

RAISON ET PASSIONS DES LUMIÈRES

sous la direction de

Simone Mazauric et Pierre-François Moreau

The logo for L'Harmattan, featuring the publisher's name in a serif font with a stylized leaf or feather graphic above the 'H'.

© L'HARMATTAN, 2013
5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-343-01525-5
EAN : 9782343015255

SOMMAIRE

Introduction Simone MAZAUURIC et Pierre-François MOREAU	9
Méthode pour une science de l'homme : la dette de Rousseau envers Descartes Hélène Bouchilloux	17
Le philosophe et le stratège : de Guibert et la critique de la philosophie Ninon GRANGÉ	33
Gouverner les mœurs : censure et opinion publique au XVIII ^e siècle Michel SENELLART	47
Le concept de dialogue, le philosophe et la philosophie dans les Lumières françaises Gerhard HEINZMANN	67
L'esprit des Lumières et la médecine d'aujourd'hui : le statut de l'embryon et du fœtus Jacqueline LAGRÉE	81
Du rococo au néo-classicisme. Esthétique et historiographie Baldine Saint Girons	95
Un roman philosophique sur les passions : <i>Clairval philosophe</i> de Durosoy Colas DUFLO	113
Des passions développées jusqu'à l'excès : le cas du récit fantastique à la fin du XVIII ^e siècle (Cazotte, Beckford, Lewis, Potocki) Luc RUIZ	131
Les passions révolutionnées : Madame de Staël ou le Thermidor du roman Florence LOTTERIE	145

Raison et passions dans le <i>Cleveland</i> de Prévost Julie Chalvignac	157
<i>Encyclopédie</i> et curiosité Jean-Christophe ABRAMOVICI	177
La nature et l’artifice. Anthropologie des passions et lien social dans la philosophie des Lumières Florent GUÉNARD	187
Le regard du médecin hygiéniste sur les passions Claire CRIGNON	199
Sur l’expression « mathématiques des Lumières » Christian GILAIN	213

LA NATURE ET L'ARTIFICE
ANTHROPOLOGIE DES PASSIONS ET LIEN SOCIAL
DANS LA PHILOSOPHIE DES LUMIÈRES

Florent GUÉNARD
(Université de Nantes)

Si l'on en croit Cassirer, il faut chercher l'unité de la pensée des Lumières dans une conception spécifique de la raison¹ : autrefois conçue comme siège des vérités éternelles, celle-ci est désormais pensée moins comme une forme de possession que comme une forme d'acquisition. Elle est ainsi considérée comme une dynamique d'analyse, en tant que telle ouverte à des domaines différents. Elle n'est plus seulement un instrument nécessaire à la connaissance mathématique de la nature, elle est puissance d'investigation impliquée dans la connaissance du psychique et du social.

Que la raison analytique prenne le social pour objet est bien une nouveauté. Hobbes peut être considéré, à juste titre, comme celui qui en cela a inauguré l'esprit des Lumières. Pour lui en effet, l'être social est à traiter comme une chose physique, c'est-à-dire à décomposer. La société est un corps artificiel qu'on peut comprendre seulement si on en comprend les parties. La distinction entre la nature et l'artifice est ainsi au cœur du rationalisme politique. La préface du *Léviathan* est évidemment sur ce point significative². Selon Hobbes, la nature est l'art par lequel Dieu a produit et gouverne le monde. C'est cet art que l'homme prend pour modèle, jusqu'à imiter dans son action l'homme lui-même dans sa réalisation de l'État. Si l'État en effet est comparable à un homme artificiel, c'est au moins pour deux raisons : d'abord parce qu'on peut établir une analogie entre les parties de l'État et les parties du corps humain. Ensuite, parce que l'État est un individu dont les éléments sont liés par des pactes et des conventions, comparables au *Fiat* prononcé par Dieu. Cette deuxième raison est d'importance : l'homme est à la fois la matière et l'artisan de l'État. L'artifice consiste bien à produire un corps politique à partir d'individus, considérés comme détenteurs de droit, autrement dit à produire un tout à

¹ Ernt Cassirer, *La philosophie des Lumières*, trad. P. Quilliet, rééd. Paris, Presses Pocket, 1990, p. 53 sq.

² Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 5-7. Voir sur cette question Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989, p. 18-26.

partir d'éléments, que la raison discerne¹ – sachant précisément que le tout n'est pas simplement l'ensemble de ces éléments.

Le problème du rationalisme politique ainsi déterminé réside dans cette constitution du corps politique : la question de son unité ne peut simplement être résolue par une analogie, justement *parce que le corps social n'est pas un corps – parce que la vie artificielle n'est pas la vie*, si elle en est simplement l'*analogon*. Ce que le rationalisme ne peut comprendre s'il s'en tient à l'analyse des parties, c'est la nécessaire sensibilité commune qui doit animer l'association afin que celle-ci soit précisément un individu, ou exactement comparable à un individu. Ainsi, comment comprendre les passions du corps social si l'on s'en tient à une opposition stricte entre la nature et l'artifice ? Comment comprendre que des individus puissent désirer le bien commun autant que leur propre bien – c'est-à-dire désirer le bien commun comme *leur* bien ? Ce problème recouvre deux questions distinctes. La première est proprement *politique* : comment un corps social peut-il se construire, s'il ne peut être qu'une association d'individus et en même temps s'il doit être plus qu'une association d'individus indépendants ? La seconde est *épistémologique* : comment la raison, si elle est analyse, peut-elle comprendre la relation entre les éléments puisqu'elle est par essence dissociation ?

L'objet de cette réflexion est de montrer que ces interrogations sont au cœur de la pensée politique des Lumières et que Diderot et Rousseau notamment cherchent à leur manière à y répondre, tout en se répondant l'un à l'autre. Cette étude doit nous amener à examiner ce que l'un et l'autre entendent par individu, à comprendre comment ils conçoivent la relation entre les individus au sein d'une association civile, à déterminer la manière dont ils se représentent les passions communes au corps politique, enfin à ressaisir comment ils entendent le travail de la raison en politique.

Diderot : unité biologique et corps social

Le modèle de l'unité : l'essaim

Dans le *Rêve de d'Alembert*, Diderot distingue la *contiguïté* et la *continuité*. Dans un simple agrégat, les parties sont juxtaposées ; dans un animal, les molécules sensibles se fondent les unes dans les autres, et c'est

¹ Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, trad. S. Sorbière, Paris, GF-Flammarion, 1982, p. 71.

ainsi que se constitue la sensibilité de l'organisme, qui est sensibilité commune à toutes les molécules¹.

L'essaim est le modèle de cette sensibilité commune constituée par continuité : la grappe n'est pas un ensemble, c'est un être, un individu. Le mouvement d'une abeille se communique à l'essaim tout entier². Mais, souligne Bordeu, l'essaim tel qu'il est présenté par d'Alembert rêvant reste une représentation de l'association par contiguïté : l'essaim est un animal si les pattes des abeilles sont molles c'est-à-dire non posées les unes sur les autres, mais se prolongeant en quelque sorte les unes dans les autres.

La distinction entre la continuité et la contiguïté n'est perceptible que par celui qui use correctement de sa raison, c'est-à-dire qui l'applique à la philosophie expérimentale, non aux mathématiques. Diderot insiste sur ce point dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* : la raison ne doit pas être géométrique car la géométrie dépouille les corps de leurs qualités individuelles, les réduisant à des abstractions incapables de rendre compte de l'organisation de la nature³. Elle appauvrit notre compréhension de la nature, alors que la physique expérimentale l'enrichit. Savoir comment fonctionne la nature, c'est pouvoir l'offrir en modèle à l'art : si la nature, opiniâtre, transforme lentement, l'art se précipite et se condamne à l'impuissance : « les productions de l'art seront communes, imparfaites et faibles, tant qu'on ne se proposera pas une imitation plus rigoureuse de la nature »⁴.

Mais en politique la nature est-elle un modèle pour l'art ? Doit-on prendre le corps élastique, c'est-à-dire le corps dont les parties se coordonnent les unes les autres selon des lois communes⁵, comme modèle de toute association ? Autrement dit, le corps social peut-il obtenir la sensibilité de l'essaim ?

Individu et liberté

Ces questions sont complexes. Il n'est pas sûr que l'on puisse simplement transposer le modèle de l'unité par continuité du biologique au politique, soit considérer la société comme un corps auto-organisant les liens entre ses parties. Il y a au moins deux raisons à cela.

