Rousseau et Diderot s'opposent sur

le statut à accorder à l'idée de nature. Tandis que chez Rousseau, l'état civil est pensé dans sa différence d'avec la nature, et se définit comme dénaturation et établissement de normes artificielles, la référence à la nature assume chez Diderot un rôle normatif pour penser l'institution politique : c'est en revanche sur la méthode utilisée pour déterminer ces lois de nature, ainsi que sur la portée de cette connaissance, qu'il diffère des physiocrates.

2. Travailler avec l'histoire : puissances et limites de l'action politique

Le débat avec les physiocrates, dont Rousseau et Diderot ne sont évidemment pas les seuls protagonistes[502], met en évidence un problème : celui du rapport des principes normatifs que peut mettre en évidence la philosophie et de l'histoire. Pour reprendre les mots de Diderot cités plus haut : « quand on aura découvert cet ordre, qui l'introduira ? » Le reproche d'irréalisme fait aux physiocrates repose, on l'a vu, sur la manière dont leur système néglige non seulement certains paramètres – au premier chef les passions – qu'il est nécessaire de prendre en compte dans l'institution politique, mais aussi dont ce système fait abstraction de l'histoire, et ce à plusieurs titres. C'est d'une part la manière dont la théorie politique néglige ici les circonstances historiques qui est pointée : or, pour nos deux auteurs, là encore lecteurs de Montesquieu, ces circonstances locales entrent en compte dans la détermination de l'institution qui convient à un cas spécifique, et il ne peut y avoir de prescription que singulière. Mais c'est aussi de l'histoire des institutions elle-même qu'il est question : le reproche d'anhistoricité fait aux économistes porte aussi sur le fait de supposer une stabilité que nulle institution humaine ne peut en réalité avoir. Toute réforme doit par conséquent avoir à l'esprit la nécessité de prendre en compte la dynamique historique qui s'applique aux institutions. L'histoire apparaît enfin dans l'institution elle-même : on ne peut supposer que la réforme s'imposera par sa seule « évidence », et il faut au contraire en prévoir les modalités possibles.

Par leur nature même, les textes de conseil auxquels nous nous intéressons sont confrontés au problème de penser le passage : d'une absence d'institutions à un système politique, ou

[502] On peut par exemple se référer à l'ouvrage de Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes* sur *l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, réédité récemment par Éliane Martin-Haag (Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2012), et au commentaire qui en a été livré par Stéphanie Roza dans le livre qu'elle a consacré à la manière dont la communauté des biens passe au cours de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle du discours utopique au programme politique. La critique de Mably cible notamment l'anthropologie des physiocrates, et la manière dont cette dernière néglige les passions. S. Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique. Du roman à la Révolution*, Paris, Garnier, 2015, « Les *Doutes proposés aux philosophes économistes* ou l'utopie au service de la polémique », p. 151-174. Voir aussi F. Markovits, *L'ordre des échanges*, *op. cit.*, chap. VI « Les prestiges d'un ordre naturel et essentiel des sociétés : Lemercier de la Rivière et Mably », p. 227-254.

bien d'un système à un autre. Mais précisément, la formulation de la transition pose problème. D'une part, il s'agit de penser ce passage dans sa singularité : or, si la critique d'une pensée politique systématique qui pèche par son abstraction repose sur des ressorts qu'il est assez aisé de faire jouer, trouver le langage philosophique qui convient pour aborder la singularité de ces cas de réforme et la spécificité historique qui est la leur n'a rien d'évident. D'autre part, la réflexion porte aussi ici sur les possibilités et les limites de l'action politique, et sur la manière de les formuler auprès d'un commanditaire qui possède lui-même une certaine conception de l'action qui est ou qui pourrait être la sienne. On voudrait donc s'attacher ici, de façon non exhaustive, à certaines des modalités par lesquelles la question historique, celle du devenir dans lequel les nations sont prises, est abordée dans ces textes dont l'histoire constitue une dimension essentielle. Le traitement de cas particuliers de législation est en effet l'occasion d'une réflexion qui porte tout à la fois sur la temporalité des sociétés politiques et sur les moyens de penser le changement. Le discours philosophique devient alors tout à la fois le lieu d'une formulation des limites de l'action, mais aussi de l'ouverture des possibles historiques.

Nous avons mentionné, au chapitre précédent, que des imaginaires historiques particuliers s'attachaient à la Corse, à la Russie, et à la Pologne. À travers ces imaginaires, chacun de ces cas est constitué comme l'exemple d'un problème : le passage de la nature à l'institution civile, la civilisation, le remède à la décadence des institutions constituent ainsi les jalons d'une pensée de l'histoire qui forme, pour les philosophes, le lieu d'une interrogation sur le politique. Les réflexions menées par Rousseau et par Diderot, à l'occasion de ces travaux de conseil, prennent appui sur ces imaginaires historiques. Mais l'usage qu'elles en font est loin d'être naïf. Deux points nous semblent importants ici. D'une part, parler d'histoire nécessite de reconsidérer les principes qui peuvent avoir été énoncés ailleurs – pour Rousseau dans le *Contrat social*, ou, déjà sous la forme d'une narration historique, mais dont le caractère de conjecture logique était affirmé, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* ; pour Diderot, de façon plus éparse, dans l'article « Autorité politique » par exemple, mais aussi, dans des considérations générales sur le droit politique qui émaillent tant les textes russes que les contributions à l'*Histoire des deux Indes*. Il est moins question d'amender ces principes en eux-mêmes que d'envisager les conditions de possibilité de leur développement historique et de les reconsidérer à l'aune de la temporalité propre à une société donnée. D'autre part, le recours à cette réflexion sur l'histoire entre toujours dans une stratégie rhétorique qui vise à faire entendre au destinataire premier du conseil, parfois par des voies détournées, les enjeux d'une action qui se réalise toujours dans un temps singulier.

Nous ne chercherons pas dans cette section à mettre en parallèle des procédés similaires dans ces différents textes, mais plutôt à pointer, dans chacun d'entre eux, la manière dont le philosophe conseiller orchestre un usage de l'histoire, et s'en sert pour aborder, parfois par des voies détournées, le problème posé au politique par le devenir historique. Penser la transformation de la société nécessite de travailler avec l'histoire et en son sein.

2.1.Peut-on forcer la marche de la civilisation en Russie ? Les apories du génie politique.

La Russie est, à partir des années 1730, le lieu d'une réflexion sur la notion de civilisation qui anime en France un débat soutenu. On l'a rappelé au chapitre précédent : le règne de Pierre le Grand est l'objet d'admiration, mais aussi d'appréciations plus prudentes. Les efforts faits par le tsar pour tâcher d'importer en Russie, en commençant par la capitale, un modèle social et économique occidental sont salués par les uns – Voltaire au premier chef – comme la marque d'un règne sensible au progrès des lumières : il s'agit de profiter du progrès déjà réalisé dans la partie occidentale de l'Europe pour hâter sa marche dans une Russie encore barbare. Il s'agit donc d'une réforme volontariste qui touche tant les ressorts économiques que les mœurs et les coutumes. Mais nous avons vu, là encore, que les réactions au projet pétrovien étaient loin d'être unanimes. Le modèle de civilisation – au sens du processus par lequel une nation sort de la barbarie – adopté par Pierre le Grand soulève des difficultés. Il fait abstraction des déterminations locales propres à la Russie, tant géographiques qu'historiques ; il suppose la possibilité d'implanter un modèle étranger dans une société déjà constituée, et de décréter un changement dans les mœurs qui ne peut se faire que progressivement et à partir des mœurs déjà existantes. Ainsi, si la nécessité de civiliser la Russie est communément admise dans le débat français, les modalités de ce processus sont l'objet de discussions. Ce débat devient plus vif, rappelons-le, dans les années 1760 et 1770, tout à la fois autour du *Voyage en Sibérie* de Chappe d'Auteroche et de l'évaluation plus générale des différentes politiques de civilisation mises en œuvre depuis Pierre le Grand – et en particulier par Catherine II. Le procédé consistant à faire venir d'Europe occidentale en Russie des artistes et des penseurs, mais aussi l'implantation de colonies allemandes sont ainsi reconsidérés à l'aune des résultats obtenus dans le pays, tant dans les villes que dans les campagnes.

Les textes de Diderot adressés à l'impératrice s'inscrivent aussi dans ces débats. Ils construisent une réflexion sur l'ordre de la civilisation. Or cette réflexion interroge le rôle du souverain, mais aussi ses limites, dans le processus qui doit conduire à la civilisation des mœurs et au progrès à la fois moral et économique de la société. La question est alors double :

d'une part, dans quel mesure est-il possible de hâter le progrès de la civilisation, ou du moins de le rendre moins erratique, et de l'autre, ce progrès peut-il être l'œuvre d'un seul individu, fût-il lui-même éclairé ? La notion qui cristallise cette interrogation nous semble être celle de génie, qui apparaît tant dans les *Mélanges* que dans les *Observations sur le Nakaz*, et caractérise en politique une action capable de bousculer l'ordre naturel des choses. Le souverain – ou la souveraine – de génie est donc celle qui peut non seulement par son action hâter la marche du progrès, mais qui peut en changer l'ordre. Mais jusqu'à quel point une telle action est-elle véritablement utile ? Tandis que les *Mélanges* font un usage stratégique de la notion de génie, les *Observations sur le Nakaz* en contestent la pertinence, au nom de la nécessité de respecter l'ordre naturel du développement des sociétés, mais aussi de la nature du savoir politique.

Avant de nous attacher aux usages de la notion de génie dans les *Mélanges* et dans les *Observations*, il convient de rappeler la définition qu'en donne l'*Encyclopédie*. Elle esquisse une figure ambivalente du génie en politique :

> Dans les sciences immenses et non encore approfondies du gouvernement, le *génie* a son caractère et ses effets aussi faciles à reconnaître que dans les Arts et dans la Philosophie : mais je doute que le *génie*, qui a si souvent pénétré de quelle manière les hommes dans certains temps devaient être conduits, soit lui-même propre à les conduire. […] Les hommes de *génie*, forcés de sentir, décidés par leurs goûts, par leurs répugnances, distraits par mille objets, devinant trop, prévoyant peu, portant à l'excès leurs désirs, leurs espérances, ajoutant ou retranchant sans cesse à la réalité des êtres, me paraissent plus faits pour renverser ou fonder les états que pour les maintenir, et pour rétablir l'ordre que pour le suivre.
> Le *génie* dans les affaires n'est pas plus captivé par les circonstances, les lois et par les usages, qu'il ne l'est dans les Beaux-Arts par la règle du goût, et dans la Philosophie par la méthode. Il y a des moments où il sauve sa patrie, qu'il perdrait dans la suite s'il y conservait du pouvoir. Les systèmes sont plus dangereux en Politique qu'en Philosophie ; l'imagination qui égare le philosophe ne lui fait faire que des erreurs ; l'imagination qui égare l'homme d'État lui fait faire des fautes et le malheur des hommes[503].

L'article de Saint-Lambert, auquel on pense que Diderot a, en tant qu'éditeur, mis la main[504], fait voir la fondamentale ambiguïté du génie appliqué aux affaires politiques. L'homme de génie est une force de la nature – la note *Sur le génie* avance l'idée d'une « certaine conformation de la tête et des viscères[505] » pour rendre compte de la particularité du génie, qui ne réside ni dans l'imagination, ni dans le goût, ni dans l'esprit, ni dans la chaleur, ni dans la sensibilité, mais bien dans un certain agencement physiologique dont le caractère propre n'est pas connu clairement. Par conséquent, il agit suivant sa nature particulière, et non

[503] J.-F. de Saint-Lambert, « Génie », *Encyclopédie*, t. V, 1757, p. 583 *sq*.
[504] Sur ce point, voir par exemple la notice de Paul Vernière pour l'édition Garnier, qui retrace l'histoire de l'attribution d'abord fautive de l'article « Génie » à Diderot et cherche à déterminer la part du philosophe dans le texte de Saint-Lambert. Paul Vernière rapproche notamment l'article « Génie » de certains paragraphes de l'article « éclectisme ». Diderot, *Œuvres esthétiques*, éd. Paul Vernière, Paris, Garnier, 1988, p. 5-8.
[505] D. Diderot, *Sur le génie*, dans *Id.*, *Œuvres esthétiques*, *op. cit.*, p. 19.

pas suivant les règles de la nature. Or les règles de la politique se rapportent bien pour Diderot, dès le commencement – c'est-à-dire la sociabilité –, à la nature ; le bon développement de la société obéit à la dynamique d'un développement naturel[506], auquel la puissance de bouleversement du génie paraît contraire.

Le génie invente la règle plutôt qu'il ne la suit : fait « pour renverser ou pour fonder les états[507] », il apparaît comme porteur d'une puissance réformatrice ; mais l'homme de génie est dangereux dans la mesure où il n'est soumis à aucun autre ordre que le sien : ni celui de la nature, ni celui de la politique établie ne le contiennent. L'ambiguïté du génie est alors d'emblée la suivante : seul le politique de génie possède la puissance de conception et d'action pour articuler la minutie de l'observation particulière, la compréhension des enjeux généraux, la décision et la conduite de l'action, mais en même temps, sa singularité apparaît comme un obstacle à la réforme. Son esprit de système, fondé sur l'idiosyncrasie forte qui le caractérise, est cause d'erreurs, affirme l'article « Génie », et ces erreurs font « le malheur des hommes[508] ».

Le problème du génie en politique apparaît donc comme décisif dès lors qu'il s'agit de penser la réforme politique dans la mesure où il révèle les différents points de tensions qui lui sont inhérents, et que nous avons déjà mentionnés : comment déterminer l'ordre d'un bouleversement ? Quelle est la temporalité propre à la transformation politique ? Qui, enfin, peut être l'acteur de cette transformation qui entraîne une modification collective des conditions sociales d'existence des individus ? La figure du politique de génie comme de celui qui est à même de bouleverser l'ordre met en évidence ces trois problèmes connexes : celui des conditions nécessaires au bon développement d'un établissement politique et de leur rapport avec un ordre naturel qui ne peut pas être radicalement ignoré ; celui du temps qui est nécessaire à ce développement et de ses conditions historiques ; celui enfin du despotisme, qui apparaît comme le revers du génie. Or la question de la souveraineté populaire est loin d'être chez Diderot un problème abstrait : la reconnaissance de la souveraineté du peuple fait partie du processus de civilisation dont il s'agit précisément pour le philosophe de déterminer les conditions[509].

Cette sorte d'aporie de la transformation politique – puisque le caractère le mieux à même de la faire advenir compromet aussi la bonne conduite de la réforme – est travaillée par

[506] Sur l'articulation entre politique et nature on peut par exemple se référer à C. Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2013 [2003], p. 447-477.
[507] J.-F. de Saint-Lambert, « Génie », *Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 583.
[508] *Ibid.*, p. 584.
[509] Sur ce point, *cf.* B. Binoche, *La raison sans l'histoire*, chapitre II (« Diderot, Catherine II, ou les deux histoires »), *op. cit.*, p. 71 *sq.*

Diderot à l'occasion de sa confrontation avec Catherine II. Cette dernière apparaît en effet porteuse des ambivalences du génie tel qu'il est conçu par Diderot. La réforme d'un système politique, ici celui de la Russie – mais bien des remarques que fait Diderot sont, on le sait, transposables à d'autres contextes, et notamment à la France –, nécessite pour être mise en œuvre une volonté politique non seulement forte, mais visionnaire ; une volonté capable d'initier une action qui rompe avec ce qui était jusque-là admis comme norme politique et sociale. En d'autres termes, il est besoin d'un homme politique de génie. Et en même temps, le recours à ce type de personnalité comporte de façon intrinsèque un risque ; il est contraire au développement naturel harmonieux d'une société. Pour le dire encore autrement : il est besoin d'une intervention radicale, car une société humaine laissée à elle-même ne se développe pas selon la bonne marche de la nature ; mais l'action politique doit remédier à ce défaut, non pas l'accentuer : or le grand homme – ou la grande femme – agit selon sa vision, non selon la nature.

Dans les *Mélanges*, ensemble de feuillets qui sont, on l'a mentionné, destinés à être conservés par l'impératrice, Catherine II est, à plusieurs reprises, décrite comme possédant un « génie » politique indéniable.

La fin du deuxième feuillet – tout entier consacré à établir les places respectives de la souveraine et du conseiller – en constitue la première occurrence. Diderot dépeint à ses compatriotes les qualités de l'impératrice, qui résident dans une série d'alliances de contraires :

> […] la force avec la douceur, le mépris du péril et de la vie, la pénétration qui à tout moment me gagnait de vitesse, avec un jugement sain ; la dignité avec l'affabilité […] ; la chaleur de l'âme et même son impétuosité, avec la patience et la modération ; l'amour du bien avec cette constance qui ne se décourage pas et qui sait attendre le moment du succès ; les grandes vues, avec la modestie singulière qui en abandonne le mérite aux autres et qui ne se réserve que celui de l'approbation ; et lorsque je finirai, ils ajouteront : c'est donc une femme d'un grand génie ? – Assurément, répliquerai-je[510] […].

La description est évidemment flatteuse, et faite pour flatter. Mais prenons au sérieux cette série de qualités : elles sont non seulement toutes remarquables, mais remarquables par leur association. C'est cette association qui fait de Catherine II une souveraine exceptionnelle, dont l'action est susceptible d'être décisive : précisément parce qu'elle conjugue des qualités qui d'habitude s'excluent. Elle serait, affirme Diderot immédiatement après, capable de transformer la France en Empire redoutable, et de révéler aux Français leur propre nature[511]. Le souverain de grand génie se caractérise par sa capacité à faire resurgir la nature là où elle

[510] *Mélanges*, p. 231 *sq*.
[511] « Et vous, quels hommes vous seriez, car je vous déclare à tous que vous ignorez ce que la nature vous a donné » (*ibid.*, p. 232).

était recouverte par des siècles d'ordre social délétère : dans ce contexte, la puissance de la nature s'oppose à la faiblesse d'hommes asservis par de mauvaises institutions. Diderot souligne ici la capacité à ébranler les systèmes que l'article de l'*Encyclopédie* mettait au crédit du génie ; mais dans cette description laudative de Catherine II, cette puissance de bouleversement est puissance de libération des forces naturelles.

Le terme de génie est repris une seconde fois à la fin d'un feuillet beaucoup plus court, « Sur la maison des jeunes filles », que Diderot achève ainsi :

> En effet, quel rapport du plus bel édifice de pierre et des institutions capables de changer les lois, les mœurs, les usages, l'esprit national, l'esprit domestique, en un mot, toute la face d'une immense nation ? Que Votre Majesté impériale soit ferme dans ses résolutions et fidèle à ses promesses. Elle en sera plus grande dans l'avenir et plus heureuse pour le moment. Je n'en dirais pas tant à qui n'a pas son génie. Il y a des souverains qui reculent toujours et qui font bien[512].

Là encore le génie est lié à la possibilité, à travers le maintien de la direction donnée à l'action, d'un changement radical de la nation jusque dans ce qu'elle a de plus profondément enraciné. La référence à la nature est ici absente ; c'est la transformation de l'édifice social qui prévaut.

Dans ces deux occurrences, le génie consiste à articuler la vision et l'action. Rappelons la formule déjà commentée de la « Première addition sur la tolérance » : « Savoir comment les choses devraient être est d'un homme de sens ; comment elles sont, d'un homme expérimenté ; comment les changer en mieux, d'un homme de génie[513]. » Cette capacité à juger et à déterminer la conduite de l'action en situation en est la marque : la note *Sur le génie* l'appelle « esprit observateur » :

> L'esprit observateur dont je parle s'exerce sans effort, sans contention ; il ne regarde point, il voit, il s'instruit, il s'étend sans étudier ; il n'a aucun phénomène présent mais ils l'ont tous affecté ; et ce qu'il lui en reste, c'est une espèce de sens que les autres n'ont pas ; c'est une machine rare qui dit : cela réussira… et cela réussit ; cela ne réussira pas… et cela ne réussit pas ; cela est vrai et cela est faux… et cela se trouve comme il l'a dit. Il se remarque dans les grandes choses et dans les petites. Cette sorte d'esprit prophétique n'est pas le même dans toutes les conditions de la vie ; chaque état a le sien[514].

« Espèce de sens », « esprit prophétique » : le génie est de l'ordre de la disposition physiologique, du don. Dans l'« état » particulier qu'est celui de souverain, il se caractérise par une justesse hors norme dans la manière d'envisager la transformation d'un état de fait et de conduire cette transformation. Catherine II est représentée dans les *Mélanges* avec cette capacité à dire ce qui réussira, à sentir le lien entre l'idée et la pratique.

---

[512] *Ibid.*, p. 256.
[513] *Ibid.*, p. 271.
[514] Diderot, *Sur le génie*, *op. cit.*, p. 20.

Enfin, Diderot énumère à plusieurs reprises, et cette fois tant dans les *Mélanges* que dans les *Observations*, les qualités requises pour faire un souverain capable de réformer sa nation : ainsi, dans le feuillet XXIV sur la commission des lois : « Le souverain peut être éclairé et bon, mais faible ; éclairé et bon, mais paresseux ; bon, mais sans lumières ; éclairé mais méchant. Sur cinq cas, le seul favorable est celui où il est éclairé, bon, laborieux et ferme [515] » ; ou encore, parmi beaucoup d'occurrences, dans le paragraphe 19 des *Observations sur le Nakaz* : « C'est-à-dire que vous comptez sur deux à trois souverains éclairés, justes, bons et surtout fermes ». L'énumération de ces qualités dont seule l'alliance fait la valeur singulière fait écho à l'éloge du deuxième feuillet des *Mélanges* mentionné plus haut, mais aussi au paragraphe XV des *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Le génie créateur y est décrit comme possédant à la fois les qualités d'observation, de réflexion et d'expérience, qualités rares, et rarement rassemblées[516] : c'est le fait d'articuler ces différentes dimensions de l'intellect qui fait le génie. Dans cette conjugaison de qualités diverses, on retrouve cette caractéristique propre du génie qui est d'entretenir un rapport juste avec le monde qui l'entoure. Le souverain de génie, celui qui réussit à transformer sa nation en la faisant sortir des ornières dans lesquelles elle est engagée, se caractérise par les lumières qui lui permettent d'analyser ce qui est par rapport à ce qui pourrait être ; par la justice et la bonté qui orientent les réformes vers le bien public ; par la fermeté qui garantit qu'elles sont menées à bien. Le génie est un mélange d'intelligence et d'audace orientées par le souci du bien de ses sujets.