En premier lieu, si les corps peuvent perdre leur « moi », *c'est parce que la nature ne connaît aucun principe d'individuation*. Les raisons qu'en donne Diderot sont connues : si les molécules sensibles peuvent s'agréger et

¹ Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, dans *Œuvres*, t. I, édition établie par L. Versini, Paris, Robert Laffont, 1994, p. 625. Voir sur ce point le commentaire de Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 193 sq.

² *Ibid.*, p. 627.

³ *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 2, dans *Œuvres*, t. I, p. 561.

⁴ *Ibid.*, p. 579.

⁵ *Ibid.*, p. 576.

obtenir la conscience du tout dont elles sont les parties, c'est parce que la notion d'individu, comprise comme être un, n'existe pas, ou plutôt, comme la notion d'espèce, n'est que de langage. Les espèces, souligne d'Alembert, passent les unes dans les autres : « Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis dans la nature »¹. Dès lors, rien n'est substantiellement défini, il n'y a pas d'identité arrêtée ni d'unité déterminée. Aussi bien, il est vain de parler d'individu : « Et vous parlez d'individus, pauvres philosophes ! laissez là vos individus [...] ... Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout »². L'unité de l'essaim se constitue parce qu'il n'y a dans la nature ni séparation ni individuation, mais des flux. Certes, et c'est l'objection de Mademoiselle de Lespinasse, je suis moi, je l'ai toujours été, je sens l'unité de mon être³. Il est vrai qu'il existe des formes identifiables. Mais d'une part, elles ne sont pas substantielles, elles se transforment. D'autre part, un être n'est jamais qu'une somme de tendances, réunies dans la tendance à se conserver à l'existence (amour-propre ou, selon la terminologie rousseauiste, amour de soi)⁴. L'amour de soi des abeilles s'absorbe dans l'amour de soi de l'essaim. Il faut donc bien comprendre que l'unification des parties dans un tout n'est possible que parce que les idées même de parties et de tout n'ont d'existence que dans notre langage – soit comme instruments d'analyse.

Ces remarques nous conduisent à la deuxième raison. Deux difficultés propres à l'association civile empêchent de transposer sans médiation le modèle biologique de l'unité à la question du lien social.

La première difficulté, classique, est liée aux tensions qui existent entre l'unité du corps social et la liberté des individus qui le composent. Pour lutter contre l'absolutisme, ne faut-il pas doter l'individu d'une valeur irréductible ? L'article AUTORITE POLITIQUE, dirigé en partie contre Hobbes⁵, pose l'individu en face du pouvoir, afin de soumettre celui-ci au consentement de celui-là : « Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du ciel, et chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison »⁶. La liberté est une donnée irréductible : elle est un « présent du ciel », et fait de tout homme un être de droit – un individu, au sens politique du terme. La liberté comme libre capacité de consentement au pouvoir politique pose *l'individu comme être de droit* et limite la souveraineté du monarque. C'est l'effet qu'on doit attendre du pacte de soumission. Il faut ainsi distinguer dans la pensée de Diderot ce qui relève de la connaissance physique, qui est

¹ *Le rêve de d'Alembert, op. cit.*, p. 636.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 634.

⁴ Voir sur ce point le commentaire de Colas Duflo, *Diderot philosophe, op. cit.*, p. 240.

⁵ Voir J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 422 sq.

⁶ Diderot, article AUTORITÉ POLITIQUE, *Œuvres*, t. III, p. 22.

descriptive, et ce qui relève de l'axiologie politique, qui est *prescriptive* : si la nature ne présente aucun principe d'individuation, puisque tout est flux, en revanche la politique suppose la constitution, artificielle, d'un individu titulaire de droits, contre le despotisme. On peut donc penser qu'il existe une tension, dans la pensée de Diderot, entre l'absence de principe physique d'individuation et l'individualisme comme valeur. On peut aussi penser que l'une est la conséquence de l'autre : l'individu est un être artificiel, une construction de la raison, précisément parce qu'il n'est pas un être naturel, donné dans un principe substantiel d'unité. Il reste que si le modèle de l'essaim dans le *Rêve de d'Alembert* est pertinent, c'est parce que, comme on l'a rappelé, il n'existe pas d'individus séparés dans la nature, où tout est continuité. En conséquence, ce modèle ne peut être appliqué tel quel au corps social.

À cette première difficulté s'en ajoute une seconde, caractéristique des relations sociales. On l'a souligné, le désir de se conserver est la tendance commune à tous les êtres, dont ils tirent leur unité formelle. Chez l'homme, ce désir est tendance au bonheur : « Il n'y a qu'une seule passion, celle d'être heureux. Elle prend différents noms suivant les objets. Elle est vice ou vertu selon sa violence, ses moyens et ses effets »¹. La tendance au bonheur, commune à l'espèce, s'individualise : « il y a autant de manières d'être heureux que d'individus »². Mais l'harmonisation des tendances individuelles au bonheur ne va pas de soi. Il y a au moins deux raisons à cette individualisation poussée. Une raison *physiologique* d'abord : la configuration des organes diffère d'un individu à l'autre. L'humanité n'est pas un moule identique, mais une immense échelle de variation, où la différence l'emporte sur la ressemblance³.

À cette variété physiologique s'ajoute une raison plus essentielle, d'ordre *social* : il y a autant de manières d'être heureux que d'individus parce qu'il y a autant de manière de *concevoir* son bonheur que d'individus. L'homme raisonne, et manifeste ainsi sa liberté : et il raisonne d'abord sur son bonheur, comme l'article DROIT NATUREL l'enseigne. Or, dans ce raisonnement spontané que tout homme peut faire, le bonheur individuel se dissocie du bonheur du corps social : je veux le bien de la société certes, mais je veux d'abord mon propre bien⁴. Avant la correction de ce raisonnement par le recours au droit naturel, qui décide du juste et de l'injuste et dont la volonté générale est la dépositaire, la tendance au bonheur s'individualise et menace la cohésion du corps social.

¹ Diderot, *Éléments de physiologie*, *op. cit.*, p. 1299. Voir également *Observations sur le Nakaz*, *Œuvres*, t. III, p. 525 ; *Histoire des deux Indes*, *ibid.*, p. 629.

² *Observations sur le Nakaz*, p. 545.

³ Voir l'article ANIMAL, *Œuvres*, t. I, p. 252 ; *Pensées sur l'interprétation de la nature*, p. 654-665 ; *Le rêve de d'Alembert*, p. 636-637 ; *Éléments de physiologie*, p. 1317.

⁴ Article DROIT NATUREL, *Œuvres*, t. III, p. 44-45 ; voir également *Observations sur le Nakaz*, p. 545.

« *L'homme est fait pour la société* »

Ces difficultés interdisent-elles de penser le corps social sous le modèle de l'essaim donné dans le *Rêve de d'Alembert* ? La relation entre les citoyens peut-elle réellement se comprendre comme continuité ? Oui, soutient Diderot, à condition de réduire le plus possible *la distance entre la nature et l'artifice*. Ce qui ne peut se faire qu'à deux conditions : d'une part, montrer qu'il existe une continuité *naturelle* entre la nature et la société, et que la distance entre les deux est une création de l'esprit, lorsqu'il géométrise à l'excès ; d'autre part, montrer que l'usage réglé de la raison n'éloigne pas de la nature mais en rapproche.

Il s'agit donc bien pour Diderot de rabattre la société sur la nature. Voilà pourquoi il ne cesse d'affirmer que la sociabilité est naturelle. Si Diderot varie dans son interprétation, elle reste un principe constant de sa réflexion politique¹. Ainsi, pour lui, l'homme est fait pour la société, et c'est une évidence que la philosophie ne sait plus voir. Il l'écrit dans l'*Histoire des deux Indes* : « On a comparé les hommes isolés à des ressorts épars (...). Jamais les hommes ne furent isolés comme on les montre ici »². Les hommes ne sont pas des individus séparés dont les relations doivent être comprises selon les lois du choc : « Ils portèrent en eux un germe de sociabilité qui tendait sans cesse à se développer. Ils auraient voulu se séparer, qu'ils ne l'auraient pu ; ils l'auraient pu, qu'ils ne l'auraient pas dû, les vices de l'association se compensant par de plus grands avantages »³. L'homme est un être de relation, il se prolonge naturellement dans les hommes avec lesquels il vit et sans lesquels il ne peut vivre. La nature rejoint la raison : ils ne peuvent pas se séparer (par besoin), ils ne doivent pas le faire (par calcul d'intérêt). *Bien raisonner, c'est raisonner dans le sens de la nature* – ce que ne fait pas l'homme injuste et passionné dans l'article DROIT NATUREL. Et répliquer au raisonneur violent, c'est lui enjoindre de consulter « le droit écrit de toutes les nations policées », « les actions sociales des peuples sauvages et barbares »⁴, c'est-à-dire ce qui témoigne de la nature sociale de l'homme et du besoin qu'il a de vivre avec les autres hommes.