Catherine II est, donc, dans les *Mélanges*, dépeinte comme possédant ce génie ; mais elle est aussi représentée dans des situations concrètes qui le font voir. Elle est montrée comme un souverain éclairé, et ses lumières relèvent tout à la fois de l'observation et de la réflexion. L'impératrice connaît son territoire d'une vue à la fois générale et précise, comme le montre, comme on l'a vu, le long feuillet LXVII « Sur la situation de l'empire russe[517] ». Mais elle ajoute à cette connaissance du particulier des connaissances politiques plus théoriques : Montesquieu et Beccaria, mais aussi l'ensemble des travaux qui sont mis à sa disposition, y compris, peut-on penser, le mélange d'éléments factuels, d'analyses et de propositions dont Diderot laisse la trace dans les *Mélanges*. Elle se caractérise par sa puissance de synthèse du particulier et du général ; cette qualité fait toute sa valeur en tant qu'interlocuteur.

[515] *Mélanges*, *op. cit.*, p. 275.
[516] *Cf.* D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § XV, dans *id.*, *Œuvres complètes*, éd. critique par J. Fabre, H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot, Paris, Hermann, 1975 *sqq*. (DPV), t. 9, p. 39.
[517] *Mélanges*, p. 372-384.

Il y a bien évidemment quelque chose d'auto-réalisateur dans la manière dont Diderot dépeint la possibilité d'action de la souveraine, notamment à partir de ces lumières nouvelles qu'il lui est donné d'assimiler et de faire fructifier. Les mémoires qui la montrent imprégnée de ces nouveaux possibles politiques sont en eux-mêmes un élément qui pousse à la réalisation de cette capacité. Il en va de même pour les qualités de justice, de bonté, de fermeté dont Catherine II est censée être dotée : Diderot alterne entre la description élogieuse des qualités de la souveraine et la représentation de l'exercice de ces qualités, à propos des problèmes qui sont examinés tour à tour dans les *Mélanges*, dans un évident jeu rhétorique. Nous avions déjà vu un aspect de cette stratégie quand le philosophe dépeignait la souveraine en auditrice bienveillante de la vérité : le fait de produire une représentation flatteuse de l'impératrice en amie de la vérité avait aussi pour but de l'inciter à se conformer à cette image valorisante, et à accueillir favorablement la parole du philosophe. Or, ici encore, on a affaire à une sorte de miroir anticipé du Prince, au sens le plus concret du terme : il s'agit de présenter les actions préconisées non comme inévitables en elles-mêmes, car le pouvoir de décision appartient à l'impératrice, mais comme l'expression cohérente des qualités hors-normes qui lui sont reconnues ; le miroir reflète par avance l'image que ces réformes donneront de Catherine comme femme de génie. On reconnaît le génie, dont la provenance est peu claire, tout d'abord à ses productions : cette caractéristique est utilisée par Diderot comme une sorte d'appât pour pousser à la réalisation de ces « effets de génie » attribués par le philosophe à l'impératrice, qui ne sont en réalité que les mesures qu'il analyse lui-même comme bonnes.

Le problème n'est donc pas celui de savoir si Diderot flatte l'impératrice : il le fait très certainement, et il a besoin de le faire pour pouvoir être entendu. La question est plutôt de savoir ce que cette exhortation à actualiser les grandes qualités du génie politique nous dit de ce génie : s'agit-il de tenter de capter cette disposition réelle, de l'orienter, ou bien le génie de Catherine II n'est-il qu'une fiction utile au philosophe-conseiller ? On sait que Diderot, dès avant son voyage à Saint-Pétersbourg, douta de la capacité de sa protectrice à mener de réelles réformes, et qu'il revint de Russie plus critique encore de sa politique. Il est certain en tout cas que le texte des *Mélanges* bâtit une « fiction » opératoire de Catherine II comme figure géniale, s'inscrivant à la suite de Pierre le Grand, et en même temps dans une action originale et distincte.

C'est sur ce miroir que s'achèvent en tout cas les *Mélanges*. Diderot y opère un montage audacieux : il y fait parler Catherine II au soir de sa vie, léguant à ses successeurs une fable que lui aurait laissée « un philosophe » « venu des contrées méridionales » en la quittant :

> « "Un homme fort, c'est Pierre I^{er}, trouva sur son chemin un bloc de marbre ; on pouvait en tirer la plus belle statue ; mais il était anguleux et réfractaire. Cet homme avait un coin, fort

> aigu, c'est le génie ; un gros marteau, c'est la puissance ; un bras nerveux, c'est la fermeté. Il planta son coin dans le bloc, frappa son coup de marteau et passa. Un autre homme lui succéda, mais il n'avait ni le coin, ni le marteau, ni le bras et il laissa le bloc tel qu'il était, anguleux et informé, mais fêlé. […] Enfin il en vint une septième, c'est Catherine Seconde qui repris le coin, le replaça dans la fêlure, frappa son coup de marteau et ébranla fortement le bloc ; mais il passa et le bloc resta ; seulement un peu plus fêlé ; jusqu'à ce qu'enfin il en vint un dernier qui brisa un des angles du bloc. Avec le temps, le bloc perdit tous ses angles ; peu à peu il devint la belle statue pour laquelle il avait été fait[518]." »

Cette fable est celle de la civilisation de la Russie. Le grand souverain, celui dont on se souviendra, est celui qui ébranle fortement le bloc pour donner sa forme à la Russie nouvelle. La fable – racontée par une Catherine II fictive au soir de sa vie – est censée inspirer ses successeurs ; en réalité, cette projection de l'œuvre de l'impératrice au terme de son action – par Diderot – doit l'inspirer au présent, au moment de savoir ce qu'elle va entreprendre.

Deux éléments apparaissent au terme de ce premier parcours autour de la représentation du génie politique dans les *Mélanges*. La première est le lien entre le génie et la capacité de réforme, c'est-à-dire la capacité à sortir de la tradition pour instituer d'autres normes de la vie du corps politique. Que le génie de Catherine II soit une fiction ou non, c'est-à-dire que Diderot pense qu'il y a chez elle du génie ou qu'il se serve de l'image du génie pour provoquer une audace politique, le génie est lié à la possibilité d'une transformation radicale effective. La seconde est le lien entre la transformation du monde que Diderot appelle de ses vœux et la nature conçue comme puissance dynamique. Qu'il s'agisse de révéler les Français à leur nature véritable, ou de tirer du bloc de marbre la statue qu'il est propre à donner (il n'y a là aucune téléologie, mais la possibilité offerte par le bloc de marbre d'une belle création à qui sait le voir), la question de la nature affleure dans ces représentations politiques du génie à l'œuvre. Les mesures préconisées par Diderot ne visent pas la dénaturation mais au contraire le rapprochement des institutions des vrais principes de la nature ; et l'action de l'homme politique de génie est invoquée précisément pour effectuer cette réforme qui, on reviendra sur cette expression, suit « la marche de la nature ».

Or, l'appel au politique de génie achoppe précisément sur ce point : le rapport conflictuel que ce dernier entretient avec la marche de la nature pose un problème politique. Pour comprendre la tension interne à l'idée même de génie dans les textes russes de Diderot, il est

[518] *Mélanges*, p. 407. Les enchâssements successifs de récits au sein de ce feuillet par ailleurs assez court, qui expliquent les doubles guillemets qui entourent la fable, trouvent, sinon une explication parfaitement claire, du moins une clé d'interprétation dans la phrase qui introduit le discours (fictif) de l'impératrice au dernier jour de sa vie : « C'est l'horoscope de tous les hommes extraordinaires, de tous les hommes à qui la nature a accordé un grand génie. C'est le dernier mot de leur conscience en mourant. Ce sont mes adieux à votre Majesté, et c'est ce qu'elle se dira à elle-même. » (p. 406) Pour une interprétation de ce passage qui le replace dans le contexte plus large des textes de Diderot ayant trait à Pierre le Grand, *cf*. C. Duflo, « La statue du bon despote : Diderot et la figure de Pierre le Grand », in F. Ogée et A. Strugnell, *Diderot and European Culture*, Oxford, SVEC, 2006, p. 77-86 (repris dans C. Duflo, *Diderot. Du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 189-201).

nécessaire de faire un détour par un texte rédigé l'année qui précède le voyage de Pétersbourg. Il s'agit du numéro XVI des *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, qui s'intitule, dans la version qui en a été publiée dans la *Correspondance littéraire* à l'automne 1772 : « Qu'il faut commencer par le commencement[519] ». Gianluigi Goggi, dans l'édition séparée qu'il a fournie des *Fragments politiques*, en fait un commentaire extrêmement riche et précis ; notre analyse, sans prétendre en restituer toute la finesse ni l'érudition, en est largement tributaire. Le fragment XVI est une critique en règle de la politique de civilisation de l'impératrice, consistant à attirer en Russie des artistes pour y faire fleurir les beaux-arts. Nous avons vu au chapitre précédent que l'efficacité de cette démarche comptait parmi les sujets de polémiques ayant trait à la civilisation de la Russie. Cette politique, pour Diderot, est absurde dans la mesure où elle ne tient pas compte de la réalité de la civilisation comme processus historique : il faut, pour que les beaux-arts puissent se développer, « commencer par le commencement », c'est-à-dire par acquérir une prospérité réelle. Cette prospérité nécessite le développement de l'agriculture et de l'artisanat ; c'est lui qui permet l'accroissement de la richesse et de la population :

> Sachez cultiver la terre, travailler les peaux, fabriquer les laines, faire des souliers ; et avec le temps, sans même que vous vous en mêliez, on fera chez vous des tableaux et des statues, parce que de ces conditions basses il s'élèvera des maisons riches et des familles nombreuses. Quelques uns des enfants de ces familles, enclins à la paresse qui est effet de l'aisance, se dégoûteront du métier pénible de leurs pères, se mettront à penser, à discourir, à arranger les syllabes, à imiter la nature de toutes les manières, et vous aurez des poètes, des philosophes, des orateurs, des statuaires et des peintres[520].

Il s'agit là d'une dynamique sociale naturelle. On ne gagne pas à « commencer l'édifice par le faîte[521] » : quand bien même on formerait des artistes russes sous les meilleurs maîtres, à défaut d'une certaine prospérité générale, ces artistes ne trouveront pas à vendre leurs œuvres et abandonneront leur métier pour une occupation qui leur permet de vivre ; à quoi s'ajoute, dit Diderot, la supériorité des arts « autochtones » à l'imitation simple des autres nations – les activités agricoles et artisanales et les beaux arts ayant en commun justement l'enracinement dans le terreau local qui donne toute sa vigueur à une production.

Gianluigi Goggi montre de façon très précise la façon dont l'élaboration des idées de ce fragment s'inscrit dans une série de débats qui commencent dans les années 1760, et qui concernent le rapport entre le progrès des arts et le progrès de la civilisation[522]. Dans le cas de

---

[519] D. Diderot, *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, éd. G. Goggi, Paris, Hermann, 2011, p. 164-174.
[520] Diderot, *Fragments politiques*, *op. cit.*, p. 168 *sq*.
[521] *Ibid.*, p. 167.
[522] Pour la reconstitution du débat et notamment la part jouée par le transfert du concept de civilisation élaborée par les Lumières écossaises, on peut se référer à l'introduction de l'édition citée (Diderot, *Fragments politiques*, *op. cit*, p. 73-100), ainsi qu'à l'article de G. Dulac portant plus généralement sur la diffusion du concept de

la Russie, ce débat est lié à la discussion de la postérité de l'œuvre de Pierre le Grand, et, à travers lui, de l'existence et des bienfaits d'un génie en politique. Les propos tenus par Diderot dans ce fragment entrent ainsi dans un jeu de renvois avec Voltaire d'une part et avec Rousseau de l'autre.

Nous l'avons mentionné, Voltaire salue en Pierre le Grand, à la fin de *L'Histoire de l'empire de Russie*, le monarque qui a radicalement transformé la Russie, étant « parvenu à forcer la nature en tout » – la transplantation des beaux-arts en Russie et leur enracinement font partie de ses gloires[523]. Rousseau, dans le *Contrat social*, critique au rebours le « génie imitatif » de Pierre le Grand, qui n'a pas su « policer » sa nation parce qu'il a voulu lui faire imiter les nations européennes – tandis que le vrai génie du législateur est de transformer le peuple dont il s'occupe en appuyant l'édifice législatif sur les mœurs existantes[524]. Diderot reprend la critique de l'imitation, mais de façon bien différente : sa conception du changement politique est en effet radicalement opposée à celle de Rousseau. Diderot envisage la société comme un fait naturel ; son développement, tout à la fois économique et culturel, est soumis à un processus graduel de croissance. C'est pourquoi il est important qu'elle repose sur sa base, c'est-à-dire sur le tiers-état producteur de richesses, et non pas sur son faîte, c'est-à-dire sur la noblesse et les producteurs d'objets qui lui sont destinés. Par conséquent, le problème n'est pas de savoir si l'on doit « forcer la nature », que ce soit en imitant les nations policées (Voltaire) ou en fondant un corps politique authentique distinct de l'agglomérat social à partir duquel il est formé (Rousseau), mais de ne pas forcer la nature du tout. Ces deux types de « génie », celui du monarque civilisateur voltairien et celui du législateur rousseauiste, sont disqualifiés. Le fragment XVI exhorte donc le réformateur à « suivre la marche constante de la nature[525] », en favorisant le développement, sur le long terme, des conditions basses.

Une note de Grimm sur ce fragment confirme que cette politique selon la nature est reçue comme une critique de la valorisation du génie en politique :

> Quoique ces réflexions soient en général conformes à la raison et au bon sens, il faut convenir que les souverains qui ont gouverné avec quelque sorte de génie s'en sont toujours écartés avec succès. Les nations éprouvent deux sortes de progressions, celles des révolutions continuelles et imperceptibles qu'amène la durée des siècles qui leur donne un accroissement et un décroissement successif, et celle de l'impulsion que leur donne un homme de génie, lorsqu'il est placé à la tête de la nation pour son bonheur et sa gloire. De quelque manière que celui-là s'y prenne, comme la constance et la fermeté sont inséparables de ses travaux, il vient toujours à bout de ses entreprises, pourvu que le temps ne lui manque pas. Il est inutile de prêcher à celui-là qu'il faut commencer par le commencement. Son énergie ne s'accommode pas d'une marche

civilisation dans les écrits sur la Russie : « Quelques exemples de transferts européens du concept de civilisation », in B. Binoche (dir.), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, p. 106-135.
[523] Voltaire, *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand (II)*, éd. critique par M. Mervaud, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 47, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 940.
[524] *Du contrat social*, II, VII, p. 79-83.
[525] Diderot, *Fragments politiques*, *op. cit.*, p. 169.

> lente, uniforme et tracée. […] Quand on pense à ce que les Russes sont devenus en moins de soixante-douze ans, aux progrès qu'ils ont faits, à l'influence qu'ils ont acquise, on ne peut s'étonner de la témérité de ces déclamateurs qui censurent toujours encore les travaux de ce prince extraordinaire. Il est vrai qu'il a eu un bonheur plus rare encore que son génie, c'est d'avoir été remplacé sur le trône successivement par deux impératrices qui par leur génie ont mis le comble à la gloire de ses travaux et à la splendeur de l'empire[526].

La critique que fait Diderot de la manière dont on a entrepris de civiliser la Russie est lue par Grimm, à raison, comme une critique de l'efficacité du génie en politique, et de la grande entreprise initiée par Pierre le Grand, et poursuivie par Catherine II, pour réformer la nation. Il lui oppose une vision « voltairienne » : un monarque de génie peut hâter la progression des siècles ; une suite de despotes éclairés bouleversent l'histoire de telle sorte qu'avec la justesse et l'énergie qui est la leur, il est possible de commencer par d'autres points que ceux que la logique sociale fait mettre en premier. Cette vision en réalité conteste la représentation du progrès naturel de la société qui était présentée par Diderot ; pour celui-ci, c'est l'idée même d'une naturalité du processus de civilisation qui est mise en cause, et avec elle l'idée que la société repose sur des bases populaires dont les élites politiques et artistiques ne sont que l'émanation « supplémentaire » et tardives.

Le génie politique que réclame Diderot chez Catherine II un an plus tard dans les *Mélanges* est certes différent de celui qui était loué par Voltaire chez Pierre le Grand. C'est précisément le génie de mettre en place des institutions – notamment d'éducation – qui, par la diffusion des lumières dans la population, permettront l'essor du tiers-état, égaliseront le territoire, favoriseront le commerce, et donc enclencheront la marche du progrès social tel qu'il est décrit dans le fragment XVI. Mais si l'homme politique de génie est celui qui bouleverse l'ordre établi, qui force la nature, et qui accélère le temps, comme le mythe en apparaît chez Grimm, le type de réforme préconisée par Diderot ne peut pas être de son fait : au-delà des mesures ponctuelles qui peuvent être prises, c'est la temporalité de son action qui se révèle problématique. Le génie tel que l'incarne Pierre le Grand, dont la caractéristique est d'accélérer le temps davantage qu'il n'est raisonnablement concevable, est incompatible avec le temps long – et hasardeux parce que long – de l'action réformatrice telle que la formule Diderot. Bertrand Binoche a fait remarquer que les logiques d'accélération du temps historique ou de prise en main de l'histoire dans les considérations de Diderot à propos de la Russie étaient toujours limitées : si une « histoire de la police de la France » introduit le manuscrit des *Mélanges* avec le clair projet de servir d'exemple aux Russes en leur évitant des erreurs qui ralentissent la marche du progrès, il s'agit moins d'aller plus vite que la nature que de ne pas perdre de temps en prenant appui sur l'exemple de civilisation fourni par le cas

[526] Cité dans *ibid.*, p. 171.

français. L'insistance sur la nécessaire temporalité longue des réformes exclut quant à elle toute idée d'une transformation instantanée de la société russe : elle doit au contraire prendre de nouvelles habitudes[527].

Un second élément de critique du génie apparaît alors, en particulier dans les *Observations sur le Nakaz* : Diderot met en évidence la proximité intrinsèque du génie et du despote éclairé. Diderot soulignait dans les descriptions du génie politique citées plus haut l'importance tout à la fois des lumières et de la force de la volonté, se traduisant par une conduite ferme de l'action. Si le génie était par définition réformateur, c'est parce qu'il mettait en branle une force irrésistible. Mais définir l'action politique comme action géniale, c'est aussi la mettre entre les mains d'une seule personne. Or on a vu l'importance que Diderot porte à la mise en place de contre-pouvoirs, notamment à travers la permanence de la commission des lois. L'argument, qui est double, est formulé au début des *Observations sur le Nakaz* dans les articles qui tiennent à la nature de la souveraineté. Premièrement, le souverain de génie – on retrouve le terme dans le paragraphe 6 – est rare ; pour un grand roi qui conspire au bonheur public, beaucoup seront incapables, faibles ou méchants. Il faut donc soumettre le prince aux lois, encadrer sa fonction et se donner les moyens de le déposer en cas de manquement (c'est ce que précise d'emblée le paragraphe 1[528]). Deuxièmement, en cas de succession miraculeuse, quand à un souverain de génie en succède un autre, le danger est en réalité deux fois plus important : la nation oublie ses droits inaliénables, oublie de défendre sa liberté, perd peu à peu sa liberté politique, et n'est plus en état de l'exercer quand survient un méchant roi ; on pourrait ajouter qu'elle vit même sous les bons souverains dans un état d'aliénation qui est peu compatible avec la liberté d'un peuple délégant seulement sa souveraineté[529].

Le début des *Observations sur le Nakaz* déploie en tous sens ce thème : il faut que le monarque se lie, ainsi que ses successeurs, à des règles, c'est à dire qu'il se prive volontairement de sa toute-puissance, parce qu'elle est selon toutes les lois de la nature dommageable au peuple. Mais, dans ces *Observations* dont la charge critique est forte, Diderot souligne justement avec insistance que se déprendre de sa puissance est ce que le pouvoir absolu ne peut en règle générale pas faire : renoncer, se restreindre à une fonction qu'on exerce selon des règles imposées de l'extérieur, et non pas selon son bon vouloir, fût-il génial, est difficile au souverain. C'est ce que l'homme politique, et peut-être tout

[527] *Cf*. B. Binoche, *La raison sans l'histoire*, *op. cit.*, p. 67-71.
[528] *Observations sur le Nakaz*, *op. cit*., p. 507.
[529] *Ibid.*, p. 514-515.

spécialement quand il se pique d'avoir du génie, ne comprend pas : il faut qu'il se rende à une règle commune.

À la verticalité de l'action du monarque exceptionnel s'oppose donc dans les *Observations sur le Nakaz* l'horizontalité des procédures garantissant le fait que le peuple se saisisse, de plus en plus fermement, de la souveraineté – sinon pour l'exercer directement, du moins pour savoir qu'il la délègue. Tandis que le génie du monarque et l'action autoritaire qui est son fait paraissent de plus en plus nuisibles au progrès de la société, le rôle de la multitude est mis en relief. Le paragraphe 20 des *Observations* en offre une première esquisse, en l'opposant à un génie qu'on devine cette fois être celui du philosophe et qui renvoie aux progrès des lumières politiques :

> L'expérience, qui marche à pas lents, demande du temps ; et le génie qui semblable aux coursiers des dieux, franchit un intervalle immense d'un saut, se fait attendre pendant des siècles. A-t-il paru ? Il est repoussé ou persécuté. S'il parle, on ne l'entend pas. Si par hasard il est entendu, la jalousie traduit ses projets comme des rêves sublimes et les fait échouer.
> L'intérêt général de la multitude suppléerait peut-être à la pénétration du génie, si on le laissait agir en liberté : mais il est sans cesse contrarié par l'autorité dont les dépositaires ne s'entendent à rien, et prétendent ordonner de tout[530].

Ici la multitude libre peut prendre la place du philosophe de génie, pourvu qu'elle soit libre, parce que l'intérêt collectif – qui est pour Diderot le ciment de la société – l'y entraîne.

On retrouve l'idée de cette collaboration horizontale des individus à propos de la résolution des problèmes d'économie politique au paragraphe 122. Diderot vient de mentionner la difficulté de produire un code qui soit aussi court et aussi clair qu'on pourrait le souhaiter, à cause même de la complexité de la matière dont il traite, et il en vient à la question du type de connaissance dont relève la société :

> J'ajouterai ici une petite remarque : c'est qu'il n'y a guère de problème de calcul intégral et différentiel qui ne soit plus aisé à résoudre qu'un problème d'économie politique, si l'on se propose une solution un peu rigoureuse. Il n'y a rien de possible en mathématique dont le génie de Newton ou de quelques-uns de ses successeurs n'ait pu se promettre de venir à bout. Je n'en dirais pas autant d'eux, dans les matières qui nous occupent ; on croit au premier coup d'œil, n'avoir qu'une difficulté à résoudre ; mais bientôt cette difficulté en entraîne une autre, celle-ci une troisième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini ; et l'on s'aperçoit qu'il faut, ou renoncer au travail, ou embrasser à la fois le système immense de l'ordre social, sous peine de n'obtenir qu'un résultat incomplet et défectueux. […] Quel homme sera assez instruit pour saisir tous ces éléments ? Quel est l'esprit assez juste pour ne les apprécier que ce qu'ils valent ? Toutes les connaissances des différentes branches de la société ne sont que des branches de l'arbre qui constitue la science de l'homme public. […] Avec toutes les lumières qu'on peut acquérir sans génie ; avec tout le génie qu'on peut avoir reçu sans lumières il ne fait que des fautes […]. Dans toute société bien ordonnée, il ne doit y avoir aucune matière sur laquelle on ne puisse librement s'exercer ; plus elle est grave et difficile, plus il est important qu'elle soit discutée ; or, en est-il de plus importantes ou de plus compliquées que celles du gouvernement ? […]
> Les questions d'économie politique veulent être longtemps agitées avant que d'être éclaircies ; et malgré la difficulté d'une solution rigoureuse, c'est toujours le but qu'il faut se proposer ; il

[530] *Ibid.*, p. 522.

> faut en approcher le plus près qu'on pourra ; bien espérer du temps et de l'éducation continue, et prier Dieu qu'il interrompe en notre faveur une loi de nature : c'est de ne pas nous soumettre à une longue suite de fous, d'ignorants, de paresseux, de scélérats, de fripons entourés d'une haie impénétrable d'autres fripons, en attendant la naissance sur le trône d'un être qui soit digne de l'occuper[531].

Si nous citons de façon assez longue ce passage remarquable, c'est qu'il orchestre tout une série de thèmes que nous avons rencontrés dans les pages qui précèdent, mais cette fois autour d'un argument d'ordre épistémologique. Tandis que dans les mathématiques le génie solitaire est à même de venir à bout de tout problème, les questions économiques nécessitent la collaboration des individus, car elles mobilisent des savoirs qui se trouvent, par nécessité et non par accident, épars dans la société. Le rapport s'inverse alors. Ce n'est plus que la multitude supplée au génie entravé : aucun génie, spéculatif ou politique, ne peut raisonner seul sur ces matières, qui par définition ont besoin d'être discutées ; elles nécessitent des connaissances trop diverses pour être connues d'un seul. Nous voilà renvoyés à la nécessité qu'une opinion publique puisse se former à travers une discussion libre. L'homme public ne peut s'appuyer sur son génie personnel pour embrasser tous les points de vue à la fois et maîtriser tous les savoirs ; et les questions politiques doivent nécessairement être débattues pour que tous les éléments puissent en être pesés de façon juste. La connaissance elle-même ne peut remplacer, ici, la pluralité des voix.

Nous étions arrivés à la question de l'histoire par la critique des Économistes et du despotisme de l'évidence. Nous voici revenus à cette critique par le biais de celle du génie. Alors même que le système fondé sur la mise en évidence des lois naturelles qui régissent les sociétés peut paraître s'opposer à l'idée même d'un génie comme acteur extraordinaire bousculant l'ordre de la nature, la critique de Diderot les renvoie dos-à-dos. La marche de la civilisation nécessite de s'inscrire dans une transformation historique ; l'action politique peut la favoriser, mais non la décréter ; de plus « l'homme public » ne peut, quelque soit sa puissance d'intellection, la déterminer seul. Si le caractère positif de la notion de génie était maintenu dans les *Mélanges*, où à la fois elle assurait une fonction rhétorique et où Diderot en tentait une réorientation par rapport à la manière dont elle apparaissait chez Voltaire ou chez Grimm, les *Observations sur le Nakaz* prennent acte du fait que cette réorientation du génie politique est illusoire : l'image que Catherine II se fait d'elle-même comme réformatrice exceptionnelle implique une dynamique de conservation du pouvoir et d'action qui est de fait sans rapport avec la temporalité historique réelle qui est celle de la Russie. Le problème est en cela déplacé par rapport aux écueils que l'article « Génie » de l'*Encyclopédie* pointait : le

[531] *Ibid.*, p. 565-566.

problème du génie dans les affaires publiques n'est pas tant qu'il renverse tout, pour le bien comme pour le mal, mais qu'il se sclérose, dans sa conception autocratique, et ne peut favoriser la marche réelle de la civilisation. Une véritable entreprise de réforme nécessite au contraire un double mouvement de déprise de la part du souverain : il s'agit de prendre en compte le temps incompressible du développement de la société et l'ordre nécessaire de ce développement, et, dans le même temps, de renoncer à la prétention à un savoir social totalisant.

2.2. De la nature à l'histoire : la Corse au prisme de l'expérience suisse.

Si la Russie mobilise un débat sur la civilisation, le problème de l'histoire se pose en Corse de façon bien différente. On a vu que la place prise par le cas corse dans le débat des Lumières s'articulait autour d'une représentation le rapprochant d'un état de nature, pré-civil : c'est ce qui permettait que la Corse soit investie par un imaginaire utopique, et qu'elle devienne, plus largement, le lieu d'une réflexion sur les possibilités d'une institution radicalement nouvelle. Passant d'une image de barbarie à une image de primitivité, l'île suscite un débat qui porte sur le passage d'un état envisagé comme quasi-naturel à une société civile ; en même temps, elle interroge le modèle politique et social d'après lequel la nouvelle institution doit être modelée. En réalité, cette naturalité de la nation corse est évidemment une projection : la Corse a déjà une histoire, y compris une histoire institutionnelle ; les différentes dominations dont elle a été l'objet – et d'abord la domination génoise qui prévaut depuis le XIV^e^ siècle – n'ont pas été sans effet politique, et la révolution à l'œuvre depuis les années 1730 a elle-même produit des éléments de législation. Par ailleurs, les chefs corses ont leurs propres vues sur le développement à venir de l'île, tant du point de vue des institutions politiques que du développement économique qui convient à la Corse : c'est du côté d'une part du rétablissement des prérogatives de la noblesse, et de l'autre d'une économie fondée sur le commerce avec les autres nations européennes qu'ils s'orientent. Il s'agit dans les deux cas de s'émanciper du joug génois, qui tout à la fois s'était attaqué à la noblesse et avait empêché durant les années de lutte pour l'indépendance les contacts économiques avec l'extérieur – on se souvient que Gênes a longtemps gardé la maîtrise des ports de l'île.

En acceptant la sollicitation de Buttafoco, Rousseau se trouve face à un problème : celui de combattre les « préjugés » corses[532], ancrés dans ce qui est bien une histoire politique

[532] « Les Corses n'ont pas encore pris les vices des autres nations mais ils ont déjà pris leurs préjugés ; ce sont ces préjugés qu'il faut combattre et détruire pour former un bon établissement. » *Projet de constitution pour la Corse*, p. 902.

propre à l'île. Il s'agit donc de faire naître une autre idée de l'institution de la nation, de produire une autre référence historique que celle qui anime l'imaginaire de ses destinataires, à savoir le retour à l'état qui aurait précédé la tyrannie génoise d'une part, et l'alignement économique sur les États du continent, de l'autre. À l'appui de l'institution qu'il propose – fondée sur un gouvernement républicain, démocratique, sur le « système rustique » et sur l'autonomie économique de l'île que ce dernier permet –, Rousseau mobilise la notion de caractère national primitif, qui semble dans un premier temps renvoyer au mythe d'une naturalité corse, poncif de la réflexion éclairée sur la Corse. Mais en réalité, ce référent primitif est d'emblée historicisé, par le biais d'un détour par une autre histoire, celle de la Suisse.

L'examen des quelques pages que Rousseau consacre à cette question du caractère national et au rapport que ce dernier entretient avec l'institution historique de la nation nous permet donc d'aborder un usage singulier que le philosophe fait de l'histoire pour aborder la réforme. Il s'agit, nous semble-t-il, tout à la fois de résoudre un problème qui se pose dans l'élaboration même de la proposition d'un système nouveau, celui du rapport entre le caractère de la nation et l'institution qu'on doit lui donner à un moment donné de son histoire, et de rendre sensible aux destinataires de cette proposition la nécessité de penser autrement l'histoire de leur nation, et son ouverture sur l'avenir.

Repartons des raisons qui poussent Rousseau à aborder la question du caractère national. Pour que l'institution politique soit bonne, il faut que la nation et le gouvernement soient dans un rapport de convenance réciproque : c'est sur cette idée que Rousseau ouvre son plan de gouvernement pour la Corse[533], et c'est à cette question qu'il revient au terme de son analyse des principes de l'institution. Tandis que le choix du genre du gouvernement dépendait des ressources et de la configuration géographique du pays, la forme singulière du gouvernement, ou encore son « esprit », puisque Rousseau reprend ce terme à Montesquieu, est déterminée dans son rapport avec la nation, c'est-à-dire avec le peuple considéré sous l'aspect de ses mœurs. C'est donc le « caractère national » corse que Rousseau entreprend de caractériser et qui doit fournir la mesure de l'institution à venir. La démarche semble s'inscrire, là encore, dans le sillage de l'*Esprit des lois* ; elle concorde du reste avec les pages du *Contrat social* où Rousseau affirme la nécessité pour l'institution politique de prendre appui sur la spécificité de la nation[534].

---

[533] *Ibid.*, p. 901.

[534] Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livres XIV à XIX ; *Du contrat social*, II, VIII sur l'institution des lois et III, VIII sur celle du gouvernement. Sur la manière dont Rousseau fait de la nation le modèle moderne de l'unité qui sous-tend l'institution politique, notamment dans les textes sur la Corse et la Pologne, *cf*. F. Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, *op.cit.*, p. 504-521.

Cette entreprise paraît néanmoins d'emblée problématique. Pour définir les contours du caractère national corse, Rousseau a recours à l'idée d'un « caractère primitif », qui semble tout d'abord se rattacher à une origine lointaine. Ce caractère aurait été défiguré par la « tyrannie » génoise et devrait être rétabli pour donner leur assise aux institutions. Mais cette définition historique ou mythologique du caractère national comme caractère originaire se heurte à deux difficultés principales. Du point de vue historique d'abord : l'idée d'un rétablissement de l'origine est contradictoire avec le caractère irréversible de l'histoire tel que Rousseau l'a théorisé depuis le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Du point de vue théorique ensuite : le rapport de convenance entre nation et gouvernement est défini au seuil du *Projet* comme un principe dynamique qui doit prendre sa source dans le fait de « former la nation pour le gouvernement[535] », et non l'inverse ; au rebours d'un caractère national figé, la situation révolutionnaire de la Corse donne aux mœurs une plasticité dont Rousseau a montré l'importance pour l'institution politique. La référence au caractère national comme à un donné originaire qu'il conviendrait de rétablir paraît contradictoire.

Reprenant à ses destinataires corses la thématique de la défiguration et du recouvrement d'une identité nationale propre[536], Rousseau en déplace cependant les enjeux, et la méthode qu'il utilise lui permet d'échapper à une vision essentialiste du caractère national. À travers deux exemples historiques, celui de la Corse ancienne et celui de la Suisse, il montre la nature de la dynamique de façonnement réciproque qui lie le caractère national et la forme des institutions politiques. Il s'agit moins alors de promouvoir un retour à une origine historique, à un donné premier, par définition hors d'atteinte, que d'inviter à une réflexion sur la manière dont une nation prend sa forme propre au cours de l'histoire, et dont la nation corse, dont le caractère est rendu malléable par la situation révolutionnaire dans laquelle elle se trouve, est susceptible dans le moment présent de donner prise à un bon gouvernement. L'exigence d'un retour au « caractère primitif » évoquée à l'occasion de la question du caractère national doit donc être examinée : il convient de déterminer de quel ordre est cette primitivité, et quel rôle elle joue à la fois dans l'exposé des institutions et dans la stratégie rhétorique de Rousseau.

Pourquoi est-il nécessaire pour Rousseau de déterminer ce caractère national ? Il s'agit de déterminer l'esprit propre du gouvernement, et pour ce faire, il faut considérer comment ce dernier trouve sa consistance propre dans la manière dont il « se condui[t] ». Si la notion

---

[535] *Ibid.*

[536] Cette thématique est présente dans la littérature corse fournie par Buttafoco à Rousseau, dont nous avons déjà eu l'occasion de mentionner l'existence : « On cherche la Corse dans la Corse, on ne la retrouve plus, elle n'est plus reconnaissable. » ; *Examen historique, politique et justificatif de la révolution de l'Île de Corse contre la République de Gênes*, in Ph. Castellin et J.-M. Arrighi, *Projets de constitution pour la Corse*, Ajaccio, Éditions La Marge, 1980, p. 89.

d'esprit fait signe vers Montesquieu[537], comme ce qui fait le cœur d'un système de gouvernement et permet d'en saisir la spécificité, l'idée de « forme », non pas donnée mais acquise à travers une série d'actions, trouve des échos chez Rousseau lui-même. Elle permet d'insister sur la manière dont un individu se constitue comme une personne singulière, caractérisée par des dispositions affectives qui font sa manière d'être individuelle, ou, pour utiliser l'expression de Montaigne, sa « forme maîtresse[538] » ; tout l'enjeu est que cette forme convienne à celui qu'elle marque, qu'elle lui permette de se reconnaître[539].

À l'instar de l'individu, un gouvernement doit achever de trouver sa forme propre. Or cette forme n'est pas une donnée initiale qu'il serait possible de lui imposer dès l'origine, mais elle se constitue dans la manière dont ce gouvernement s'exerce dans son rapport avec la nation. L'individu ne naît pas avec la forme qui convient à son âme mais se la donne, ou la manque, dans les années où il commence à être affecté de sentiments moraux. Un gouvernement doit trouver la forme qui convient dans les premiers temps de son histoire. Cette convenance met donc en jeu deux pôles : d'un côté une forme spécifique de gouvernement déterminée en fonction de la nature du territoire ; de l'autre une certaine dynamique liée aux affects mis en jeu dans le cadre de ce gouvernement et qui va dépendre des maximes de conduite qu'il adopte, mais aussi de la nation qui le met en œuvre. C'est dans le cadre de ce problème politique – quelles doivent être les maximes qui donneront au gouvernement, par les actions qu'elles commanderont, une forme qui conviendra ? – que le caractère national prend une dimension décisive.

Rousseau opère en effet une régression : pour connaître cette forme singulière qui devra être celle du gouvernement, il est nécessaire de connaître le caractère de la nation. Le *Contrat social* utilisait une comparaison architecturale pour pointer le rapport entre les mœurs et les lois[540] : les mœurs sont le sol qui doit pouvoir supporter le poids de l'édifice des lois. Le plan de gouvernement pour la Corse déplace cette image : le sage législateur égalise d'abord le sol

---

[537] « Quand j'ai été rappelé à l'antiquité, j'ai cherché à en prendre l'esprit, pour ne pas regarder comme semblables des cas réellement différents, et ne pas manquer les différences de ceux qui paraissent semblables. » Montesquieu, *De l'esprit des lois*, t. 1, *op. cit.*, p. 82.

[538] Montaigne, *Essais*, Paris, PUF, 2004, III, 2, p. 811.

[539] Notons que le vicaire savoyard appelle ainsi son interlocuteur à recevoir dans son âme « le cachet de la vérité », dans la période de la naissance de la sensibilité : « Vous êtes dans l'âge critique où l'esprit s'ouvre à la certitude, où le cœur reçoit sa forme et son caractère, et où l'on se détermine pour toute la vie, soit en bien, soit en mal. Plus tard, la substance est durcie, et les nouvelles empreintes ne marquent plus. Jeune homme, recevez dans votre âme, encore flexible, le cachet de la vérité. » (*Émile*, IV, *OC* IV, p. 630) ; tandis que la dixième promenade rappelle ces années auprès de madame de Warens où, dans un calme arraché au tumulte de la vie, Jean-Jacques a pu donner à son âme « la forme qui lui convenait », et recevoir une consistance propre (*Les Rêveries du promeneur solitaire*, Dixième promenade, *OC* I, p. 1099).

[540] *Du contrat social*, II, VIII, p. 83 : « Comme avant d'élever un grand édifice l'architecte observe et sonde le sol, pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger de bonnes lois en elles-mêmes, mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter »

national en s'assurant de la bonne répartition des ressources et de la population avant d'y bâtir l'édifice des institutions ; le caractère national en détermine la mesure.

Arrêtons-nous brièvement sur le rapport entre caractère national et système politique, tel qu'il était développé dans le *Contrat social*. Le chapitre VIII du livre III met en avant la convenance de la forme du gouvernement et du territoire qu'il régit ; mais il s'arrête, précisément, à cet « examen du local » qui commandait le début de l'analyse sur la Corse. Le chapitre XI du livre II permet en revanche de voir avec davantage de précision ce que le caractère national met en jeu. Définissant les « objets généraux de toute bonne législation », la liberté et l'égalité, Rousseau y ajoute le fait qu'ils doivent

> être modifiés dans chaque pays par les rapports qui naissent, tant de la situation locale que du caractère des habitants, et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institution qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné[541].

L'institution politique est un problème de rapports, qui commandent l'ordre des maximes que suit la législation : « outre les maximes communes à tous, chaque peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière et rend sa législation propre à lui seul »[542]. La solidité de la constitution de l'État est fonction de l'adéquation entre les « rapports naturels » (territoire et caractère) et les lois. Les mœurs donnent prise aux lois, et les lois en retour ne font « qu'assurer, accompagner, rectifier[543] » les rapports naturels.

Or Rousseau souligne d'emblée le paradoxe de la situation corse. L'insularité, sur laquelle Rousseau revient avec insistance, a préservé les Corses du processus qui a fondu les caractères nationaux européens en une masse indifférenciée. Mais ce caractère « très sensible » a été « si défiguré par l'esclavage et la tyrannie qu'il est devenu difficile à connaître[544] ». Cette altération ne consiste pas en un mélange avec les autres nations qui mettrait en péril la singularité du caractère corse ; au contraire, les Corses, dans leur rejet de l'occupation génoise, ont gardé leur spécificité. Mais la « tyrannie » exercée par Gênes a perverti un caractère qui demeure cependant identifiable et spécifique jusque dans cette perversion, et Rousseau avance par conséquent la possibilité de « rétablir et [de] conserver » le caractère corse.

Cette opération de recouvrement semble pouvoir se faire par le biais d'une suppression des causes de la défiguration. Dans le même temps, elle semble contradictoire avec la pensée de l'histoire qui est celle de Rousseau, celle d'une histoire faites de contingences dont les

---

[541] *Ibid*., II, XI, p. 92.
[542] *Ibid*.
[543] *Ibid*.
[544] *Projet de constitution pour la Corse*, p. 913.

effets sont irréversibles. En réalité, l'opération proposée par Rousseau ne consiste pas à donner les moyens du rétablissement de l'origine. Elle repose d'abord sur le fait que la révolution que connaît la nation corse lui a rendu la plasticité nécessaire pour être « formée pour le gouvernement » par la manière même dont elle s'institue comme peuple, en réassurant sa consistance morale. Elle s'identifie ensuite à un déplacement : au problème posé par la défiguration et son difficile remède viennent répondre deux récits d'ordre historique. Ces deux récits, l'un touchant à un âge d'or de la Corse pastorale, l'autre à la grandeur et à la décadence de la Suisse médiévale et moderne, permettent de mettre en évidence deux points décisifs. Le premier est que le caractère national que Rousseau convoque comme mesure de la bonne institution n'est pas un ensemble de traits statiques et donnés une fois pour toute, mais qu'il doit lui-même être compris comme le produit d'une histoire qui fait prédominer une certaine forme affective au sein d'une communauté. Le second point consiste à montrer aux chefs corses, par le biais de ces histoires exemplaires et contre leurs préjugés, que le caractère, non pas à recréer mais à favoriser chez les Corses par l'institution politique, réside dans la vertu comme coïncidence du désir et de la volonté. Rousseau, comme Montesquieu, voit l'expression politique de cette coïncidence dans l'amour de la patrie : la vertu politique résulte d'une forme passionnelle dont il faut méditer les conditions d'émergence.

Au problème posé par la défiguration du caractère corse, Rousseau répond d'abord par ce qui semble en première instance une référence à un état initial de ce caractère. L'*Histoire universelle* de Diodore de Sicile fait partie des références mobilisées dans les sources corses de Rousseau : dans le *Disinganno* de Natali, mention est ainsi faite du jugement de l'historien, contredisant l'état d'appauvrissement actuel de la Corse et mettant en avant sa richesse naturelle : « *Omnia affatim praebet regio* », le pays fournit tout en abondance[545]. Mais là où ce constat était utilisé dans les textes corses à l'appui des possibilités commerciales de l'île, Rousseau le reprend en choisissant de cadrer différemment son usage : en laissant d'abord à l'analyse de Diodore son caractère de récit historique (tandis que les textes corses en faisaient la preuve d'une fécondité actuelle de la Corse) ; ensuite, en distinguant clairement la notion d'abondance d'une richesse acquise par le commerce et par l'échange. Le passage de Diodore, que Rousseau reprend mot à mot, met l'accent sur une économie générale bien différente de celle du commerce. On y trouve en effet une société pastorale qui fait écho à l'âge des cabanes décrit dans le *Discours sur l'inégalité*[546], âge heureux d'avant l'agriculture

[545] Natali, *Disinganno*, éd. de J.-M. Arrighi et Ph. Castellin, Ajaccio, Éditions La Marge, 1983, p. 147.
[546] *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *OC* III, p. 170. Florent Guénard analyse ainsi les rapports entre agriculture et développement des passions néfastes d'un côté, nomadisme et coprésence pacifique de l'autre (*Rousseau et le travail de la convenance*, *op. cit.*, p. 386-389).

et le travail du fer, caractérisé par une vie pastorale nomade et l'abondance des ressources ; un âge d'avant le développement économique, et celui des passions liées à l'amour-propre qui l'accompagnent.