Cependant, cette naturalisation poussée du corps social a une conséquence majeure : elle établit le lien à l'*espèce*, non au *citoyen*. La sociabilité naturelle n'est pas l'esprit social, le lien aux autres est naturel, mais il est en conséquence indéterminé. Dès lors, si la relation en définitive repose sur la nature, il n'est nul besoin de s'interroger sur les conditions qui permettent d'établir un sentir commun à l'ensemble des citoyens dans un

¹ Voir sur ce point J. Proust, *op. cit.*, p. 408-416.

² *Histoire des deux Indes, Œuvres*, t. III, p. 633-634.

³ *Ibid.*, p. 634.

⁴ Article DROIT NATUREL, p. 46.

espace politique. Autrement dit, la sociabilité naturelle a pour effet de placer *les passions* en-dehors de la réflexion politique.

Significative est à cet égard la manière dont Diderot évoque les mœurs. Il ne les définit pas dans la différence qu'elles forment *avec* les lois, mais au contraire dans le rapport qu'elles entretiennent *aux* lois : « les mœurs sont des conséquences des lois [...]. Les mœurs sont bonnes lorsque les lois observées sont bonnes, mauvaises quand les lois observées sont mauvaises. Il n'y a point de mœurs lorsque les lois bonnes ou mauvaises ne sont pas observées »¹. C'est à la législation de faire l'esprit de la nation, elle n'a pas à s'y adapter. Le législateur ne doit pas considérer les mœurs comme une ressource, mais comme un obstacle, parce qu'elles ne sont que coutumes produites de manière contingente par l'histoire et le climat². Le bon législateur doit savoir faire place nette : il faut se débarrasser de ce qui nuit à l'obéissance aux lois, et veiller à ce que les lois suivent la nature, c'est-à-dire ne contredisent pas l'aspiration universelle au bonheur³.

Ainsi, la naturalisation poussée du corps politique a pour conséquence une position légicentriste radicale. Ce n'est pas un paradoxe si l'on veut bien comprendre que Diderot, d'une part n'a nullement à s'interroger sur les conditions qui permettent de transformer l'individu et de l'intégrer à un corps social (puisque l'individu est naturellement disposé à la continuité), d'autre part sépare la constitution de ce corps social (qui est naturelle) et son organisation (qui est un objectif politique). Aussi bien, si l'unité est naturelle, la séparation ne peut être qu'un jeu de l'esprit lorsqu'on fait un mauvais usage de la raison : celui du philosophe qui, par excès d'analyse, décompose et ne sait plus observer les qualités naturelles, celui du citoyen injuste qui dissocie son sort de celui de la communauté.

Rousseau : amour de soi et esprit social

Les points de désaccord entre Rousseau et Diderot sont nombreux : pour le philosophe genevois, la sociabilité n'est pas naturelle ; on ne doit pas séparer la constitution du corps politique et son organisation (la société n'est qu'une agrégation, non une association lorsqu'elle repose sur la force d'un despote⁴) ; le législateur doit porter attention aux mœurs, cette quatrième

¹ *Observations sur le Nakaz*, p. 525 ; voir également *Supplément au voyage de Bougainville*, in *Œuvres philosophiques*, édition de P. Vernière, Paris, Garnier-Bordas, 1990, p. 504. Je me permets sur ce point de renvoyer à mon article, « La liberté et l'ordre public : Diderot et la bonté des lois », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, janvier 2005, p. 109-125.

² Voir *Mélanges pour Catherine II*, dans *Œuvres*, t. III, p. 205, p. 218.

³ *Observations sur le Nakaz*, p. 525.