Les Corses antiques de Diodore vivent d'élevage et de cueillette au sein d'une nature favorable, et montrent des qualités morales remarquables. Le ressort de ce caractère primitif est la nature montagneuse de la Corse qui commande une économie pastorale plutôt qu'agricole. Or la vie pastorale favorise l'équité parce que le rapport que les individus y entretiennent avec la propriété y est radicalement différent de celui des propriétaires terriens. Les éleveurs possèdent, mais ils ne possèdent que des biens meubles, qu'on peut aisément leur soustraire. Les brebis comme les ruches sont utiles aux anciens Corses par la jouissance immédiate de leurs productions. Aucune des passions liées à la propriété foncière et à son travail n'est donc encore apparue[547]. La propriété, portant uniquement sur des biens meubles, n'est pas garantie par la loi, encore inexistante ; elle l'est par la nécessité d'un respect réciproque, qui garantit la stabilité des possessions – « sans quoi personne n'aurait rien » – et la vie commune – « et la nation périrait ». C'est donc la « foi publique » qui est garante de la propriété de chacun, dans ce moment pré-civil. La notion mérite qu'on s'y arrête un instant. Si elle peut être rapprochée de celle de « bonne foi » qu'elle a remplacée et que l'on retrouve quelques lignes plus bas, elle est assez rare sous la plume de Rousseau. On en trouve une occurrence dans le *Discours sur l'économie politique* ; il est alors question des brigands. Hors-la-loi dans tous les sens du terme, les brigands forment en effet une société en marge de la société, qui n'est pas régie par un système de lois[548]. Ils se reconnaissent néanmoins comme liés entre eux de façon réglée. De même, les possessions des anciens Corses sont protégés « sous la foi publique » : non pas par la loi – et son corrélat, la force publique –, mais par un engagement collectif de confiance où chacun trouve son intérêt.

Bergers, brigands : les deux catégories sont associées dans la Corse moderne dans la guerre qui les oppose aux paysans. Rousseau effectue donc une opération qu'on pourrait juger étrange : alors même qu'il a proposé un « système rustique » pour la Corse, il propose d'appréhender ce qu'a dû être le caractère primitif des Corses à travers une figure qui est à l'opposé de ce système : celle de « barbares[549] », pasteurs sans terre et sans lois. Plusieurs

[547] Pour le rapport entre propriété privée et passions, on peut se référer au *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *op. cit*., p. 172-173.
[548] *Discours sur l'économie politique*, édition sous la direction de B. Bernardi, Paris, Vrin, 2002, p. 48 : « C'est ainsi que les hommes les plus corrompus rendent toujours quelque sorte d'hommage à la foi publique : c'est ainsi que les brigands mêmes, qui sont les ennemis de la vertu dans la grande société, en adorent le simulacre dans leur caverne ».
[549] Rousseau utilise ici le terme de barbare tel qu'il est employé chez Montesquieu. *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XIX, XI.

éléments sont à considérer ici. Rousseau tend aux Corses un miroir qui les renvoie à un passé, qui, à l'inverse de la société nobiliaire que certains aimeraient voir renaître, une fois affranchis de la domination génoise, ne peut en aucun cas être ranimé. Son utilité est donc autre. En produisant une généalogie qui les ramène à une société bien différente de la leur, Rousseau met en évidence la non-naturalité des passions liées à l'appropriation foncière ; plus encore, il replace les passions des Corses qui lui sont contemporains dans une histoire contingente : la nation est passée d'un mode de vie et de sociabilité pastoral, engendrant certaines caractéristiques morales, à celui de cultivateurs sédentaires, qui en engendre d'autres ; aucune de ces propriétés morales n'est donc ni essentielle, ni fixée pour toujours[550]. Enfin, il effectue à travers la représentation de ce passé idéalisé un travail sur les conceptions de la norme de ses interlocuteurs. Son inscription dans l'histoire des Corses doit leur fait sentir avec plus d'acuité la possibilité non d'un retour en arrière, mais de la construction d'une réalité sociale qui ait des propriétés similaires à cette société primitive, et produise, non par l'action d'une vertu héroïque mais par un certain dispositif économique, un comportement vertueux. Si, comme l'affirme le *Discours sur la vertu la plus nécessaire aux héros*, « toutes les vertus naissent des différents rapports que la Société a établis entre les hommes », c'est bien le rapport qui existe dans cette société vertueuse par pure disposition qu'il faut méditer.

Le caractère national n'a par conséquent rien d'une donnée originelle. La relation du territoire et du caractère de la nation résulte d'un rapport : celui de la nature du sol et de l'histoire d'une population. Même le caractère idéalisé au prisme de l'âge d'or que Rousseau restitue à travers sa lecture de Diodore est le produit d'une histoire. Un caractère national n'est donc pas un ensemble de traits essentiels à une population mais la production historique d'un certain rapport des affects au sein d'une nation. Ce rapport est déjà constitué historiquement ; pré-politique, il n'en fonctionne pas moins comme une première institution qui donne à la nation l'unité de mœurs qui permettrait de penser son institution comme peuple.

Or, c'est précisément la fonction du deuxième exemple de montrer comment des passions harmonieuses peuvent constituer la matière d'une institution vertueuse. L'exemple suisse, qui vient en quelque sorte redoubler la réflexion sur la Corse antique, confirme que c'est bien la dynamique affective en jeu dans l'exemple historique qui intéresse Rousseau ; la description de cette dynamique est poursuivie jusque dans la manière dont elle prend une forme

[550] La fonction critique du modèle pastoral a été relevée et analysée à plusieurs reprises : *cf.* par exemple C. Spector, « Rousseau et la critique de l'économie politique », in B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi (dir.), *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 246 ; B. Bernardi, « Le Moïse de Rousseau : Législateur archétype ou atypique », *Incidences*, n°8, automne 2012, en particulier p. 84-90.

proprement politique. La Suisse permet d'analyser, au-delà du passé mythifié que Diodore permettait de ressaisir, le cas d'une société rustique saine et de son altération radicale.

Le tableau de la Suisse que développe Rousseau trouve des échos dans de nombreuses autres œuvres : les Montagnons de la *Lettre à d'Alembert*, les Valaisans de *La Nouvelle Héloïse*, l'ébauche d'une *Histoire du Valais*[551] soulignent ainsi les vertus d'une organisation qui semble se passer d'institutions politiques car elle se singularise par un équilibre parfait des passions sociales. Dans la lettre du 20 janvier 1763 au Maréchal de Luxembourg, Rousseau affirmait cependant: « tout est changé ». S'il attribuait en partie ce changement à l'altération de sa propre manière de voir (« ne voyant plus mes Montagnons avec des yeux de vingt ans, je les trouve beaucoup vieillis »[552]), il en trouvait toutefois des raisons objectives dans l'ouverture du pays aux autres nations et le bouleversement indissociablement économique et moral qui s'était ensuivi.

Rousseau reprend à l'usage de ses destinataires corses ce double tableau – tableau idyllique d'une Suisse ancienne caractérisée par l'équilibre des passions, tableau de sa décadence – en insistant sur les raisons historiques du basculement. Radicalisant, par rapport à la lettre au Maréchal de Luxembourg, l'opposition entre les deux états de la nation suisse, Rousseau propose aux Corses un exemple à méditer. Pour passer de la Corse à la Suisse, la topographie sert de pivot. La Suisse forme, comme la Corse, plus qu'elle encore peut-être, une île en Europe : son caractère montagneux garantit son isolement, tandis que les mers isolent et relient à la fois. Or c'est bien la manière dont le territoire dispose à un certain développement des passions dont il faut partir[553].

Mais ce que l'exemple suisse permet de voir, ce n'est pas, comme on pourrait le penser à partir du cas corse, la défiguration du caractère national par des causes extérieures ni la reconquête de l'autonomie par la guerre, mais la manière dont ce caractère s'est corrompu par l'action de causes internes. Si la révolution à l'œuvre en corse est bénéfique, la fin du joug

---

[551] *Lettre à d'Alembert*, *OC* V, p. 55-57 ; *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, *OC* II, I, 23, p. 76-84 ; *Histoire du Valais*, OC V, p. 493-495. Pour deux analyses du modèle montagnard tel qu'il est développé par Rousseau et de sa fonction utopique et critique : F. S. Eigeldinger, « Les Montagnons : un archétype social », in *La ville s'étend sur tout le pays. Rousseau, Neuchâtel et l'Europe*, *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 1993, p. 75-94 ; et surtout A. Hatzenberger, *Rousseau et l'utopie*, *op. cit.*, p. 243-250.

[552] *CC* XV, 2440, p. 48.

[553] Notons que ce parallèle apparaissait, là encore, dans les sources corses de Rousseau. Le mémoire justificatif anonyme, au moment où il évoquait la défiguration du peuple corse par la tyrannie génoise et la réponse qu'il convenait de lui opposer, convoquait, parmi d'autres, l'exemple suisse : « Les peuples que l'on traite comme des bêtes brutes sont capables d'agir comme des bêtes irritées, de devenir furieux si on les maltraite et si on les réduit au désespoir. Un peuple n'est jamais si bas ni si insensible, à quelque oppression qu'on l'ait soumis, qu'un chef de parti habile n'y trouve quelque signe de vie, et avec un peu de conduite il peut causer de grandes révolutions. On l'a vu par l'exemple de la Suisse sous la domination de la Maison d'Autriche (…). ». *Examen historique, politique et justificatif…*, *op. cit.*, p. 87. Rousseau, on va le voir, prend une fois de plus l'analyse de ses interlocuteurs à revers.

génois ne suffit donc pas à rétablir les conditions pour que l'institution politique ait prise. L'exemple et le contre-exemple suisses montrent aux Corses, à distance, l'importance d'une bonne disposition des passions et les risques de leur modification ; il invite par conséquent à la mise en œuvre d'un dispositif économique et politique qui les stabilise.

La Suisse ancienne est donc « comme » la Corse ; mais l'analogie est d'emblée brouillée : les conditions climatiques rendent les Suisses « plus laborieux[554] ». Or le travail, et d'abord le travail de la terre, est ici central ; il appuie la proposition d'un système rustique pour la Corse. Les Suisses sont remarquables par le fait que la propriété terrienne ne crée pas chez eux les passions destructives qu'elle a causées ailleurs. La raison en est d'abord dans la manière dont les propriétés sont désignées les unes par rapport aux autres. Les terres sont groupées autour des habitations de leur propriétaire : chaque famille vit donc sur sa parcelle, qu'elle cultive elle-même ; cette séparation des familles est renforcée par le climat, qui les sépare pendant la période hivernale[555]. L'autonomie des familles favorise la limitation des désirs portant sur des objets possédés par d'autres ; chacune possède le nécessaire et n'envisage même pas la jouissance du superflu. L'absence de spécialisation et la manière dont le désir s'éteint dans la jouissance s'opposent terme à terme à une économie du luxe ; les passions restent faibles. « Chacun vi[t] sur son sol » : l'autonomie des individus est préservée, et avec elle leur liberté morale. Les communications elles-mêmes sont pures de toute transaction : les mariages échappent à toute dimension d'échange économique, et ne sont régis que par le sentiment. L'autarcie forcée par le climat des familles n'empêche donc pas la naissance de l'amour et de l'amitié, mais empêchent qu'ils soient mêlés d'intérêt et d'orgueil. Tous peuvent jouir durablement de ce que le second *Discours* nommait « les douceurs d'un commerce indépendant[556] ».

Les Suisses constituent une nation – un ensemble d'individus liés par des mœurs communes – aux fonctionnements passionnels vertueux : non au sens d'une vertu consciente, effet d'un effort moral, mais d'une heureuse articulation des passions individuelles qui leur évite de dégénérer.

Mais puisque la nation suisse est bien le produit d'une situation géographique, d'une économie et d'une histoire singulières, l'injonction qui succède au tableau apparaît d'autant moins compréhensible. La formule « Corses voila le modèle que vous devez suivre pour

[554] L'*Essai sur l'origine des langues* s'intéressait déjà au rapport entre terrain, climat, population et organisation politique : un terrain accidenté et un climat froid favorisent d'une part la croissance de la population, dont Rousseau mentionne, en prenant l'exemple de la Suisse, qu'elle tend à émigrer vers des climats plus doux, et de l'autre des rapports épisodiques d'entraide. *Essai sur l'origine des langues*, *OC* V, p. 401-403.
[555] *Projet de constitution pour la Corse*, p. 914.
[556] *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *op. cit*., p. 171.

revenir à vôtre état primitif[557] » pose deux problèmes : d'une part celui du statut de modèle que peut assumer un moment déterminé d'une nation singulière dont on comprend mal comment il pourrait être imité, même en tenant compte de proximités structurelles entre les deux territoires ; d'autre part celui d'un retour à un « état primitif » qui semble renvoyer à un passé dont on ne voit pas comment on pourrait le rejoindre.

Un examen plus attentif du tableau suisse permet de mieux comprendre le sens de cette proposition problématique. En effet, dans le paragraphe qui la précède, Rousseau dépeint « le concert dans les résolutions et le courage dans les combats[558] » des anciens Suisses, dont il trouve la source dans l'attachement à la patrie, elle-même enracinée dans « cette vie laborieuse et indépendante » dont on a vu les effets affectifs. Or ici, il semble bien qu'il y ait un changement de plan : insensiblement, on passe d'une description de l'unité nationale comme unité morale d'individus indépendants à la description d'un peuple uni par une première convention, peuple « presque sans lois[559] », mais pas tout à fait. Dans l'*Essai sur l'origine des langues*, Rousseau note que les habitants des pays où l'hiver est rude prennent l'habitude de s'entraider pour y faire face : « les voilà contraints d'établir entre eux quelque sorte de convention » ; et d'ajouter « Augmentez d'un degré leur développement et leurs lumières, les voilà réunis pour toujours[560] ». L'exemple suisse présenté dans le plan de gouvernement pour la Corse peut paraître inverser ce constat : contrairement aux Esquimaux qui se rassemblent l'hiver et s'ignorent l'été, les Suisses se rassemblent l'été et sont séparés pendant l'hiver. Dans les deux cas cependant, la rudesse du climat fonde l'habitude de la vie commune qui entraîne la nation sur la pente d'une première convention, tout en préservant ici l'autonomie passionnelle des individus.

À quoi ressemble donc ce premier état des Suisses comme peuple ? C'est d'abord une union fondée sur l'uniformité des mœurs, et qui, du point de vue politique, prend la forme d'une indistinction entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés, dans une adéquation complète des volontés individuelles et de la volonté générale – il s'agit bien d'un « concert dans les résolutions ». On peut alors se demander si l'état primitif auquel les Corses sont invités à retourner à travers l'exemple suisse ne doit pas être compris comme non pas un retour à une origine pré-politique, mais comme le passage par ce que Rousseau appelle, au début du *Projet* corse, « l'institution primitive », moment démocratique premier de

[557] *Projet de constitution pour la Corse*, p. 915.
[558] *Ibid.*
[559] *Ibid.*
[560] *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, p. 402-403.

l'institution politique où gouvernants et gouvernés ne sont pas distingués[561]. Elle désigne alors le moment d'auto-institution du peuple, qui ne peut se faire que sur la base d'une communauté nationale elle-même forgée par le climat et par l'histoire, mais qui introduit une discontinuité radicale. La nation se constitue comme corps politique doué d'une volonté. D'une coexistence vertueuse où les passions individuelles sont régulées par les mœurs, on passe à la vertu politique : c'est l'amour de la patrie, qui fonde « le courage dans les combats ».

Tout le jeu mis en place par Rousseau, dans ce passage sur le caractère national, autour de la notion de primitivité pourrait alors être interprété comme le passage d'une analyse d'ordre historique à une analyse qui a pour objet les principes du gouvernement légitime, et met en évidence un moment primitif qui n'est sans doute pas un moment de l'histoire, mais le moment logique où le peuple souverain s'institue librement comme tel.

En quoi la Suisse peut-elle alors être pour les Corses un modèle à suivre pour revenir à leur état primitif, redéfini comme moment de l'institution primitive ? Rousseau n'invite évidemment pas les Corses à une impossible reproduction du cas particulier qui fut celui de la Suisse. Si la Suisse constitue un modèle, c'est dans la manière dont elle permet de saisir le rapport logique entre nation et peuple. Le passage de la vertu comme harmonie des dispositions passionnelles à la vertu comme amour de la patrie que Rousseau montre dans ce récit permet de souligner deux points : d'une part l'importance d'un dispositif économique générateur de bonnes passions individuelles comme sous-bassement de toute institution, d'autre part la nature essentiellement démocratique du moment de l'institution primitive, qui va transformer l'uniformité des mœurs en une unité politique. La Corse constitue elle aussi une nation qui possède un caractère propre, et en même temps une certaine malléabilité qui lui permet de recevoir une bonne institution, c'est-à-dire une institution qui ne se contentera pas seulement d'encadrer les individus, mais les transformera en citoyens dotés d'une liberté civile. L'institution recherchée par les chefs corses ne doit prétendre à rien moins qu'à transformer le courage et l'amour de la liberté qui caractérisent les Corses dans cet épisode révolutionnaire en une vertu politique qui consiste en l'amour de la patrie commune, par le retour à l'institution démocratique primitive.

La stratégie argumentative conduite par Rousseau est complexe parce qu'elle ne cesse de passer du plan du récit historique – utilisé aussi comme miroir avantageux tendu aux Corses,

[561] À propos du dépérissement des systèmes de gouvernement : « Tout cela vient de ce qu'on sépare trop deux choses inséparables savoir le corps qui gouverne et le corps qui est gouverné. Ces deux corps n'en font qu'un par l'institution primitive, ils ne se séparent que par l'abus de l'institution. » *Projet de constitution pour la Corse*, p. 901.

leur permettant de se reconnaître dans ces exemples historiques vertueux – à celui d'une analyse des principes politiques en jeu dans les rapports de formation réciproque de la nation et du gouvernement. Le modèle à suivre relève de ce second niveau ; mais c'est bien sur le premier que Rousseau expose les conséquences d'une dégradation de la dynamique morale et politique que le moment démocratique suisse illustrait et dont la valeur au combat était la marque.

Ce n'est en effet pas de l'extérieur que vient la ruine de la Suisse, mais de l'intérieur. Si dans la lettre au Maréchal de Luxembourg que nous avons citée plus haut, le désir d'argent était la cause de tout le mal, ici, c'est paradoxalement la guerre elle-même qui opère le renversement fatal. En les mettant en contact avec les autres nations, elle va perturber leur autonomie bienheureuse. Les Suisses, à cause de leur valeur au combat, s'emploient comme mercenaires. Or, si le danger de monnayer une vertu guerrière qui n'était due qu'à l'amour de la patrie n'est d'abord pas perçu, le changement est décisif. L'introduction de l'argent bouleverse toute l'économie, et avec elle l'agencement des passions qui permettaient la remarquable alliance de l'indépendance et de la société. En effet, son premier effet est la perte de la vertu et la réduction des hommes au prix qu'on en donne : « Insensiblement ils s'avilirent et ne furent plus que des mercenaires[562] ». Les Suisses ne se définissent plus par leur valeur propre et absolue, mais par le prix relatif que leur employeur leur accorde.

L'argent une fois introduit crée le sentiment de la pauvreté : à un univers composé de biens réels utiles est substituée l'infinité des biens possibles ; le besoin actuel n'est plus la norme du désir. Tout bien est *a priori* appropriable. La critique de l'argent tient à la manière dont il s'articule au désir : la pauvreté est un sentiment relatif, qui n'est pas lié à un état, mais au désir d'un autre état qui conduit à mépriser celui qu'on occupe ; ce mépris lui-même mène à délaisser les occupations qui, par leur fruit comme par la manière dont elles régulaient les affects, faisaient le bonheur collectif. Or ce dérèglement du désir est non seulement dramatique du point de vue des individus, mais il est à la source de l'aliénation politique. D'un état d'indépendance réelle et de cohésion morale, les Suisses sont donc passés à un état de dépendance réelle et de déliaison morale qui a facilité la domination des « principaux » sur le peuple et la domination des puissances étrangères sur eux. La différence entre gouvernants et gouvernés apparaît dans le récit au moment où la souveraineté que chacun a sur soi-même et l'union morale des individus disparaissent ; c'en est fini du moment démocratique premier. Comme dans le second *Discours*, des institutions déterminées apparaissent à l'occasion de l'instauration de la domination des riches.

[562] *Ibid.*, p. 915.

La nation périt donc par l'argent : elle perd sa richesse qui était dans l'abondance du nécessaire et dans la multiplication de sa population ; elle perd sa consistance en tant que communauté morale ; elle perd sa vertu qui résidait dans la coïncidence des volontés. L'avertissement adressé par Rousseau aux chefs corses est sans ambiguïté. La Corse compte en effet plusieurs régiments mercenaires – dont le Royal corse au service du roi de France, au sein duquel le père de Buttafoco était capitaine et qui semble avoir été un des lieux du parti français dont le mémoire justificatif anonyme se fait l'écho. Ce dernier, faisant l'éloge de Cursay et des mesures prises pour le développement économique de l'île, liait en effet « l'amour du gain » et celui du travail et prônait le développement des villes[563]. Rousseau en prend le contrepied : l'amour de l'argent est incompatible avec un amour du travail qui soit en même temps la condition de possibilité d'un amour de la patrie. Rien n'est du reste à attendre ni des puissances étrangères ni d'une économie commerçante. Si le mercenaire est exemplaire, c'est qu'il fait bien voir l'illusion qu'il y a à penser conserver la vertu au sein même de l'aliénation à une autre puissance que soi-même.