⁴ *Du Contrat social*, I, 5, *Œuvres complètes*, t. III (désormais OC III), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 359.

sorte de loi qui n'est pas vraiment une loi et sur laquelle les lois n'ont pas prise¹. Or, ces points de désaccord prennent pleinement leur sens lorsqu'on les intègre à la réflexion de Rousseau sur l'individu et sur la constitution du social – autrement dit lorsqu'on comprend à la fois l'individualisme de Rousseau et son dépassement.

Sociabilité naturelle et nature sociable

On peut distinguer plusieurs types d'arguments dans l'œuvre de Rousseau contre la sociabilité naturelle.

Le premier est *anthropologique*. Il est développé dans le second *Discours* et consiste à penser un état de nature où les hommes vivent dispersés, sans avoir besoin les uns des autres – ou, s'ils ont besoin les uns des autres, sans que ce besoin ne crée de lien (c'est le cas du besoin sexuel). Cet argument est largement connu, il n'est nul besoin de s'y arrêter.

Le second est *logique*. Il consiste à se demander pourquoi aucun penseur politique moderne n'a su remonter à l'état de nature². Pour Rousseau, tous sont victimes d'une illusion rétrospective. Une telle erreur consiste à avancer, comme Diderot le fait dans *l'Histoire des deux Indes*, que la sociabilité est en germe dans la nature de l'homme, et que cette sociabilité ne fait que se développer avec la civilisation. Or, c'est une conception erronée de la nature qui est à l'origine de cette illusion : elle est pensée comme principe permanent, posé dans un face à face à l'art, c'est-à-dire à ce que l'homme peut faire. Il n'est nullement envisagé dans une telle perspective que *la nature puisse advenir*, plus encore qu'elle soit l'effet même de l'artifice – soit que nature et artifice ne soient pas extérieurs l'un à l'autre, mais impliqués l'un par l'autre. Pour Rousseau, l'erreur des penseurs politiques de son temps, c'est de confondre, comme il le souligne dans *l'Émile*, « ce qui est naturel à l'état sauvage et ce qui est naturel à l'état civil »³ – c'est ne pas comprendre qu'il faut penser la nature par l'histoire.

Ces remarques nous amènent au troisième argument, qui est proprement *politique*. Pour Rousseau, l'idée que la sociabilité est naturelle, primitive, originelle, masque l'essentiel : comprendre *comment les citoyens peuvent acquérir une nature sociable*. Il s'agit bien d'un changement dans la nature humaine : « transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet être reçoive en quelque sorte sa vie et son être »⁴. Dès lors, l'attention doit se porter vers ce que la science politique moderne néglige, à savoir ce qui fait qu'un individu

¹ *Ibid.*, II, 12, p. 394.

² *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, OC III, p. 132.

³ *Émile*, OC IV, p. 764.

⁴ *Du Contrat social*, II, 7, p. 381.

peut se sentir uni à d'autres individus au sein d'un corps politique : les mœurs, les passions politiques, l'opinion.

Comprendre la constitution du corps social dans cette perspective suppose de ressaisir d'une part comment Rousseau pense la question de l'unité, d'autre part comment sa conception de l'individu ouvre aux passions politiques.

Convention et vertu

Si Rousseau insiste tant sur l'importance qu'il faut accorder aux mœurs, c'est qu'il sait bien que le problème de l'unité du corps politique est décisif pour la défense de la liberté politique, et que ce problème ne saurait être résolu simplement par le contrat d'association, ou plutôt que le contrat d'association engage plus que le consentement volontaire. Il est essentiel, pour que le moi commun existe, que chaque individu se considère comme partie indivisible du tout. Si cette condition n'est pas remplie, il ne peut exister de volonté générale. Ce problème est d'autant plus aigu que le contrat repose sur des *prémises individualistes* : l'individu est bien cet être dont la volonté n'appartient qu'à lui et à qui il est demandé d'adhérer volontairement au contrat. Mais il lui faut des raisons sensibles de vouloir le bien de la communauté comme son propre bien. Autrement dit, l'artifice (la politique) doit produire une nature (un être sociable).