Il n'y a pas de retour au caractère primitif au sens d'un retour dans le passé ; mais il s'agit bien de comprendre en quoi la disposition morale initiale de la nation que Rousseau cherche à faire valoir auprès de ses lecteurs est, par la manière dont elle tend vers la démocratie, le point d'appui de tout bon gouvernement particulier. La fonction de la réflexion sur le caractère national et sur les conditions de sa défiguration est par conséquent triple. La première est de montrer que de bonnes institutions politiques ne peuvent s'établir que sur une configuration passionnelle équilibrée. Si l'établissement politique doit être autre chose que la légitimation d'une domination, il faut qu'il se greffe sur une société vertueuse, dont l'économie générale ne laisse pas la place au développement de passions destructives, et qui fonctionne déjà dans un accord moral. La seconde est de mettre en évidence la plasticité du caractère national : loin de l'essentialiser, Rousseau en montre la dynamique historique et insiste sur la manière dont la modification des institutions sociales configure cet agencement affectif d'une manière déterminée. La troisième fonction, enfin, consiste, à travers la représentation de ces figures historiques qui sont en même temps des figures affectives, à mettre les chefs corses, contre leurs préjugés, en état de désirer une nation vertueuse, de rejeter les illusions du commerce et d'adopter comme base des institutions le système rustique.

On ne peut penser l'institution d'un peuple en dehors de l'histoire. La complexité de la construction élaborée par Rousseau dans les pages que nous venons de commenter montre cependant la difficulté qu'il y a à penser la réforme d'un cas singulier, historiquement situé,

[563] *Examen historique, politique et justificatif…*, p. 88.

comme l'est celui de la Corse : c'est à la fois la question de la norme de l'institution et celle du devenir d'une configuration sociale spécifique qu'il faut traiter en même temps. La solution adoptée par Rousseau consiste à faire réfléchir sur la situation présente de la Corse à partir d'un discours sur l'origine qui montre en réalité déjà les dynamiques historiques qui travaillent toute société. Elle mobilise les trois registres, évoqués plus haut, de la genèse, de la civilisation et de l'histoire, en un discours où la référence à un état pré-civil est toujours déjà historicisée. Rousseau joue avec les différents niveaux d'analyse pour disqualifier la référence à une institution primitive qui consisterait en un moment historique originaire ; il affirme au contraire la nécessité de prendre appui sur cette institution pour penser la transformation actuelle de la Corse, loin de tout mythe naturaliste[564].

2.3. L'héritage de la liberté : la vertu des institutions polonaises

Si la Russie posait la question de la bonne marche de la civilisation, si la Corse nécessitait de se confronter au problème de la référence à la nature, la Pologne suscite une réflexion sur la décadence des institutions. Nous l'avons vu notamment dans l'article de l'*Encyclopédie* que lui consacre Jaucourt : ce qui rend remarquable le cas polonais, c'est la manière dont « l'excès de liberté » dont témoignent les institutions s'est converti en dysfonctionnement structurel. Or la manière dont Rousseau traite de la réforme de ces institutions qui ne remplissent plus leur fin mérite l'attention : en effet, loin de proposer la refondation complète du système, le philosophe adopte une position qui soutient la conservation des institutions incriminées, au nom de la valeur qu'elle revêtent dans la représentation que la nation polonaise a d'elle-même. Nous aimerions pour finir cette section sur la prise en charge de l'histoire dans ces textes de conseil nous pencher sur la manière dont Rousseau traite de la question de la réforme en Pologne, c'est-à-dire se confronte à une histoire institutionnelle préexistante, dont la situation présente est le produit.

Les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* présentent les vues de Rousseau sur la réforme polonaise ; mais elles font usage d'une diversité de registres qui peut étonner le lecteur, et qui semblent le faire passer de la vision utopique au réalisme le plus attentif. Nous avons évoqué, plus haut dans ce travail, l'importance accordée par le philosophe à ces

[564] Martin Rueff a attiré l'attention, avec des conséquences plus larges pour l'interprétation de l'œuvre de Rousseau, sur la manière dont la généalogie se substitue à la genèse dans la pensée de l'histoire, individuelle comme collective, qui est celle du philosophe : davantage que de considérer un modèle, il est toujours question d'identifier le processus à l'œuvre. M. Rueff, « L'ordre et le système, l'empirisme réfléchissant de Jean-Jacques Rousseau », in J. Boulad-Ayoub et P.-M. Vernes (dir.), *Rousseau anticipateur retardataire*, Paris, L'Harmattan-Laval, P.U.L., 2000, p. 320.

« institutions oiseuses aux yeux des hommes superficiels[565] » dont il défend la nécessité pour attacher le citoyen à la nation : vêtement national, monuments à la gloire de la patrie et des patriotes, jeux publics, mais aussi déploiement de tout un système d'honneurs, qui vient à la fois sanctionner les services rendus à la nation et ouvrir l'accès aux magistratures plus élevées[566]. Dans cette vision d'une Pologne « à l'antique », la patrie est mise à tout moment sous les yeux du citoyen, tandis que ce dernier, à son tour, aspire à s'illustrer pour égaler ceux qui l'ont précédé, et s'évalue à l'aune du jugement public qui est rendu à son sujet. Ces pages, fameusement commentées par Bronislaw Baczko[567], déploient une vision qu'on serait tenté de qualifier d'utopique, à la fois, on l'a vu, parce qu'elles ont recours à des éléments qu'on rencontre dans l'utopie classique, et parce qu'elles nécessitent l'invention d'un nouveau dispositif social, qui modifie de fond en comble les habitudes de vie des citoyens et les normes mêmes du jugement. Cependant, à côté de ces pages où Rousseau fait voir les moyens de renouveler complètement le rapport du citoyen à sa nation, on lit des passages où le philosophe adopte une position bien plus prudente par rapport aux institutions présentes de la Pologne, et notamment par rapport à celles qui sont jugées par ses contemporains, et notamment par l'autre philosophe sollicité par Wielhorski, Mably, comme des facteurs de trouble politique. Soit en effet qu'elles provoquent le blocage des institutions, comme le *liberum veto* qui entrave depuis longtemps déjà la marche de la Diète, soit qu'elles ouvrent la possibilité de les déstabiliser, comme les confédérations, elles sont communément considérées comme des vestiges d'une histoire polonaise dont il convient d'examiner l'héritage, et d'éliminer les éléments qui se sont révélés délétères. Rousseau adopte une position beaucoup plus nuancée à l'égard de ces institutions, dont il propose la réforme mais non pas la suppression.

Repartons des passages où Rousseau évoque l'une et l'autre de ces institutions emblématiques de la constitution polonaise, et de ses vices. La mention du *liberum veto* apparaît d'abord quand Rousseau aborde la réforme de la Diète, et laisse entendre qu'il faut l'ôter[568] ; rappelant que l'unanimité ne peut être requise, conformément aux principes du droit politique déterminés dans le *Contrat social*, que pour le pacte initial, Rousseau semble s'inscrire dans la lignée de ceux qui prônent la suppression d'un droit qui non seulement est devenu nuisible, mais est, en lui-même, absurde. Revenant, cependant, un peu plus loin, sur les causes de l'anarchie de Pologne, le philosophe précise sa position :

[565] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 955.
[566] *Ibid*., p. 959-970 et 1020-1029.
[567] B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 63-100.
[568] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 984.

> Le *liberum veto* n'est pas un droit vicieux en lui-même, mais sitôt qu'il passe sa borne, il devient le plus dangereux des abus : il était le garant de la liberté publique ; il n'est plus que l'instrument de l'oppression. Il ne reste, pour ôter cet abus funeste que d'en détruire la cause tout à fait. Mais il est dans le cœur de l'homme de tenir aux grands privilèges individuels plus qu'à des avantages plus grands et plus généraux. Il n'y a qu'un patriotisme éclairé par l'expérience qui puisse apprendre à sacrifier à de plus grands biens un droit brillant devenu pernicieux par son abus et dont cet abus est désormais inséparable[569].

On s'attendrait ici à ce que Rousseau renouvelle sa préconisation : il faut supprimer le *liberum veto*. La rhétorique même du passage, opposant l'égoïsme qui sous-tend l'attachement à un droit nuisible à la nation et un « patriotisme éclairé » capable de renoncer à un privilège, même ancré dans les habitudes nationales, au nom de l'intérêt général, laisse entrevoir une stratégie de persuasion : les commanditaires de Rousseau sont invités à se reconnaître dans les patriotes éclairés plutôt que dans les tenants d'une tradition qui est désormais « inséparable » de « son abus ». Le *liberum veto* ne peut être bon que « dans la formation du corps politique, ou quand il a toute sa perfection », mais il est « absurde et funeste tant qu'il reste des changements à faire[570] ». L'unanimité est requise, on l'a rappelé, pour le pacte initial par lequel le peuple s'institue comme tel ; elle pourrait à la limite émaner d'un corps politique dont l'union serait parfaite, de telle sorte que l'unité morale des citoyens éliminerait toute dissension – même si une telle unité reste davantage de l'ordre de l'horizon : elle confine, là encore, au système utopique, parfaitement stable, où les lois produisent le bonheur continu des citoyens. Tant qu'il y a un développement historique, au contraire, l'unanimité est nuisible à la bonne marche des institutions ; elle contrevient du reste à l'idée même d'une volonté générale qui n'est pas, rappelons-le, la somme des volontés individuelles, mais résulte de leur intégration[571].

Or la suite de ce passage envisage au contraire la possibilité d'une réforme du *liberum veto* :

> Le *liberum veto* serait moins déraisonnable s'il tombait uniquement sur les points fondamentaux de la constitution : mais qu'il ait lieu généralement dans toutes les délibérations des Diètes, c'est ce qui ne peut s'admettre en aucune façon. […] Les changements proposés tendent à mieux distinguer ces deux pouvoirs [la législation et l'administration], et par là même à mieux marquer les bornes du *liberum veto*. Car je ne crois pas qu'il soit jamais tombé dans l'esprit de personne de l'étendre aux matières de pure administration, ce qui serait anéantir l'autorité civile et tout le gouvernement[572].

Il s'agit donc non pas de supprimer le *liberum veto*, mais de le faire porter uniquement sur les lois fondamentales, qui gagnent ainsi en solennité, puisque leur établissement comme leur

---

[569] *Ibid.*, p. 995.
[570] *Ibid.*
[571] *Contrat social*, II, III.
[572] *Ibid.*, p. 995-996. Les changements proposés se réfèrent aux réformes du fonctionnement de la Diète et des magistratures qui ont été énoncées plus haut dans les *Considérations*.

révocation sont soumises à l'unanimité. Conformément à ce que le chapitre III du livre IV du *Contrat social*, consacré aux élections, préconise, au contraire, la règle de majorité adoptée pour les autres votes lois doit être décidée en fonction de leur matière et de leur importance.

Cette première concession aux tenants du *liberum veto* est suivie d'une seconde :

> Dans un État tel que la Pologne où les âmes ont encore un grand ressort, peut-être eut-on pu conserver dans son entier ce beau droit de liberum veto sans beaucoup de risque, et peut-être même avec avantage, pourvu qu'on eût rendu ce droit dangereux à exercer, et qu'on y eût attaché de grandes conséquences pour celui qui s'en serait prévalu. Car il est, j'ose le dire, extravagant que celui qui rompt ainsi l'activité de la Diète et laisse l'État sans ressource, s'en aille jouir chez lui tranquillement et impunément de la désolation publique qu'il a causée[573].

Rousseau propose donc que tout usage du veto soit jugé, six mois après sa date, par un tribunal extraordinaire, qui déciderait, sans intermédiaire possible, de condamner l'opposant à mort ou de le récompenser par les plus grands honneurs : de décider, en quelque sorte, s'il a sauvé sa patrie d'un grand mal, ou s'il a simplement nuit à la marche de ses institutions.

On assiste donc à un retournement certain. Sur un mode hypothétique, certes, Rousseau envisage la réhabilitation du *liberum veto*, à condition d'en modifier les conditions. Il ne s'agit pas seulement ici d'effrayer les citoyens en menaçant de mort un usage illégitime d'un droit dont on veut qu'il reste exceptionnel : il faut rattacher le *liberum veto* à sa source, à ce qui lui donne son sens, à savoir la liberté polonaise. Nous avons vu que Jaucourt rapportait l'établissement de ce droit à un « excès » de cette passion de la liberté. Rousseau énonce le moyen de le rendre vertueux de nouveau – ou peut-être en réalité pour la première fois – en lui attachant des conditions qui écartent toute possibilité de le considérer comme un « grand privilège individuel ». En mettant celui qui s'opposerait à une quasi-unanimité dans la situation d'être jugé par ses concitoyens – dans un tribunal « composé de tout ce que la nation a de plus sage, de plus illustre et de plus respecté[574] » – Rousseau transforme le *liberum veto* en geste patriotique, par lequel le citoyen est près à risquer sa propre vie et s'en remettre au jugement de ses pairs pour la conserver. Ce droit qui favorise dans la situation présente la poursuite des intérêts personnels peut donc devenir, à l'inverse, la marque d'un héroïsme qui fait signe vers l'Antiquité :

> Des établissements de cette espèce, si favorables à l'énergie du courage et à l'amour de la liberté, sont trop éloignés de l'esprit moderne pour qu'on puisse espérer qu'ils soient adoptés ni goûtés, mais ils n'étaient pas inconnus aux anciens et c'est par là que leurs instituteurs savaient élever les âmes et les enflammer au besoin d'un zèle vraiment héroïque. On a vu dans des Républiques où régnaient des lois plus dures encore, de généreux Citoyens se dévouer à la mort dans le péril de la patrie pour ouvrir un avis qui put la sauver. Un *veto* suivi du même danger peut sauver l'État dans l'occasion, et n'y sera jamais fort à craindre[575].

---

[573] *Ibid.*, p. 997.
[574] *Ibid.*
[575] *Ibid.*, p. 998.

Des institutions « inconnues des modernes » : c'est ainsi que Rousseau qualifiait, au début des *Considérations*, l'ensemble du dispositif public dont il recommande la mise en place, et qui doit mettre en permanence la patrie sous les yeux des citoyens, afin, nous l'évoquions plus haut, de renforcer le sentiment national, et « d'établir […] la République dans le cœur des Polonais[576] ». Les *Considérations* mettent donc en parallèle les institutions projetées, et ce droit ancien, dont Rousseau avait souligné quelques paragraphes plus haut qu'il était désormais inséparable de son abus, et qui devient ici, contre toute attente, réformable.

De la même manière, Rousseau se montre prudent vis-à-vis d'une autre des causes identifiées de l'anarchie, les confédérations, c'est-à-dire la possibilité pour un groupe de nobles de prendre les armes contre le gouvernement au nom de la défense de la patrie, s'ils voient cette dernière en danger. Mably avait jugé cette institution dangereuse, puisqu'elle rend légale l'insurrection armée, et en dernier ressort, légitime la guerre civile. Rousseau lui répond :

> Oserais-je parler ici et n'être pas de l'avis des savants. Ils ne voient que le mal qu'elles font ; il faudrait voir aussi celui qu'elles empêchent. Sans contredit la confédération est un état violent dans la République ; mais il est des maux extrêmes qui rendent les remèdes violents nécessaires, et dont il faut tâcher de guérir à tout prix[577].

La confédération est élogieusement comparée à la dictature chez les Romains : elles suspendent les lois, mais uniquement pour sauver la République d'un péril pressant. Tandis que l'abolition du *liberum veto* est de nouveau considérée, l'existence des confédérations n'est pas remise en cause dans ces pages. Elles sont « le bouclier, l'asile, le sanctuaire de cette constitution ». Il faut donc, là encore, les encadrer de telle sorte que leur usage légitime soit spécifié. Rousseau aborde même les cas où « par le seul fait toute la Pologne doit être confédérée », c'est-à-dire où, à cause d'une invasion étrangère ou par l'empêchement, de quelque nature qu'il soit, de la tenue de la Diète, la patrie est directement menacée. La manière dont les confédérations sont ici envisagées change leur statut : tandis qu'elles pouvaient apparaître, et étaient considérées par leurs adversaires, comme l'instrument de la défense d'intérêts partisans, elles sont dans le vocabulaire de Rousseau l'expression même de la défense que la nation doit assurer d'elle-même, et qui prime sur les institutions régulières. Cet intérêt pour une défense nationale se retrouve, il faut le rappeler, dans les pages des *Considérations* consacrées au système militaire ; Rousseau y recommande notamment l'établissement d'une milice, sur l'exemple de la Suisse où « tout habitant est soldat, mais seulement quand il faut l'être[578] ». Ce qui est remarquable dans le cas des confédérations,

[576] *Ibid.*, p. 959.
[577] *Ibid.*, p. 998.
[578] *Ibid.*, p. 1015.

c'est que l'union nationale doit à la limite permettre une unanimité dans le soulèvement qui par conséquent ne fragilise pas l'État, mais en rejoue au contraire le moment initial – ou pour reprendre les termes du *Projet de constitution pour la Corse* que nous avons commenté plus haut, l'institution primitive.

Bien sûr, la destination des *Considérations* joue très probablement un rôle dans l'éloge que Rousseau fait des confédérations : écrivant sur la demande de l'émissaire des confédérés de Bar, il s'adresse aussi à l'orgueil patriotique de ces derniers. Mais, comme dans le cas du *liberum veto*, la défense de cette institution décriée nous semble reposer tout d'abord sur le fait que Rousseau y voit l'incarnation – sans doute en partie fantasmée – de l'amour de liberté et de la patrie qui caractérisent la nation polonaise, et qui la protège dans les vicissitudes, intérieures et extérieures, auxquelles elle est confrontée.

Pour comprendre pleinement la manière dont Rousseau envisage la réforme en Pologne, et les raisons pour lesquelles il appuie le maintien, dans des conditions redéfinies, du *liberum veto* et des confédérations, il nous faut revenir à ce qui constitue dans les *Considérations* la condition de possibilité de toute réforme, à savoir les mœurs. On sait l'importance que la notion joue chez Rousseau[579], et la manière dont la dynamique de l'institution consiste précisément à prendre appui sur les habitudes préexistantes de la nation tout en la formant pour le gouvernement, de sorte que l'un et l'autre soient dans des rapports de convenance réciproque. Comme le souligne Florent Guénard,

> Les lois politiques, lors de la fondation d'un État, ont prise sur les mœurs : les grands fondateurs, Moïse, Lycurgue, Numa, ont su donner des mœurs à leur peuple. Ils ont cherché des liens qui attachent les citoyens à leur patrie, sans se contenter d'élaborer des systèmes de législation abstraits. Le temps de la réforme pose davantage de problèmes : la loi a moins de prise sur les mœurs lorsqu'elles sont corrompues, et lorsqu'on peut agir sur elle, il vaut mieux suspendre toute idée de réforme, sous peine de causer des troubles irréversibles. Il n'y a rien de pire selon Rousseau, répétons-le, que le conflit entre la loi et l'homme[580].

Or, précisément, le travail sur la Pologne est l'occasion d'une réflexion sur la manière dont les habitudes préexistantes de la nation tout à la fois ouvrent des possibilités et limitent le champ de l'action possible. C'est le point sur lequel s'ouvrent les *Considérations* : Rousseau y souligne la difficulté pour un étranger de proposer un plan de refonte du gouvernement :

> Si on ne connaît à fond la nation pour laquelle on travaille, l'ouvrage qu'on fera pour elle, quelque excellent qu'il puisse être en lui-même, péchera toujours par l'application, et bien plus encore lorsqu'il s'agira d'une nation déjà toute instituée, dont les goûts, les mœurs, les préjugés

[579] On peut se référer ici aux pages déjà citées de F. Guénard, dans *Rousseau et le travail de la convenance*, *op. cit.*, p. 487-535 (chap. 9, « Les lois et les mœurs »), ainsi qu'à l'article de G. Radica, « La loi, les lois, les mœurs chez Rousseau », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°11, 2001, p. 153-184.
[580] F. Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, *op. cit.*, p. 509.

> et les vices sont trop enracinés pour pouvoir être aisément étouffés par des semences nouvelles[581].

Il est nécessaire de savoir ce qui convient en propre à un peuple déjà formé pour pouvoir réformer son gouvernement ; il convient de le connaître de l'intérieur, de partager, en réalité, « les goûts, les mœurs, les préjugés et les vices » qui sont les siens. À défaut d'être polonais, Rousseau travaille à identifier ce qui caractérise en propre la nation polonaise, ou plus exactement, à renforcer sa cohésion en tant que nation. Ici encore, nous nous appuyons sur l'analyse livrée par Florent Guénard du traitement du rapport entre lois et mœurs dans le cas polonais : le remède à l'anarchie de Pologne, c'est de porter le corps de la nation au plus haut point d'unité qu'il est possible d'atteindre[582], de telle sorte qu'elle puisse subsister même si l'État polonais disparaît. Le modèle ici est celui de Moïse, évoqué au début des *Considérations* parmi les véritables législateurs, qui « osa faire de cette troupe errante et servile un corps politique », et lui donna une institution « qui subsiste encore aujourd'hui dans toute sa force, lors même que le corps de la nation ne subsiste plus[583] ». Les premières pages des *Considérations* explorent ce motif de façon approfondie : il s'agit d'enraciner l'amour de la patrie dans les cœurs des citoyens, et de le lier étroitement à celui de la liberté. Mais cela n'est possible que parce que cette passion de la liberté marque déjà profondément la nation polonaise et la singularise. Si « un État si bizarrement constitué a pu subsister si longtemps », c'est que les Polonais aiment la liberté : c'est cela qui fait que « cette région dépeuplée, dévastée, opprimée, ouverte à ses agresseurs, au fort de ses malheurs et de son anarchie, montre encore tout le feu de la jeunesse[584] ».

On est donc ici face à un paradoxe : la Pologne a besoin d'une réforme, parce que ses institutions ne remplissent plus correctement leur fin ; mais dans le même temps, c'est la même histoire nationale qui a mené à la décadence institutionnelle et qui a permis le développement de cet amour de la liberté qui rend la réforme possible. Le rapport entre mœurs et institutions doit ainsi être soigneusement pesé : il n'est pas possible de faire abstraction de l'héritage institutionnel polonais parce qu'il a partie liée avec la formation morale de la nation. Rousseau expose ainsi son programme :

> J'expliquerai ci-après le régime d'administration qui sans presque toucher au fond de vos lois, me paraît propre à porter le patriotisme et les vertus qui en sont inséparables au plus au degré d'intensité qu'ils puissent avoir[585].