De l'individu qui se considère comme partie du tout, Rousseau dit qu'il est *vertueux*. Dans une lettre à un correspondant qui n'est pas identifié (lettre que ses éditeurs ont appelé la *Lettre sur la vertu, l'individu et la société*¹), Rousseau explique ce qu'il entend par vertu politique. Être vertueux, c'est d'abord prendre conscience de *sa nature historique*. Le citoyen s'interroge ainsi sur lui-même : « Je sens [...] que j'ai maintenant perdu cette bonté naturelle par l'effet d'une multitude de rapports artificiels qui sont l'ouvrage de la société [...]. Il suit de là qu'il faut me considérer à présent comme existant d'une autre manière »². L'artifice produit une autre nature, précisément parce que la nature de l'homme, c'est de ne pas en avoir, comme l'a établi le second *Discours*.

C'est également prendre conscience que *son existence dépend du corps social* qui en cela précède l'individu : « Il est manifeste que je ne dois plus me regarder comme un être individuel et isolé, mais comme partie d'un plus grand tout, comme membre d'un plus grand corps de la conservation duquel dépend absolument la mienne »³. Personne ne peut se considérer comme

¹ Éditée par J. Starobinski et Ch. Wirz, *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. 41, Genève, Jullien, 1997, p. 313-327.

² *Ibid.*, p. 320.

³ *Ibid.*

isolé, c'est-à-dire comme ne devant rien à la société, sans se dénaturer c'est-à-dire sans nier sa nature sociable.

Ainsi, penser la nature comme *forme* et non plus seulement comme *origine* permet de comprendre comment l'histoire produit une autre nature : il faut bien, puisque les rapports se sont modifiés, exister autrement. Pour le législateur, changer la nature humaine, c'est amener le peuple à la vertu, soit faire en sorte que chaque individu se sente membre de la communauté.

Convenances et passions

Mais si un individu peut, dans l'état social, se penser comme une unité relative, c'est que le principe d'individuation est également un principe d'extension du moi. Si Rousseau pense, comme Diderot, que l'amour de soi est individuant, il n'interprète pas cette passion primitive comme le seul désir de persévérer dans l'être. Au contraire, il distingue une sensibilité physique et organique, dont la seule fin est la conservation du corps, d'une sensibilité active et morale qui « n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers »¹. Cette sensibilité repose bien sur l'amour de soi, puisqu'il est naturel que « celui qui s'aime cherche à étendre son être et ses jouissances, et à s'approprier par l'attachement ce qu'il sent devoir être un bien pour lui »². Le principe du sentir commun est dans l'extension de l'amour de soi, qui repose sur une extension du soi : je suis attaché à mes concitoyens, avec lesquels je forme une communauté, de laquelle dépend mon existence et mon bonheur. Je n'existe pas comme individu séparé, j'existe dans la mesure où la cité est en moi. S'aimer, c'est donc aimer la cité – l'amour de la patrie est un prolongement de l'amour de soi.

Rousseau nomme *convenances* ce qui rend possibles la relation, le lien, l'attachement entre les individus. Des individus qui forment une communauté conviennent ensemble³. La notion de convenance permet de comprendre comment s'organise la nature sociable de l'homme qui n'est pas sociable par nature.

D'abord, les convenances entre les individus ne sont pas *naturelles*, c'est-à-dire données. Il existe bien des convenances spontanées : Rousseau les nomme des convenances de *tempérament* (le tempérament étant la forme générale de la sensibilité⁴). Mais le tempérament n'est pas le *caractère* : celui-ci est formé par le concours de l'éducation et du naturel⁵. Or, les

¹ Rousseau *jugé de Jean-Jacques*, OC I, p. 805.

² *Ibid.*, p. 805-806.

³ *Émile*, p. 764-765 ; *La Nouvelle Héloïse*, OC II, p. 194 et suiv. ; voir Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, H. Champion, 2005.

⁴ Sur la notion de tempérament, voir *Émile*, p. 254, p. 259, p. 272, p. 275 et p. 277.

⁵ *Émile*, p. 764.

convenances de tempérament ne sont pas solides, elles doivent être fortifiées par des convenances de caractère.

Ensuite, les convenances ne peuvent nullement être *imposées*. On ne peut forcer des individus à se convenir – la loi ne détermine pas les mœurs, ce que savent les grands législateurs : « Tous cherchèrent des liens qui attachassent les Citoyens à la patrie et les uns aux autres, et ils les trouvèrent dans des usages particuliers, dans des cérémonies religieuses qui par leur nature étaient toujours exclusives et nationales, dans des jeux qui tenaient beaucoup les citoyens rassemblés »¹. En conséquence, seuls les individus sont juges de ce qui leur convient : personne n'a autorité pour en décider à leur place, les communautés s'organisent bien sur la base de conventions.