---

[581] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 953.
[582] F. Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, *op. cit.*, p. 515-521.
[583] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 956. Sur la figure de Moïse législateur chez Rousseau, nous renvoyons de nouveau à l'article de B. Bernardi, « Le Moïse de Rousseau : Législateur archétype ou atypique », art. cit., p. 71-95.
[584] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 953-954.
[585] *Ibid.*, p. 961.

« Sans presque toucher au fond de vos lois » : il s'agit ici d'un enjeu majeur de la réforme. Deux choses nous apparaissent fondamentales ici : d'une part, ce sont les vertus patriotiques qui constituent le socle de la réforme – nous en avons énoncé les raisons plus haut – ; d'autre part, la modification des lois – et en particulier, on peut le penser d'après la suite de l'ouvrage, des lois qui déterminent le fonctionnement des institutions – doit être prudente. L'économie de moyens préconisée par Rousseau n'est pas seulement d'ordre technique. Elle constitue un point essentiel, et une condition de possibilité de la réforme. La manière même dont la nation s'est constituée, et s'est forgé une représentation d'elle-même et de sa liberté, est indissociable de son histoire politique, des institutions que cette histoire a fait naître, et des mœurs que ces institutions ont façonnées. Si la Pologne est encore libre, si elle a échappé au despotisme, affirme Rousseau, c'est en dernier ressort par la vertu de sa constitution et par l'esprit de liberté qui l'anime, malgré le caractère chaotique que revêtent des institutions qui se sont constituées au gré des besoins, et qui manquent par conséquent d'ordre. Il avertit les Confédérés : « Pensez-y bien avant de toucher à vos lois, et surtout à celles qui firent de vous ce que vous êtes[586]. »

Il faut donc faire avec cet héritage : non pas seulement le gérer comme un poids dont on ne peut se débarrasser aisément, au nom d'un nécessaire réalisme politique, mais en peser l'importance pour la conservation, et l'augmentation, du sentiment national sur lequel Rousseau fait reposer tout l'édifice des institutions. Il convient donc d'une part d'effectuer une réforme qui remédie aux vices de la constitution, mais aussi de toujours considérer tout ce qui peut conduire en elle à favoriser l'amour de la patrie et de sa liberté.

Qu'en est-il alors de la transformation des institutions ? Les modifications proposées par le philosophe sont en réalité loin d'être minimales. Il s'agit d'une part de remédier au problème posé par la taille de l'État, qui affaiblit l'administration : Rousseau propose, à défaut d'une restriction de l'étendue de la Pologne, l'adoption d'un « gouvernement fédératif », composé de palatinats ayant chacun son administration particulière et sa Diétine, mais restant subordonné à la législation générale et à la République ; il insiste ensuite sur la nécessité d'une réforme qui sépare davantage le gouvernement et la puissance législative. Dans les deux cas, il s'agit à la fois de redonner à la puissance législative toute sa force, et de permettre un fonctionnement efficace de l'administration. De façon étonnante, la décadence des institutions ne s'est pas accompagnée de l'usurpation du pouvoir législatif par l'exécutif, en raison de la fréquence des Diètes d'une part, et de l'éclatement du gouvernement de l'autre. Mais cette préservation de la puissance législative est due en partie à la gêne que les

[586] *Ibid.*, p. 971.

différentes parties de l'administration se causent les unes aux autres ; du reste, la Diète, bien que fréquemment réunie, agit peu, notamment en raison de l'usage du *liberum veto*. Il faut donc trouver un moyen de rendre à chaque puissance sa vigueur propre, tout en préservant la puissance législative. Le dispositif envisagé par Rousseau a recours à des représentants, en raison de la taille de l'État ; il s'agit d'un mal nécessaire – le *Contrat social* soulignait l'impossibilité de déléguer la souveraineté[587] –, compensé par la fréquence des Diètes et le changement régulier des représentants. Il faut enfin conserver la monarchie élective, mais faire de l'élection un moment patriotique – contrairement à la pratique qui consiste à avoir recours à des rois étrangers – : le choix du roi doit exalter les vertus de citoyens qui se sont illustrés par leur mérite, et se faire parmi les sénateurs.

On voit donc, malgré l'ampleur des changements proposés, qu'il s'agit davantage de rééquilibrer la mécanique des institutions que d'en créer une autre de toute pièces. La constitution polonaise a fini par s'empêcher elle-même, mais dans le même temps elle a empêché la disparition de la liberté ; il faut donc remédier au blocage des institutions en le convertissant pour ainsi dire en fonctionnement vertueux, mais sans oublier ce qui en elles a permis à la Pologne de demeurer libre.

Revenons donc au problème posé par le *liberum veto* et par les confédérations. Ces deux institutions sont, pour la première, nuisible pour la puissance législative elle-même, et pour la seconde, dangereuse pour l'État. Mais dans le même temps, elles participent de la dynamique historique qui a permis à la Pologne de devenir la nation libre qu'elle est, en lui donnant les mœurs qui sont les siennes, et qui tout à la fois autorisent et limitent la réforme. Puisque les mœurs et les lois sont dans un rapport de façonnement réciproque, on voit le profit qu'il y a à maintenir ces signes de la liberté – à la fois symptômes et symboles –, en faisant en sorte que leur usage soit vertueux, et nourrisse le patriotisme.

Hériter d'une longue histoire politique a donc des conséquences sur la manière dont on peut élaborer une réforme : Rousseau considère certes l'état actuel de la Pologne, mais aussi ce qui a produit cet état, qui tout à la fois exige la refonte de la constitution et la rend possible. Et, considérant cet état, il ne doit pas seulement analyser la mécanique des institutions, mais avoir aussi à l'esprit la manière dont l'image que les Polonais se font d'eux-mêmes, de leur liberté et de leur appartenance à une patrie commune, a partie liée avec ses institutions et avec leur histoire.

Comment, par conséquent, introduire la réforme, qui peut apparaître comme une rupture dans l'histoire nationale ? Rousseau recommande une certaine prudence :

[587] *Contrat social*, II, I.

> Quant à la manière d'entamer l'œuvre dont il s'agit, je ne puis goûter toutes les subtilités qu'on vous propose pour surprendre et tromper en quelque sorte la Nation sur les changements à faire dans ses lois. Je serais d'avis seulement, en montrant votre plan dans toute son étendue, de n'en point commencer brusquement l'exécution par remplir la république de mécontents, de laisser en place la plupart de ceux qui y sont, de ne conférer des emplois selon la nouvelle réforme qu'à mesure qu'ils reviendront à vaquer. N'ébranlez jamais trop brusquement la machine. Je ne doute point qu'un bon plan une fois adopté ne change même l'esprit de ceux qui auront eu part au Gouvernement sous un autre. Ne pouvant créer tout d'un coup de nouveaux citoyens, il faut commencer par tirer parti de ceux qui existent ; et offrir une route nouvelle à leur ambition c'est le moyen de les disposer à la suivre[588].

Le plan de réforme – et c'est ce qui empêche ici tout lecture utopique des *Considérations* dans leur ensemble – nécessite de s'inscrire dans le prolongement d'une histoire dont le présent est la résultante, et doit s'appuyer sur les passions préexistantes des citoyens. Le passage cité, qui prend place à la fin de l'ouvrage, s'attache à la manière dont il convient de prendre en compte tout à la fois l'état de fait existant et les représentations qui y sont liées pour envisager la transition qui permet de passer d'un système politique à un autre. Mably préconisait de ménager les préjugés de la nation dans la mise en œuvre de la réforme ; Rousseau pour sa part reconnaît la nécessité de composer avec eux, mais de sorte à pouvoir les réorienter. Il s'agit bien de proposer aux citoyens une « route nouvelle à leur ambition » ; mais cette route elle-même ne peut exister que si elle s'articule à ce qui lui préexiste. Pour que la réforme puisse « prendre », il faut donc ménager la nation, et les institutions auxquelles elle est attachée, ne pas causer un mécontentement qui pourrait au contraire causer la désaffection du citoyen à l'égard de sa patrie en nuisant à l'idée qu'il se fait de sa liberté. « N'ébranlez jamais trop brusquement la machine » : la formule désigne non pas les seules institutions politiques, mais l'ensemble constitué des institutions et des représentations que se sont forgé les Polonais d'eux-mêmes comme citoyens. Changer l'esprit de la nation nécessite donc une certaine prudence, et la réforme des institutions doit se faire graduellement, au risque sinon d'anéantir la nation elle-même.

Mentionnons un dernier point. La réforme doit, on le voit, prendre appui sur les mœurs de la nation, qui elles-mêmes résultent de son histoire et ont été façonnées par les institutions. Les dispositifs préconisés par Rousseau ont par conséquent pour but de favoriser la liberté qui caractérise la nation polonaise en donnant à cette nation, on l'a dit, une haute idée d'elle-même, en favorisant l'émulation entre les citoyens, et en exaltant les vertus patriotiques. Mais il s'agit aussi de donner une dimension supérieure à cette liberté. Rousseau consacre ainsi plusieurs passages à la question de l' « affranchissement des peuples ». On se souvient qu'en Pologne, le droit de participer à la Diète est réservé à la noblesse, et qu'à cette inégalité de

[588] *Ibid.*, p. 1040-1041.

droit répond par ailleurs une extrême inégalité économique. Rousseau met donc en avant la nécessité de sortir le peuple de sa servitude de fait, puisqu'il est soumis à des lois auxquelles il n'a pas consenti. À « la loi de l'État » s'oppose ainsi « la loi de la nature, cette loi sainte, imprescriptible, qui parle au cœur de l'homme et à sa raison », et qui correspond du reste aux principes du droit politique tel que le *Contrat social* s'est attaché à les énoncer : l'autorité législative ne peut être restreinte à une partie de la nation à l'exclusion d'une autre. Or, et c'est ce qui nous intéresse ici, la réforme à faire est présentée comme le parachèvement de cette liberté qui fait la spécificité de la nation polonaise et sa valeur à ses propres yeux : « Nobles Polonais, soyez plus, soyez hommes. Alors seulement vous serez heureux *et libres*, mais ne vous flattez jamais de l'être, tant que vous tiendrez vos frères dans les fers[589] ». Inversement, la sortie de la « barbarie féodale » nécessite « de rendre dignes de la liberté et capables de la supporter les serfs qu'on veut affranchir[590] » – et Rousseau proposera plus loin dans les *Considérations* un dispositif permettant cet avènement progressif de la liberté[591].

Ici encore, c'est la liberté – et la représentation valorisante de soi-même comme libre, et appartenant à un peuple libre, qui apparaît comme le pivot de la réforme, et comme sa condition de possibilité. Tenir compte de l'histoire d'un peuple ne contraint pas au conservatisme, mais à s'appuyer sur ce qui, dans les habitudes, et notamment les habitudes de pensée de ce peuple, peut mener à un fonctionnement social et politique vertueux.

Concluons sur ce point. On aurait tort d'opposer dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* des passages visionnaires, qui mettent en scène une complète transformation sociale, et des passages pragmatiques qui cherchent à faire mieux avec les institutions existantes, ou encore à mettre en œuvre des réformes qui ne seraient que techniques ; on aurait davantage tort encore d'accuser Rousseau d'une complaisance assez coupable à l'égard des préjugés de ses commanditaires. Ce que nous avons cherché à montrer, c'est que la proposition de réforme s'appuie ici sur les mœurs de la nation, mais que ces mœurs elles-mêmes sont le résultat d'une histoire, et en particulier d'une histoire institutionnelle, qui leur a donné leur forme propre. La liberté qui apparaît comme l'apanage des Polonais est le produit d'une histoire, et elle est dans le même temps inséparable de l'image qu'ils se font d'eux-mêmes en tant que nation. C'est là le ressort qu'il faut exploiter : qu'il s'agisse d'inventer les instruments d'une éducation patriotique permanente du citoyen, de rééquilibrer les institutions existantes, de considérer ce qu'il faut faire de droits dévoyés, ou encore d'étendre la citoyenneté à la nation toute entière, il faut toujours amener les

[589] *Ibid.*, p. 974 ; nous soulignons.
[590] *Ibid.*
[591] *Ibid.*, p. 1024-1026.

Polonais à un sentiment supérieur de leur liberté, et leur faire sentir que cette liberté n'a de sens qu'au sein du corps politique. Si Rousseau ne disqualifie pas complètement le *liberum veto* et maintient l'importance des confédérations, puisque c'est de là que nous étions partis, c'est bien au nom de la liberté dont ils sont à la fois le résultat et l'emblème. Pour en éviter les dérives, il faut les ramener à leur source, qui irrigue tout le projet de réforme.

Définir les conditions d'une politique de civilisation ; mettre en évidence les rapports dynamiques des mœurs et du gouvernement ; savoir que faire des institutions dont on hérite : trois manières, pour les textes de conseils que nous considérons ici d'affronter le problème de l'histoire. Dans chacun des cas examinés, il s'agit bien de résoudre une difficulté, et de penser la façon dont il est possible de transformer un état de fait, ou pour reprendre un terme utilisé par Rousseau, « d'entamer » la réforme, de la faire advenir dans une histoire qui constitue un paramètre essentiel de toute action, d'une part, et qui, de l'autre, entre en composition dans la représentation que les commanditaires de nos textes se font d'eux-mêmes, et de leur nation.

***

Comment penser le changement ? Nous sommes partis dans ce chapitre d'un problème : celui qui consiste à formuler les modalités de la transformation politique. Nous avons vu que Rousseau et Diderot effectuaient l'un et l'autre la critique d'une pensée politique qui considère l'histoire comme négligeable, en deux sens : d'une part en n'accordant pas une part suffisante aux mœurs, aux passions, aux préjugés – à tout ce qui en vient à s'attacher à une nation au cours de l'histoire –, d'autre part en formulant un rapport entre connaissance et changement politique qui permet d'éviter le problème de la transformation. La critique des physiocrates qu'effectuent les deux philosophes vise, à chaque fois, l'irréalisme d'un système qui ne tient pas compte des déterminations historiques dont toute action politique hérite ; mais c'est aussi l'idée d'une force intrinsèque de la norme rationnelle qui est mise en doute. Utopique, le système des Économistes l'est parce qu'il suppose de neutraliser la dimension historique des sociétés humaines et qu'il prétend le faire par la force d'un système rationnel fondé sur la nature des choses. Or Rousseau comme Diderot affirment, chacun à leur manière, le fait que l'histoire est tout sauf un milieu neutre. La pensée politique doit affronter la question de la temporalité, et la manière dont cette dernière affecte toute société.

Les textes de conseils se confrontent donc, à l'occasion des cas singuliers d'institution et de réforme auxquels ils s'attachent, à la question du passage et de l'application. Non

seulement l'ordre qu'on pourrait déterminer de façon théorique ne devient pas effectif de lui-même, mais cela n'a pas de sens de le souhaiter. L'application pose précisément le problème de l'ajustement à une situation particulière, historiquement située. Il s'agit donc de penser la dynamique propre d'une société, et la manière dont l'action politique peut y intervenir. On a vu que, dans le cas de Diderot, cette réflexion s'articulait à l'idée de civilisation, et à la détermination d'un ordre propre à la marche du progrès ; chez Rousseau, c'est la manière dont la nation et le gouvernement s'informent réciproquement qui apparaît comme centrale. Dans les deux cas, le rapport des lois et des mœurs est décisif. Les mœurs sont à la fois le support de la législation et ce qu'on ne peut changer de façon brutale : elles manifestent la manière dont l'histoire tout à la fois façonne un peuple et constitue une force contre laquelle une volonté de transformation rapide et radicale bute. La postérité de Montesquieu est ici évidente : les usages ne peuvent être modifiés par la loi[592]. Il s'agit donc tout à la fois pour Rousseau comme pour Diderot, en proposant de nouvelles institutions, de mettre en œuvre les conditions de possibilité d'un agencement social qui soit permis par ce qui précède, et qui produise une modification vertueuse au sein du corps politique. Les modèles varient : Diderot souligne l'importance de suivre l'ordre naturel de la civilisation, fondé sur le développement de la prospérité réelle de la nation ; Rousseau insiste sur la nécessité d'accorder les aspirations des individus et l'amour de la patrie. La richesse et la complexité des dispositifs textuels mis en œuvre pour faire entendre ce problème du passage témoignent du reste tout à la fois de sa difficulté et de son importance.

Mais ces dispositifs destinés à figurer les enjeux de la transformation historique soulèvent une dernière question. En effet, on l'a évoqué : ils prennent en compte leurs destinataire ; et leur complexité peut être aussi rapportée à la nécessité de le convaincre. C'est lui, également, qu'ils cherchent à transformer, en agissant sur ses représentations, puisque c'est, on l'a vu, à lui que l'action politique à proprement parler revient. C'est à ce dernier point qu'il nous fait maintenant nous intéresser.

[592] On peut notamment se référer au passage cité plus haut où Montesquieu commente l'erreur commise par Pierre le Grand à ce sujet : vouloir régler par la loi le vêtement et le port de la barbe des Russes constitue un usage tyrannique de la loi et une méconnaissance du fonctionnement des mœurs. Voir Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, XIX, 14, p. 577, et pour un commentaire de ce passage, B. Binoche, *Introduction à* De l'esprit des lois*, op. cit.*, p. 202-205.

CONCLUSION

Nous étions, au seuil de ce travail, parti du jugement formulé par les penseurs postrévolutionnaires à propos de la philosophie politique de la fin de l'Ancien Régime. Ces derniers soulignaient l'abstraction qui la caractérisait, et mettaient en lumière les conséquences politiques dramatiques d'une telle abstraction : la philosophie des dernières années du XVIII^e siècle apparaissait alors comme, dans son essence, utopiste ; elle n'avait pas envisagé les moyens de la transformation mais avait au contraire engendré une pensée de la régénération du corps politique dont les violences révolutionnaires avaient été en partie la conséquence.

Cette perspective sur la philosophie des Lumières, liée à l'expérience de la Révolution, ne correspond évidemment pas à la manière dont on appréhende, entre 1750 et 1780, le rôle pratique qui est celui des ouvrages des philosophes. Les termes de leur réception et la manière dont les auteurs eux-mêmes anticipent les effets de leurs œuvres rendent l'opposition d'une philosophie « réaliste » ou « réformiste » et celle d'une philosophie « utopiste » ou encore « radicale » peu opératoire. Nous nous sommes efforcé, dans cette thèse, de reconstituer les catégories dans lesquelles on pense la philosophie politique dans ces années : ces catégories ne donnent pas à voir une représentation unifiée de cette activité mais elles mettent en évidence une série de problèmes dont nous avons tâché, à travers la double approche qui a été la nôtre, de tracer les contours.

C'est d'abord l'attention portée à la « prise » que le travail du philosophe doit assurer sur son objet qui retient notre intérêt. Là où la critique postrévolutionnaire insistait sur l'abstraction de la pensée des Lumières, on s'aperçoit qu'au contraire le problème du rapport entre, d'une part, l'observation et, de l'autre, le travail de généralisation et de mise en évidence des principes qui caractérise la philosophie est au cœur des jugements et des débats sur la bonne manière de traiter « en philosophe » de la politique. Ce souci tient à la nature des objets envisagés. L'expérience du politique passe par une multiplicité de cas particuliers : en dégager la règle nécessite d'accorder les principes et les faits. L'enjeu apparaît double : il faut se donner à la fois les moyens de décrire et de prescrire, de produire une connaissance de ce qui est et de ce qui doit être. Il s'agit pour cela d'adopter une méthode qui permette d'aller du cas particulier au cas particulier en passant par la mise en évidence des principes : de

comprendre la logique qui sous-tend l'existant pour pouvoir envisager la modification qui lui convient.

Nous avons ainsi pu constater l'importance prise par l'usage d'une méthode comparatiste pour aborder la politique. Le passage par l'histoire, que ce soit sous la forme de monographies consacrées à l'histoire d'un État ou bien sous la forme d'exemples historiques que l'on met en regard les uns par rapport aux autres, répond notamment à ce souci de s'appuyer sur des cas observables pour en dégager la logique. Nous l'avons vu, il n'y a ni une seule utilisation de l'histoire, ni une seule manière de comparer ; l'importance accordée aux usages philosophiques de l'histoire au XVIII^e^ siècle souligne toutefois une attention particulière à la dimension tout à la fois singulière et dynamique du politique. Montesquieu apparaît ici comme l'exemple de la mise en œuvre aboutie d'une telle méthode de comparaison historique et comme une référence majeure pour les philosophes qui lui succèdent : l'attention portée au singulier pour en dégager les règles sous-jacentes et la manière dont ces règles permettent à leur tour de déterminer une action de législation constitue un modèle de pensée par rapport auquel les penseurs des décennies qui suivent la parution de *L'Esprit des lois* construisent leur propre position. L'intérêt porté à des cas particuliers de législation, dont nous avons vu quelques exemples en retraçant le contexte dans lequel les textes de conseil de Rousseau et de Diderot s'inscrivent, nous paraît relever en partie, lui aussi, de cette attention portée à la politique comme art du singulier. Débattre de l'institution ou de la réforme d'États existants, c'est, encore une fois, chercher à développer un savoir relatif à une pratique toujours située. Le caractère de « laboratoire » de ces nations auxquelles on s'intéresse tout particulièrement semble ainsi avoir une double portée, politique et épistémologique : il s'agit à la fois d'envisager des possibilités de réformes, mais aussi de former des outils intellectuels propres à penser le politique.