En outre, les convenances ne sont pas universelles, mais *singulières* c'est-à-dire propres à un ensemble ou à un groupe donnés, au sein desquels l'interdépendance et la complémentarité entre les individus est sensible. Autrement dit, dans l'état civil, les hommes ne conviennent pas ensemble parce qu'ils sont hommes. Dans l'état de nature, les convenances sont certes universelles, mais faibles. Ainsi, tous les hommes et toutes les femmes se conviennent physiquement² (mais les rapports sexuels ne créent aucun lien). De plus, le sentiment de compassion est général (mais la pitié d'une part englobe tous les êtres sensibles et ne se restreint pas à la seule humanité³, d'autre part ne peut nullement être le fondement du lien social : elle ne permet pas de s'identifier à la communauté).

Enfin et en conséquence, les convenances sont l'objet de la *paideia* : les convenances dans une cité doivent être mises en œuvre par une sage législation qui sait donner des mœurs. La politique est bien l'art d'organiser des convenances entre ceux qui ne peuvent pas ne pas vivre ensemble, afin que s'établissent dans l'espace de la cité des passions communes⁴. Ce sont ces passions qui donnent à la vertu un fondement sensible : plus les convenances sont intensément ressenties, et plus la compréhension de soi comme unité relative est aisée.

Ainsi, la question du lien social n'est un problème insurmontable que si l'on suppose qu'individu et communauté ont en eux une irréductibilité radicale l'un à l'autre – l'individu dans son exigence d'autonomie, la communauté dans son exigence d'un lien étroit entre des individus qui ne peuvent rester extérieurs les uns aux autres. Un tel problème pour Rousseau est mal posé : le principe d'individuation est un principe d'extension, la nature ouvre, par la *paideia*, à l'artifice.

¹ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC III, p. 958.

² *Émile*, p. 764.

³ *Second Discours*, p. 154.

⁴ Voir *Discours sur l'économie politique*, édition, introduction et commentaire sous la direction de B. Bernardi, Paris, Vrin, 2002, p. 60 sq.; *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 966 sq.

Si Diderot et Rousseau souhaitent tous deux dépasser les conclusions de Hobbes, si l'un et l'autre considèrent la position artificialiste comme une déformation arbitraire de la question sociale, leurs perspectives sont radicalement différentes.

Pour Diderot, rapprocher la nature et l'artifice, *c'est ramener la politique à la nature*, soit à la biologie, à la physiologie. L'unité naturelle est première, ce sont les constructions intellectuelles qui séparent artificieusement. L'individu comme *fait* n'existe pas ; et s'il existe comme *norme*, celle-ci n'empêche nullement une adhésion au corps social à laquelle il est naturellement déterminé. Réfuter Hobbes, c'est ainsi refuser ses prémisses individualistes.

Pour Rousseau, le problème s'énonce différemment. Contester l'horrible système de Hobbes, c'est le dépasser en acceptant ses prémisses, parce qu'elles sont incontestables : le corps social se construit à partir d'individus, la sociabilité n'est pas naturelle. Et rapprocher la nature de l'artifice, *c'est repenser l'idée même de nature, c'est la considérer sous les conditions de l'artifice*. L'unité du corps social n'est pas donnée, elle doit se construire ; elle le peut dans la transformation de l'individu, qui n'est lui-même qu'en tant qu'il est ouvert aux autres.

Ces deux démarches ont un point commun : il s'agit bien, pour l'un comme pour l'autre, de se dresser contre un certain usage de la raison. Pour Diderot, il faut corriger l'esprit géométrique par la philosophie expérimentale puisque les philosophes ne sont pas assez sensibles aux qualités naturelles. Pour Rousseau, il faut préserver, par l'histoire, la raison de sa tendance à la déduction, qui pousse à une démarche strictement génétique : la situation présente se déduirait de l'origine, qui la contient à l'état de germe. Mais ces convergences dans la critique de la raison ne doivent pas dissimuler une différence essentielle quant à la place qu'ils lui accordent en politique : si Diderot en appelle au silence des passions, Rousseau au contraire entend bien accorder à l'anthropologie la place qui lui revient et faire des passions politiques l'objet central de la réflexion du législateur.