Nous avons également vu que la manière de dégager un « ordre » propre aux sociétés politiques fait débat ; c'est notamment la possibilité d'indexer cet ordre à une référence à la nature qui concentre l'attention. La notion même d'ordre se trouve à l'articulation de la description et de la prescription : décrire le principe qui organise la société est en même temps une manière d'aborder la façon dont l'action politique doit la régler et éventuellement remédier aux écarts à la norme qui se sont produits dans l'histoire, engendrant des effets délétères. Dans les controverses suscitées à l'occasion des travaux des physiocrates, on retrouve cette question : c'est moins l'existence d'un ordre que la méthode pour le dégager et la nature de cet ordre qui sont au cœur des différentes polémiques. On retrouve ici le problème de la validité des généralisations ; la question a une portée épistémologique qui

excède la politique, mais qui prend à propos de cette dernière une résonnance particulièrement forte, en raison tout à la fois du nombre de variables à prendre en compte et de l'historicité des sociétés envisagées. L'accusation d'utopisme correspond dans ces débats à l'identification chez l'adversaire d'une mauvaise généralisation, elle-même liée à une prise en compte incomplète des déterminations à l'œuvre dans tout établissement politique. La philosophie passe par une montée en généralité, mais l'aspiration à faire système ne doit pas conduire à négliger des variables nécessaires – qu'il s'agisse des passions, des mœurs ou de l'histoire. Si l'ampleur des vues est généralement louée, « l'esprit de système » en fournit le contrepoint négatif dans la mesure où il finit par prendre le pas sur l'attention au réel.

Les années auxquelles nous nous sommes intéressé témoignent ainsi d'un débat : il s'agit d'établir les modalités d'une juste pensée de la politique, ou pour le dire autrement d'une pensée qui soit ajustée à son objet, propre à le saisir dans sa spécificité. La grande invention formelle dont cette période est le théâtre nous semble, à son tour, témoigner de cette interrogation : en variant les approches, en empruntant à des genres très différents, en entrant dans les questions politiques par un biais particulier, les textes sur lesquels nous nous sommes penché formulent des solutions au problème posé à la philosophie par la politique, celui du rapport entre général et particulier, mais aussi entre être et devoir-être. En cela, envisager le traité juridique ou économique, le récit utopique, le dialogue, ou encore l'ouvrage historique dans les termes d'un « réalisme » ou d'un « irréalisme » politiques – mesurés en fonction de leur ressemblance avec un état de fait existant – apparaît comme une perspective peu efficace. La variété des genres utilisés correspond au contraire à des manières multiples d'approcher la politique : chacun de ces genres correspond à un type de prise singulière sur son objet, à une manière produire une réflexion à son sujet. De même, passer par exemple par le droit, par l'économie, par l'histoire pour aborder les questions de politique, ou encore combiner ces perspectives dans un certain ordre, correspond aussi à un choix : celui de mettre en évidence de façon prioritaire certains déterminants, certains principes, certaines relations de causalité, de faire valoir leur centralité pour penser les phénomènes politiques.

Le premier problème qui apparaît, au terme de notre étude, comme central dans l'appréhension et l'évaluation de la philosophie politique dans cette seconde moitié du XVIII^{e} siècle est donc un problème épistémologique : il s'agit de savoir comment bien penser l'objet singulier qu'est la politique. Si ce point apparaît comme un sujet de débat, c'est qu'un tel savoir n'a rien d'évident, et met en jeu la définition de principes et de normes dont il convient d'établir la nature, mais aussi comment on peut les déterminer.

À ce problème épistémologique s'articule une deuxième question : celle du rôle attribué au philosophe en politique, et du type d'autorité que lui donne la connaissance qui est la sienne. Là encore, les réponses ne sont pas univoques : plusieurs figures se juxtaposent et se concurrencent. On doit en premier lieu constater la persistance d'une représentation du philosophe en législateur. Elle appartient encore, on l'a vu, à l'imaginaire politique partagé par les auteurs et par leurs lecteurs : cette figure, appuyée sur des modèles antiques, reconnaît dans la philosophie le savoir nécessaire à une action avisée. Celui qui est capable de déterminer sagement les institutions qui conviennent à une nation et qui connaît les ressorts des actions humaines est digne de légiférer. Écrire en véritable « homme d'État », être le « législateur des nations » : il s'agit là de termes qui sont utilisés pour juger positivement de certaines œuvres ; ils désignent une capacité à penser adéquatement la politique. Il s'agit alors d'apprécier le fait que le philosophe est capable de produire une pensée utile, et utile d'abord parce qu'elle cerne son objet. Cette représentation d'un législateur « en théorie » se double de la possibilité d'envisager que le philosophe devienne législateur « en pratique ». Nous l'avons observé à propos des réactions qui suivent la demande adressée par Matthieu Buttafoco à Rousseau : la possibilité qu'un philosophe donne ses lois à un pays n'apparaît pas comme impensable. D'une certaine manière, et différemment, la posture adoptée par les physiocrates reprend elle aussi le motif du règne de la raison : l'ordre naturel mis en évidence par les Économistes doit servir de guide à l'action du gouvernement. Les conceptions du savoir nécessaire au législateur ne sont pas toujours les mêmes, mais le fait que le savoir autorise le philosophe à légiférer fait encore partie des possibles envisageables. Le lien entre connaissance et action est ici étroit : ce qui permet de juger de la valeur d'un écrit de philosophe, c'est la manière dont il ouvre des possibilités de comprendre la réalité et, indissociablement, d'agir sur elle.

Cependant cette figure classique du législateur est, dans le même temps, mise en question. C'est alors précisément la coïncidence d'une pensée qui se caractérise par la pratique de la généralisation et d'une action par définition singulière qui est mise en cause : en même temps qu'on glose sur la possibilité que Rousseau devienne réellement le législateur de la Corse, on s'interroge sur sa capacité à formuler un corps de lois qui conviennent à la Corse ; on se demande s'il ne livrera pas une nouvelle *République* : c'est-à-dire une législation idéale et inapplicable. La critique touche plus généralement la capacité du philosophe à être un acteur politique à proprement parler : elle instaure une séparation des espaces. Que le philosophe intervienne dans des controverses politiques, qu'il fasse valoir le point de vue de la raison et de la vérité, que sa parole ait une valeur en politique est une chose ; il n'est pas pour autant

législateur, car il ne possède pas l'art du politique. On assiste donc à un déplacement des rapports du savoir et de la pratique : si le premier nourrit la seconde, il ne peut l'absorber. Le statut du philosophe, tel que nous avons essayé de le dégager en étudiant quelques textes de conseils, apparaît comme en retrait de l'action. Ce retrait constitue à la fois une conséquence du fait qu'il n'est pas l'acteur de la transformation historique au sujet de laquelle il apporte un éclairage, et la condition d'une parole de vérité. Là encore, les moyens mobilisés importent : à travers une écriture qui mobilise l'imagination du lecteur, et qui le fait penser, il s'agit d'instaurer le passage de l'écriture philosophique à la transformation politique, de l'idée à l'action.

L'autorité du philosophe n'est déjà plus pleinement celle du législateur ; elle n'est pas non plus celle de celui qu'on appellera plus tard un expert. Le savoir produit, dans des formes et à des destinations très diverses, possède un rôle qui est peut-être d'abord critique : il a la vertu non pas de prescrire directement ce qu'il faut faire, mais de permettre d'imaginer que des actions autres soient possibles.

Ce déplacement nous paraît tributaire d'une autre transformation : celle de la manière dont les effets de la philosophie sur son lectorat sont envisagés. C'est le dernier problème sur lequel nous voudrions ici revenir. Nous avons eu l'occasion de voir la manière dont ce lectorat se transformait, en même temps qu'émergeait la notion d'opinion publique : ces transformations modifient l'espace dans lequel se déploie la parole des philosophes.

Nous avions mis en évidence le fait que l'évaluation de la capacité d'un texte à toucher son lecteur était omniprésente dans les jugements portés sur les œuvres ; nous avons par ailleurs vu comment, dans les textes de conseil, la mobilisation de l'imagination apparaissait comment le moyen nécessaire pour passer de la sphère qui est celle du philosophe à celle du politique. La capacité à faire voir et à faire sentir est centrale dans l'appréhension des effets d'un texte sur son lecteur : elle apparaît comme la condition de la communication des idées. Il est nécessaire de mettre en jeu la sensibilité pour faire concevoir adéquatement. Cette attention particulière aux moyens par lesquels un texte peut atteindre son public doit, nous semble-t-il, être mise en relation avec la manière dont ce dernier devient, pour les auteurs, un objet de réflexion ; mais elle dessine aussi les contours d'un espace qui est en propre celui des livres, de leur lecture et de leur discussion. L'idée d'une République des lettres qui tendrait à l'autonomie semble régresser dans cette seconde moitié du XVIII^{e} siècle ; mais la pratique de la philosophie continue de s'inscrire dans un horizon qui est celui d'une circulation des idées et des énoncés, dans un monde qui excède celui des lettrés. Nous avons évoqué plusieurs modèles qui servent à décrire cet espace : celui d'un public capable de faire le tri entre ce qui

doit passer à la postérité et ce qui doit tomber dans l'oubli ; celui d'une conversation entre gens éclairés et d'une diffusion de l'esprit philosophique au sein des élites ; celui d'une communauté sensible. Dans tous ces cas, il nous semble que ce qui se joue dans la capacité à communiquer des idées et dans la reconnaissance de l'importance que prend non seulement leur formation mais leur circulation n'est pas en première instance la perspective d'une transformation politique et sociale immédiate, mais au contraire l'aménagement d'un espace, certes poreux et ouvert sur d'autres dimensions de l'existence sociale, qui est celui du progrès et du partage de la vérité. Le fait que ces connaissances soient utiles est une évidence – l'application qu'elles peuvent trouver demeure en revanche souvent plus indéterminée. Dans les textes adressés à des acteurs politiques, le problème se décale légèrement, puisqu'il s'agit bien de formuler un discours susceptible de modifier les représentations de l'action à mener. Il nous semble néanmoins que ces textes de conseil sont précisément constitués comme le lieu d'une imagination commune ; ce qu'ils préconisent n'a pas vocation à être appliqué directement, mais bien à faire voir et faire penser. D'une façon générale, le texte constitue le lieu d'une expérience partagée, qui transforme son lecteur ; les conséquences sur la pratique sont quand à elles indirectes et comprennent toujours une marge d'indétermination.

« Si j'étais prince ou législateur, je n'écrirais pas pour dire ce qu'il faut faire ; je le ferais ou je me tairais » : c'est précisément cet espace de l'écriture – et de la lecture – que nous avons tâché de décrire dans cette thèse. Pourquoi écrire, en philosophe, sur la politique ? Non pas pour se substituer au prince ou au législateur, mais pour faire droit à la vérité, mieux penser et, peut-être, agir de manière plus juste.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources

1.1. Ouvrages

ABEILLE, Louis-Paul, *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains*, s.l., 1763.

ANDREZEL, marquis d', *Essais politiques*, Amsterdam, 1757.

ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. P. Chiron, Paris, GF, 2007.

BOSWELL, James, *État de la Corse*, trad. par G. de Correvon, Londres, 1769.

BURKE, Edmund, *Lettre à un membre de l'Assemblée Nationale de France* (1791), Paris, Mille et une nuits, 2012.

BURLAMAQUI, Jean-Jacques, *Principes du droit naturel,* Genève, 1747.

BURLAMAQUI, Jean-Jacques, *Principes du droit politiques,* Amsterdam, 1751.

Code Frédéric ou Code de droit pour les états de sa majesté le Roi de Prusse, s.l. 1751.

CONDORCET, Nicolas de, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1772-1794), éd. J. P. Schandeler et P. Crépel, Paris, INED, 2004.

CONSTANT, Benjamin, *La liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819), in *Ecrits politiques* éd. M. Gauchet, Paris, Gallimard, 1997.

COYER, Gabriel-François, *La Noblesse commerçante,* Paris, 1756.

D'ALEMBERT, Jean le Rond, *Éloge de M. le Président de Montesquieu* in *Encyclopédie*, t. V, p. III-XVIII

DIDEROT, Denis, *Œuvres complètes* (DPV), éd. H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, *et al.*, Paris, Hermann, 1975 et suiv. 34 vol. prévus.

DIDEROT, Denis, *Œuvres,* éd. L. Versini, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1994-1997, 5 vol.

DIDEROT, Denis, *Œuvres esthétiques*, éd. P. Vernière, Paris, Garnier, 1994.

DIDEROT, Denis, *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, éd. G. Goggi, Paris, Hermann, 2011.

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751-1772), Diderot et D'Alembert (éd.), University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project

(Spring 2016 Edition), R. Morrissey and G. Roe (ed.), http://encyclopedie.uchicago.edu/.

Encyclopédie méthodique ou par ordre de matières par une société de gens de lettres, de savants et d'artistes…, dir. Ch.-J. Panckoucke, Paris, Lille, Liège, 1782-1832.

FENELON, François de Salignac de la Mothe, *Les Aventures de Télémaque* (1699), éd. J. Le Brun, Paris, Gallimard, 1995.

GALIANI, Ferdinando, *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), éd. Ph. Stewart, Paris, Société Française d'Etude du Dix-Huitième siècle, 2014.

HELVETIUS, Claude-Adrien, *De l'esprit* (1758), éd. J. Steffen, in *Œuvres complètes*, sous la dir. de G. Stenger, t. I, Paris, Honoré Champion, 2016.

HUET, Pierre-Daniel*, Traité de l'origine des romans* (1670), in *Poétique du roman. Scudéry, Huet, Du Plaisir et autres textes théoriques et critiques du XVII^e siècle sur le genre romanesque*, éd. C. Esmein, Paris, Honoré Champion, 2004.

KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784), trad. F. Proust, Paris, GF-Flammarion, 2006.

LA METTRIE*,* Julien Offray de, *Histoire naturelle de l'âme*, La Haye, 1745.

LEMERCIER DE LA RIVIERE, Pierre-Paul, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), Paris, Fayard, 2001.

LESZCZINSKI, Stanislas, *La Voix libre du Citoyen, ou Observations sur le gouvernement de Pologne*, s.l., 1749.

LONGUE*,* Louis Pierre de, *Les Princesses malabares ou le Célibat philosophique* (1734), Andrinople, 1734.

MABLY*,* Gabriel Bonnot de, *Observations sur les Grecs*, Genève, 1749.

MABLY*,* Gabriel Bonnot de, *Observations sur les Romains*, Genève, 1751.

MABLY, Gabriel Bonnot de, Collection complète des *Œuvres*, Paris, Guillaume Arnoux, 1794-1795, reprod. et présentation P. Friedmann, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1977 (15 vol.).

MABLY, Gabriel Bonnot de, *Observations sur l'histoire de France* (1765-1772), vol. I, II, III.

MABLY, Gabriel Bonnot de, *Doutes proposés aux philosophes économistes* sur *l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1768), éd. E. Martin-Haag, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2012.

MABLY, Gabriel Bonnot de, *Du gouvernement et des lois de Pologne* (1771), éd. M. Belissa, Paris, Kimé, 2008.

MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince* (1532), trad. Y. Lévy, Paris, Flammarion, 1980.

MAILLET, Benoît de, *Telliamed ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer*, Amsterdam, 1748.

MALESHERBES, Chrétien Guillaume de Lamoignon de, *Mémoires sur la librairie* (1758). *Mémoire sur la liberté de la presse* (1788), éd. Roger Chartier, Paris, Imprimerie nationale, 1994.

MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau de, *Éloge de M. de Montesquieu,* Berlin [Paris], 1755,

MERCIER, Louis-Sébastien, *Le Tableau de Paris* (1782-1788), Genève, Slatkine, 1979.

MERCIER, Louis-Sébastien, *L'an 2440* (1771), Paris, La Découverte, 1999.

MICHELET, Jules, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952.

MIRABEAU, Victor Riqueti de, *L'Ami des hommes ou Traité de la population*, 3 vol., Avignon, 1756-1760.

MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, Paris, PUF, 2004

MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), in *Œuvres complètes*, t. II, éd. F. Weil, C. P. Courtney, P. Andrivet et C. Volpilhac-Auger, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.

MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois* (1748), éd. L. Versini, Paris, Gallimard, 1995.

MORE, Thomas, *L'Utopie*, trad. M. Delcourt, Paris, GF, 1987.

NATALI, Giulio Matteo, *Disinganno* (1736), éd. de J.-M. Arrighi et Ph. Castellin, Ajaccio, Éditions La Marge, 1983.

PLATON, *Apologie de Socrate. Criton*, trad. L. Brisson, GF-Flammarion, 2016.

PLATON, *La République*, trad. G. Leroux, GF-Flammarion, 2016.

PLATON, *Lettres*, trad. L. Brisson, GF-Flammarion, 1993.

ROLLIN, Charles, *Histoire ancienne*, 13 vol., Paris, 1730-1738.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes* (OC), dir. B. Gagnebin et M. Raymond, 5 vol., Paris, Gallimard, 1964-1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'économie politique*, éd. sous la dir. de B. Bernardi, Paris Vrin, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contract social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, éd. sous la dir. de B. Bachofen, B. Bernardi et G. Olivo, Paris, Vrin, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Projet de constitution pour la Corse*, éd. R. Trousson, in *Écrits politiques et économiques*, 3, Paris, Honoré Champion, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Affaires de Corse*, sous la dir. de C. Litwin, éd. J. Swenson, Paris, Vrin, 2018

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Correspondance complète,* éd. R. A. Leigh, 52 vol., Oxford, Voltaire Foundation, 1965-1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Lettres philosophiques de Rousseau*, éd. H. Gouhier, Paris, Vrin, 1974.

RUHLIERE, Claude Carloman de, *Histoire de l'anarchie de Pologne et du démembrement de cette République*, Paris, 1807.

SAINTARD, Pierre-Louis de*, Roman politique sur l'état présent des affaires de l'Amérique* ou *Lettres de M*** à M*** sur les moyens d'établir une paix solide et durable dans les Colonies, & la liberté générale du commerce extérieur*, Amsterdam, 1757.

SECONDAT, Jean-Baptiste de, *Mémoire pour servir à l'histoire de M. de Montesquieu*, in *Montesquieu. Mémoire de la critique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

STANYAN, Temple, *Histoire de Grèce*, trad. D. Diderot, Paris, 1743.

VERON DE FORBONNAIS, François, *Éléments de commerce*, Paris, 1754.

VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (1734), éd. G. Stenger, Paris, GF-Flammarion, 2006.

VOLTAIRE, *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759-1763), éd. M. Mervaud, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 47, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

1.2. Périodiques

GRIMM, MEISTER, RAYNAL, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, éd. par M. Tourneux, Paris, Garnier, 1877-1882, 16 vol.

Éphémérides du citoyen, 1765-1772, Paris. Consultable en ligne : http://gazetier-universel.gazettes18e.fr/periodique/ephemerides-du-citoyen-1765-1772

La France littéraire ou *Almanach des Beaux arts*, suivi d'un *Supplément à la France littéraire*, 1757-1784. Consultable en ligne : http://gazetier-universel.gazettes18e.fr/periodique/almanach-des-beaux-arts-1752-1784

Mémoires de Trévoux, ou *Mémoires pour l'Histoire des sciences et des Beaux Arts. Recueillis par l'ordre de Son Altesse Sérénissime le Prince des Dombes*, 1701-1767, Trévoux, Lyon, Paris. Consultable en ligne : http://gazetier-universel.gazettes18e.fr/periodique/memoires-de-trevoux-1-1701-1767

Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France, depuis 1762 jusqu'à nos jours, éd. sous la dir. de C. Cave et S. Cornand, Paris, Honoré Champion, 2009-2010, 5 vol.

Nouvelles ecclésiastiques, 1728-1803, Paris. Consultable en ligne : http://gazetier-universel.gazettes18e.fr/periodique/nouvelles-ecclesiastiques-1728-1803

RAYNAL, *Les Nouvelles littéraires* in Grimm, Meister, Raynal, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, éd. par M. Tourneux, Paris, Garnier, 1877, t. 1.

1.3. Recueils de textes

CASTELLIN, Philippe et ARRIGHI, Jean-Marie, *Projets de constitution pour la Corse*, Ajaccio, Éditions La Marge, 1980.

VOLPILHAC-AUGER, Catherine, *Montesquieu. Mémoire de la critique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

2. Textes critiques

2.1.Ouvrages

BACHOFEN, Blaise, *La condition de la liberté. Rousseau critique des raisons politiques*, Paris, Payot, 2002.

BACZKO, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 2001 [1978].

BAKER, Keith Michael, *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIII^e siècle*, trad. L. Évrard, Paris, Payot, 1993 [1990].

BERNARDI, Bruno, *La fabrique des concepts*, Paris, Honoré Champion, 2006.

BINOCHE, Bertrand, *Introduction à* L'Esprit des lois *de Montesquieu*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015 [1998].

BINOCHE, Bertrand et TINLAND, Franck (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000.

BINOCHE, Bertrand (dir.), *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.

BINOCHE, Bertrand (dir.), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

BINOCHE, Bertrand, *La raison sans l'Histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

BINOCHE, Bertrand, *Religion privée, opinion publique*, Paris, Vrin, 2012.

BINOCHE, Bertrand et DUMOUCHEL, Daniel (dir.), *Passages par la fiction. Expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël*, Paris, Hermann, 2013.

BRAHAMI, Frédéric, *La raison du peuple*, Paris, Belles-Lettres, 2017.

CHARTIER, Roger et MARTIN, Henri-Jean (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. 2, *Le livre triomphant, 1660-1830*, Paris, Promodis, 1984.

CHARTIER, Roger, *Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987.

CHARTIER, Roger, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Seuil, 2000 [1990].

CHARTIER, Roger, *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIVe- XVIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 1996.

CHOTTIN, Marion et SULTAN, Elise (dir.), « L'économie à l'épreuve de la fiction », *Corpus, revue de philosophie*, n°69, janvier 2016.

DAMIEN, Robert, *Le conseiller du Prince de Machiavel à nos jours. Genèse d'une matrice démocratique*, Paris, PUF, 2003.

DARNTON, Robert, *Bohème littéraire et révolution : le monde des livres au XVIII^e siècle*, trad. É. De Grolier , Paris, Seuil/Gallimard, 1983

DARNTON, Robert, *Le grand massacre des chats*, trad. M.-A. Revellat, Paris, Belles Lettres, 2011 [1984 ; 1985 pour la traduction française].

DARNTON, Robert, *Édition et sédition*, Paris, Gallimard, 1991.

DARNTON, Robert, *Gens de lettres, gens du livre*, trad. M.-A. Revellat, Paris, Odile Jacob, 1992 [1990].

DERATHE, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950.

DEDECK-HERY, Ernestine, *J.-J. Rousseau et le projet de constitution pour la Corse*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1932.

DUFLO, Colas, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2013 [2003].

DUFLO, Colas, *Diderot. Du matérialisme à la politique*, Paris, CNRS-Éditions, 2013.

DUFLO, Colas (dir.), *Fictions de la pensée, pensée de la fiction. Roman et philosophie aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Hermann, 2013.

ELLRICH, Robert John, *Rousseau and his Reader : the Rhetorical Situation of the Major Works*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1969.

FARGE, Arlette, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1992.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, 2 vol., Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, éd. M. Senellart, Paris, EHESS/Seuil/Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France 1982-1983, éd. F. Gros Paris, EHESS/Seuil/Gallimard, 2008.

FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique ?*, suivi de *La culture de* soi, éd. A. Davidson, H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2015.

FUMAROLI, Marc, *L'Âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 1980.

GOGGI, Gianluigi, *De l'*Encyclopédie *à l'éloquence républicaine. Étude sur Diderot et autour de Diderot*, Paris, Honoré Champion, 2013.

GOUHIER, Henri, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984.

GRELL, Chantal, *Le Dix-huitième siècle et l'Antiquité*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995.

GRELL, Chantal, (dir.), *Les historiographes en Europe de la fin du Moyen Âge à la Révolution*, Paris, PUPS, 2006.

GRAZIANI, Antoine-Marie, *Pascal Paoli, père de la patrie corse*, Paris, Tallandier, 2004.

GUENARD, Florent, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004.

HABERMAS, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. M. de Launay, Paris, Payot, 1978 [1962].

HARTOG, François, *Anciens, modernes, sauvages*, Paris, Galaade Éditions, 2005.

HATZENBERGER, Antoine, *Rousseau et l'utopie. De l'État insulaire aux cosmotopies*, Paris, Honoré Champion, 2012.

JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, trad. C. Maillard, Paris, Gallimard, 1990 [1978].

JOLLY, Claude (dir.), *Histoire des bibliothèques françaises*, Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2008 [1989].

KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, trad. H. Hildenbrand, Paris, Éditions de Minuit, 1979 [1959].

LABROSSE, Claude, *Lire au XVIII^e siècle.* La Nouvelle Héloïse *et ses lecteurs*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1985.

LABROSSE, Claude et RETAT, Pierre, *L'instrument périodique. Fonctions de la presse au XVIII^e siècle*, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

LARRERE, Catherine, *L'invention de l'économie politique au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

LEPLATRE, Olivier, *Fénelon ou l'inquiétude du politique*, Paris, Hermann, 2015.

LILTI, Antoine, *Le monde des salons*, Paris, Fayard, 2005.

LILTI, Antoine, *Figures publiques : l'invention de la célébrité. 1750-1850*, Paris, Fayard, 2014.

MARKOVITS, Francine, *L'ordre des échanges*, Paris, PUF, 1986.

MAZA, Sarah, *Vies privées, affaires publiques. Les causes célèbres de la France pré-révolutionnaires*, trad. C. Beslon et P.-E. Dauzat, Paris, Fayard, 1997 [1993].

MOREAU, Pierre-François, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982.

MORNET, Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, Armand Colin, 1933 [rééd. Paris, Tallandier, 2009].

NEGRONI, Barbara de, *Lectures interdites. Le travail des censeurs au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1995.

PATRINIERI, Luca, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012

PERRIN, Jean-François, *Politique du renonçant : le dernier Rousseau. Des* Dialogues *aux* Rêveries, Paris Kimé, 2011.

PERROT, Jean-Claude, *Histoire intellectuelle de l'économie politique (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1992

POCOCK, John Greville Agard, *Le moment machiavélien*, trad. L. Borot, Paris, PUF, 1997 [1975].

PROUST, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995 [1962].

RABINOW, Paul, *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984.

RACAULT, Jean-Michel, *L'utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991.

RADICA, Gabrielle, *L'Histoire de la Raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008.

RIBARD, Dinah, *Raconter, vivre, penser. Histoires de philosophes. 1650-1766*, Paris, Vrin/Ehess, 2003.

ROCHE, Daniel, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Paris-La Haye, Mouton, 1978, 2 vol.

ROCHE, Daniel, *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1988.

ROZA, Stéphanie, *Comment l'utopie est devenue un programme politique. Du roman à la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

SALAÜN, Franck (dir.), *Diderot-Rousseau. Un entretien à distance*, Paris, Desjonquères, 2006.

SEITE, Yannick, *Du livre au lire.* La Nouvelle Héloïse*, roman des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2002.

SENELLART, Michel, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

SGARD, Jean (dir.), *Dictionnaire des journaux (1600-1789)*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1991 (version en ligne : http://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/).

SHKLAR, Judith, *Men and citizens : a study of Rousseau's political theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman et J.-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001 [1978].

SKINNER, Quentin, *Reason and Rhetoric in the philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

SKORNICKI, Arnault, *L'économiste, la cour et la patrie*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

SPECTOR, Céline, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, 2006.

SPECTOR, Céline, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2017.

VAN DAMME, Stéphane, *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, 2014.

VENTURI, Franco, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Turin, Einaudi, 1970.

VIALA, Alain, *Naissance de l'écrivain*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

VINCENT, Charles, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

2.2. Articles et chapitres d'ouvrages collectifs

BACHOFEN, Blaise, « Rousseau, une anthropologie du "moi relatif" », in C. Habib et P. Manent (dir.), *Penser l'homme. Treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 25-41.

BERNARDI, Bruno, « Le Moïse de Rousseau : Législateur archétype ou atypique », *Incidences*, n°8, automne 2012, p. 71-95.

BINOCHE, Bertrand, « Les histoires d'avant l'histoire », in B. Binoche et F. Tinland (dir.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire*, Seyssel, Champ Vallon, 2000.

BLASZKE, Marek, « Projets de réformes pour la Pologne par deux adversaires : Mably et Le Mercier de la Rivière », in *Colloque Mably : la politique comme science morale*, t. 1, Bari, Palomar, 1995, p. 131-146.

BOURDIEU, Pierre, « Le champ scientifique *», Actes de la recherche en sciences sociales*, 1976, vol. 2, n°2, p. 88-104.

BOURDIN, Jean-Claude, « L'effacement de Diderot par Rousseau dans l'article *Économie politique* et le *Manuscrit de Genève* », in F. Salaün (dir.), *Diderot-Rousseau. Un entretien à distance*, Paris, Desjonquères, 2006, p. 36-50.

CITTON, Yves, « Monsieur Jaques chez l'ami des hommes : visite de Rousseau au cœur de l'économisme », in J. Berchtold et M. Porret (dir.), *Rousseau visiteur, Rousseau visité. Les dernières années (1770-1778)*, Genève, Droz, 1999, p. 53-73.

CHARTIER, Roger et ROCHE, Daniel, « Les pratiques urbaines de l'imprimé », in R. Chartier et H.-J. Martin, *Histoire de l'édition française*, t. 2, *Le livre triomphant, 1660-1830*, Paris, Promodis, 1984, p. 402-429.

DESGRAVES, Louis, « Vers la bibliothèque publique », in C. Jolly (dir.), *Histoire des bibliothèques françaises*, Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2008 [1989], p. 498-531.

DELIA, Luigi, « Le crime de lèse-majesté en question dans l'*Encyclopédie*. De l'article parricide à l'article libelle », *Corpus*, n°51, 2007, p. 249-277.

DUFLO, Colas, « La statue du bon despote : Diderot et la figure de Pierre le Grand », in F. Ogée et A. Strugnell (dir.), *Diderot and European Culture*, Oxford, SVEC, 2006, p. 77-86.

DULAC, Georges, « Diderot éditeur des plans et des statuts des établissements de Catherine II », *Dix-huitième siècle*, vol. 16, 1984, p. 323-344.

DULAC, Georges, « Diderot et le "mirage russe" : quelques préliminaires à son travail politique de Pétersbourg », *in* S. Karp et L. Wolff (dir.), *Le Mirage russe au XVIII^e siècle*, Ferney-Voltaire, Centre international d'études du XVIII^e siècle, 2001, p. 149-192.

DULAC, Georges, « Quelques exemples de transferts européens du concept de civilisation », in B. Binoche (dir.), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, p. 106-135.

DULAC, Georges, « Le discours de Pétersbourg », in F. Salaün (dir.), *Le Langage politique de Diderot*, Paris, Hermann, 2014, p. 125-143.

EIGELDINGER, Frédéric, « Les Montagnons : un archétype social », in *La ville s'étend sur tout le pays. Rousseau, Neuchâtel et l'Europe*, *Annales Jean-Jacques Rousseau*, 1993, p. 75-94.

FABRE, Jean, « Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau », *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, 35, 1959-1962, p. 181-221.

FABRE, Jean, « Jean-Jacques Rousseau et le destin polonais », *Europe,* n°391-392, 1962, p. 206-227.

FABRE, Jean, « Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques », *Diderot Studies* III, 1961, repris dans *Lumières et Romantisme*, Paris, Klincksieck, 1980, p. 19-65.

FERRAND, Pascale, « Mémoires de Trévoux 1 », in J. Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux,* (http://dictionnaire-journaux.gazettes18e.fr/journal/0889-memoires-de-trevoux-1).

GOULEMOT, Jean-Marie, « En guise de conclusion : les bibliothèques imaginaires (fictions romanesques et utopies) », in C. Jolly (dir.), *Histoire des bibliothèques françaises*, Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2008 [1989], p. 647-660.

HALL, Thadd E., « The development of Enlightenment in Eighteenth Century Corsica », SVEC 64, 1968, p. 165-185.

HALL, Thadd E., « Jean-Jacques Rousseau: the Corsican connection », *SVEC* 267, 1989, p. 199-215.

KARP, Sergueï, « Le questionnaire de Diderot adressé à Catherine II : quelques précisions », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°33, 2002, p. 9-61.

LABROSSE, Claude, « Fonctions du périodique littéraire », in C. Labrosse et P. Rétat, *L'instrument périodique. Fonctions de la presse au XVIII^e siècle*, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p. 12-136.

LILTI, Antoine, « The Writing of Paranoia : Jean-Jacques Rousseau and the Paradoxes of Celebrity », *Representation*, n°103, été 2008, p. 53-83.

MARTIN, Henri-Jean, « Une croissance séculaire », in R. Chartier et H.-J. Martin, *Histoire de l'édition française*, t. 2, *Le livre triomphant, 1660-1830*, Paris, Promodis, 1984, p. 198-205.

PAILHES, Jean-Louis, « En marge des bibliothèques : l'apparition des cabinets de lecture », in C. Jolly, *Histoire des bibliothèques françaises*, Paris, Éditions du Cercle de la librairie, 2008 [1989], p. 532-542.

PERRET, Laetitia, « Éloges de Montesquieu par Jean-Baptiste de Secondat et D'Alembert », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 42, 2007, p. 95-105.

RADICA, Gabrielle, « La loi, les lois, les mœurs chez Rousseau », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°11, 2001, p. 153-184.

RADICA, Gabrielle, « La volonté générale, entre peuple et gouvernement », in J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, éd. B. Bernardi, Paris, Vrin 2002, p. 121-136.

REVEL, Judith, « Promenades, petits excursus et régimes d'historicité », in D. Lorenzini, A. Revel et A. Sforzini (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité. 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013, p. 161-175.

RUEFF, Martin, « L'ordre et le système, l'empirisme réfléchissant de Jean-Jacques Rousseau», in J. Boulad-Ayoub et P.-M. Vernes (dir.), *Rousseau anticipateur retardataire*, Paris, L'Harmattan-Laval, P.U.L., 2000, p. 275- 344.

SGARD, Jean, « La multiplication des périodiques », in R. Chartier et H.-J. Martin (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. 2, *Le livre triomphant, 1660-1830*, Paris, Promodis, 1984, p. 198-205.

SPALLANZANI, Mariafranca, « Figures de philosophes dans l'œuvre de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur* l'Encyclopédie, n° 26, avril 1999, p. 49-62.

SPECTOR, Céline, « Rousseau et la critique de l'économie politique », in B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi (dir.), *Rousseau et les sciences*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 237-256.

SPECTOR, Céline, « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne », in Jean-Jacques Rousseau, *Du contract social ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, éd. sous la dir. de B. Bachofen, B. Bernardi et G. Olivo, Paris, Vrin, 2012, p. 141-153.

INDEX DES AUTEURS CITES

ABEILLE, Louis-Paul, 192, 375
ANDREZEL, marquis d', 49, 375
ARISTOTE, 117, 211, 375
ARRIGHI, Jean-Marie, 343, 346, 377, 379
BACHOFEN, Blaise, 29, 213, 311, 377, 379, 383, 386
BACZKO, Bronislaw, 26, 29, 264, 265, 266, 356, 379
BAKER, Keith Michael, 22, 25, 59, 60, 63, 164, 165, 166, 167, 379
BERNARDI, Bruno, 9, 27, 30, 190, 198, 213, 347, 348, 361, 377, 379, 383, 386
BINOCHE, Bertrand, 9, 28, 55, 63, 79, 80, 155, 156, 167, 223, 305, 306, 329, 336, 337, 338, 367, 379, 380, 383, 384
BLASZKE, Marek, 233, 384
BOSWELL, James, 225, 226, 243, 375
BOURDIEU, Pierre, 139, 384
BOURDIN, Jean-Claude, 213, 384
BRAHAMI, Frédéric, 11, 380
BURKE, Edmund, 11, 375
BURLAMAQUI, Jean-Jacques, 119, 122, 212, 375
CASTELLIN, Philippe, 343, 346, 377, 379
CHARTIER, Roger, 24, 25, 36, 41, 42, 44, 100, 108, 143, 147, 148, 149, 151, 152, 156, 377, 380, 384, 385, 386
CHOTTIN, Marion, 9, 55, 380
CITTON, Yves, 67, 309, 310, 311, 384
CONDORCET, Nicolas de, 62, 151, 152, 167, 184, 375
CONSTANT, Benjamin, 62, 375
COYER, Gabriel-François, 49, 247, 248, 375
D'ALEMBERT, Jean le Rond, 21, 54, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 107, 124, 127, 175, 176, 186, 214, 236, 267, 349, 375, 385
DAMIEN, Robert, 204, 380
DARNTON, Robert, 15, 16, 21, 24, 41, 42, 107, 126, 127, 128, 162, 380
DEDECK-HERY, Ernestine, 225, 380
DELEYRE, Alexandre, 253, 294, 296
DELIA, Luigi, 113, 384
DERATHE, Robert, 304, 380
DESGRAVES, Louis, 149, 384
DIDEROT, Denis, 7, 8, 20, 21, 22, 27, 29, 30, 31, 41, 61, 67, 68, 70, 73, 85, 100, 108, 109, 111, 127, 152, 162, 186, 191, 201, 204, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 227, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 250, 251, 252, 253, 254, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 290, 291, 292, 293, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 366, 367, 375, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386
DUFLO, Colas, 55, 214, 329, 334, 380, 384
DULAC, Georges, 29, 237, 238, 252, 274, 278, 286, 335, 384
DUMOUCHEL, Daniel, 55, 380
EIGELDINGER, Frédéric, 349, 385
ELLRICH, Robert John, 298, 380
FABRE, Jean, 29, 210, 233, 234, 332, 385
FARGE, Arlette, 159, 160, 161, 163, 380
FENELON, François de Salignac de la Mothe, 14, 15, 148, 228, 376, 381
FERRAND, Pascale, 47, 385
FOUCAULT, Michel, 50, 66, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 380, 381, 382, 386
FUMAROLI, Marc, 141, 381
GALIANI, Ferdinando, 68, 313, 314, 315, 316, 324, 376
GOGGI, Gianluigi, 27, 29, 237, 250, 335, 375, 381
GOUHIER, Henri, 296, 310, 378, 381
GOULEMOT, Jean-Marie, 153, 385
GRAZIANI, Antoine-Marie, 224, 381
GRELL, Chantal, 57, 60, 61, 381
GRIMM, 68, 85, 115, 116, 117, 119, 120, 123, 131, 173, 211, 227, 228, 230, 234, 237, 246, 263, 279, 286, 287, 336, 337, 340, 378, 379
GUENARD, Florent, 29, 267, 342, 346, 360, 361, 381
HABERMAS, Jürgen, 23, 35, 131, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 167, 169, 191, 193, 194, 381
HALL, Thadd E., 226, 242, 244, 385

HARTOG, François, 60, 61, 62, 63, 381
HATZENBERGER, Antoine, 26, 29, 242, 244, 258, 259, 296, 309, 349, 381
HELVETIUS, Claude-Adrien, 22, 43, 67, 71, 83, 100, 109, 172, 279, 376
HUET, Pierre-Daniel, 152, 376
JAUSS, Hans Robert, 181, 381
JOLLY, Claude, 149, 153, 381, 384, 385
KANT, Emmanuel, 157, 158, 193, 194, 195, 196, 197, 376
KARP, Sergueï, 29, 237, 252, 276, 384, 385
KOSELLECK, Reinhart, 17, 381
LA METTRIE, Julien Offray de, 109, 376
LABROSSE, Claude, 44, 45, 381, 385
LARRERE, Catherine, 49, 50, 66, 67, 68, 318, 381
LEMERCIER DE LA RIVIERE, Pierre-Paul, 204, 233, 236, 239, 273, 274, 275, 308, 312, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 376
LEPLATRE, Olivier, 14, 381
LESZCZINSKI, Stanislas, 48, 245, 376
LILTI, Antoine, 19, 25, 126, 145, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 179, 211, 228, 230, 382, 385
LONGUE, Louis Pierre de, 109, 376
MABLY, Gabriel Bonnot de, 21, 48, 61, 62, 63, 117, 118, 119, 129, 204, 230, 231, 233, 245, 253, 325, 356, 359, 364, 376, 384
MACHIAVEL, Nicolas, 192, 204, 205, 376, 380
MAILLET, Benoît de, 114, 377
MALESHERBES, Chrétien Guillaume de Lamoignon de, 22, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 116, 130, 137, 145, 167, 184, 377
MARKOVITS, Francine, 27, 68, 314, 325, 382
MARTIN, Henri-Jean, 1, 9, 24, 44, 140, 143, 148, 325, 355, 376, 380, 384, 385, 386
MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau de, 70, 71, 75, 81, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 377
MAZA, Sarah, 164, 185, 186, 382
MEISTER, 226, 257, 378, 379
MERCIER, Louis-Sébastien, 127, 153, 174, 233, 264, 377, 384
MICHELET, Jules, 11, 377
MIRABEAU, Victor Riqueti de, 50, 51, 52, 67, 115, 309, 310, 311, 312, 377
MONTAIGNE, Michel de, 79, 288, 344, 377
MONTESQUIEU, 21, 28, 29, 48, 49, 51, 52, 60, 61, 63, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 111, 114, 115, 117, 120, 131, 132, 166, 205, 206, 212, 213, 214, 217, 224, 240, 243, 247, 251, 252, 254, 267, 273, 277, 278, 303, 314, 325, 332, 342, 344, 346, 347, 367, 375, 377, 378, 379, 383, 385
MORE, Thomas, 27, 258, 296, 310, 313, 314, 315, 377
MOREAU, Pierre-François, 26, 60, 258, 377, 382
MORNET, Daniel, 25, 41, 382
NATALI, Giulio Matteo, 225, 346, 377
NEGRONI, Barbara de, 108, 109, 113, 382
PAILHES, Jean-Louis, 149, 385
PATRINIERI, Luca, 50, 382
PERRET, Laetitia, 70, 74, 75, 80, 385
PERRIN, Jean-François, 214, 382
PERROT, Jean-Claude, 25, 66, 68, 382
PLATON, 118, 204, 217, 219, 256, 257, 258, 264, 266, 267, 268, 293, 377
POCOCK, John Greville Agard, 58, 382
PROUST, Jacques, 29, 157, 212, 213, 304, 332, 375, 376, 382
RABINOW, Paul, 193, 382
RACAULT, Jean-Michel, 26, 382
RADICA, Gabrielle, 191, 213, 298, 360, 382, 386
RAYNAL, Guillaume-Thomas, 117, 119, 123, 131, 132, 378, 379
RETAT, Pierre, 45, 381, 385
REVEL, Judith, 194, 386
RIBARD, Dinah, 35, 56, 70, 71, 83, 382
ROCHE, Daniel, 17, 25, 64, 98, 99, 127, 148, 149, 382, 384
ROLLIN, Charles, 61, 377
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 7, 8, 9, 14, 15, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 41, 53, 62, 63, 64, 66, 67, 73, 110, 113, 114, 121, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 186, 189, 190, 191, 192, 198, 201, 204, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 249, 253,

254, 255, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 276, 285, 286, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 324, 325, 326, 336, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386
ROZA, Stéphanie, 23, 26, 325, 382
RUEFF, Martin, 9, 355, 386
RUHLIERE, Claude Carloman de, 378
SAINTARD, Pierre-Louis de, 49, 378
SALAÜN, Franck, 210, 237, 383, 384
SEITE, Yannick, 178, 383
SENELLART, Michel, 187, 203, 381, 383
SGARD, Jean, 44, 47, 383, 385, 386
SHKLAR, Judith, 26, 383
SKINNER, Quentin, 25, 26, 383
SKORNICKI, Arnault, 38, 68, 145, 308, 313, 383
SPECTOR, Céline, 9, 27, 28, 213, 309, 348, 383, 386
STANYAN, Temple, 61, 378
SULTAN, Elise, 9, 55, 380
TINLAND, Franck, 28, 306, 379, 383
VAN DAMME, Stéphane, 16, 19, 20, 25, 36, 37, 383
VENTURI, Franco, 26, 383
VERON DE FORBONNAIS, François, 119, 378
VIALA, Alain, 18, 25, 44, 139, 140, 141, 142, 182, 383
VINCENT, Charles, 9, 27, 30, 215, 348, 383, 386
VOLPILHAC-AUGER Catherine,, 72, 75, 377, 379
VOLTAIRE, 20, 21, 26, 29, 41, 44, 60, 64, 68, 107, 109, 162, 171, 172, 179, 227, 234, 236, 237, 243, 246, 248, 250, 252, 301, 327, 336, 337, 340, 377, 378, 381, 382, 383, 384