Faut-il étouffer Sade ? Les avatars du « raisonneur violent » chez Rousseau et Sade

Should we smother Sade ?

Gilles Gourbin

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/5284>

DOI : 10.4000/rde.5284

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 25 novembre 2015

Pagination : 61-81

ISBN : 978-2-9520898-8-3

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Gilles Gourbin, « Faut-il étouffer Sade ? Les avatars du « raisonneur violent » chez Rousseau et Sade », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 50 | 2015, mis en ligne le 25 novembre 2017, consulté le 31 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/5284> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.5284>

Faut-il étouffer Sade ?

Les avatars du « raisonneur violent » chez Rousseau et Sade¹

« Il faut qu'il y ait une certaine dignité attachée à la nature de l'homme, que rien ne peut étouffer. »

Diderot, *Le Neveu de Rameau*.

« “Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine” dit l'homme indépendant que le sage étouffe. »

Rousseau, *Manuscrit de Genève*.

– Juliette : « Il vaudrait donc mieux qu'on nous eut étouffés en naissant. »

– M. Dubourg : « À peu près, mais laissons cette politique où tu ne dois rien comprendre. »

Sade, *Les infortunes de la vertu*.

Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine ; mais il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres ; et personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi-même. Qu'on ne me reproche point cette abominable prédilection ; elle n'est pas libre. C'est la voix de la nature qui ne s'explique jamais plus fortement en moi que quand elle parle en ma faveur. Mais n'est-ce que dans mon cœur qu'elle se fait entendre avec la même violence ? Ô hommes ! C'est à vous que j'en appelle : quel est celui d'entre vous qui, sur le point de mourir, ne rachèterait pas sa vie aux dépens de la plus grande partie du genre humain, s'il était sûr de l'impunité et du secret ?².

1. La seconde partie de cet article sera publiée dans le prochain n° des *RDE*

2. Diderot, DROIT NATUREL, § 3, *Encyclopédie*, t. V, in *Œuvres politiques*, P. Vernière (éd.), Paris, Garnier, 1963, p. 31 (désormais *DN*).

Ces propos, qui pourraient aussi bien être déclamés par quelque « instituteur immoral » des récits sadiens, sont proférés par le « raisonneur violent », personnage conceptuel auquel Diderot donne la parole dans son article *DROIT NATUREL* paru en 1755. Sade connaissait bien les œuvres alors publiées de Diderot et il lui arrive même de les citer³. Plus généralement, la bibliothèque de Sade atteste la bonne connaissance qu'il avait des auteurs de son temps, des matérialistes français en particulier⁴. L'admiration du marquis pour certains de ses contemporains ne s'encombrait guère, au demeurant, de cohérence philosophique puisqu'il aurait voulu être, à en croire Jean-Jacques Pauvert, « plus ou moins consciemment, à la fois Diderot, Voltaire et Rousseau »⁵.

En revanche, la chronologie interdit de penser que Diderot a pu connaître le moindre écrit du marquis. C'est pourquoi le discours du raisonneur violent, aux accents si étonnamment sadiens, est en général rapporté à la théorie du droit de Hobbes⁶. Il est cependant permis de considérer que l'homme passionné imaginé par Diderot est davantage apparenté au libertin de Sade qu'au « méchant de Hobbes ». Bien entendu, la similitude n'étant en rien une identité, l'analyse devra montrer jusqu'où la comparaison entre le personnage conceptuel de l'encyclopédiste et les héros du marquis demeure valide.

Reste que l'intérêt véritable de ce rapprochement réside en ce qu'il contribue à éclairer le débat se rapportant, en cette seconde moitié du XVIII^e siècle, au droit naturel. En effet, si le droit politique de Hobbes est apparemment visé par le truchement du raisonneur violent, la véritable confrontation théorique, mise en place dès ces années 1755-1756, est celle qui oppose Diderot à Rousseau. Le raisonneur violent, par ses liens patents avec le « violent interlocuteur »⁷ rousseauiste et le « libertin scélérat » sadien, pourrait ainsi être le début d'une chaîne de comparaisons entre les conceptions politiques de Diderot, de Rousseau et de Sade. Plus précisément, la discussion entre Diderot et Rousseau, à la suite de la parution de *DROIT NATUREL*, nous semble éclairer de manière projective la pensée politique de Sade. En retour, cette dernière met en évidence, rétrospec-

3. Jean-Jacques Pauvert, *Sade vivant*, t. III, Paris, Laffont, 1990, p. 287.

4. Helvétius, La Mettrie et d'Holbach notamment, lesquels furent le plus souvent utilisés par Sade à des fins détournées de leurs principes et de leurs objectifs propres.

5. J.-J. Pauvert, *Sade vivant*, I, Paris, Laffont, 1986, p. 67.

6. Ainsi pour Paul Vernière : « Ce raisonneur violent est le méchant de Hobbes dont Diderot admirait la définition : *Malus est puer robustus* », in P. Vernière, *op. cit.*, p. 32.

7. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, I, II, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 287 (désormais *MG*).

tivement, ce qui avait paru dangereux à Diderot dans la théorie politique de Rousseau.

Par ailleurs, cette mise en perspective, avec le raisonneur violent pour point de fuite, pourrait faire ressortir les enjeux complexes des lignes que Sade tisse avec Rousseau, puisque ce dernier est la véritable cible, par delà Hobbes, de l'article DROIT NATUREL. Là n'est d'ailleurs pas le seul intérêt d'une étude de la postérité du raisonneur violent de Diderot puisqu'elle donne également l'occasion de révéler une des stratégies d'écriture du marquis : celle par laquelle, feignant de révéler les deux philosophes, Sade utilise Rousseau pour combattre Diderot, avant de se débarrasser, en une manœuvre typiquement sadienne, de son involontaire auxiliaire. La réflexion ici entreprise consiste donc moins à examiner la prétendue influence de Diderot ou de Rousseau sur Sade, qu'à saisir la pensée du marquis au prisme de la philosophie de l'un et de l'autre, dans l'intention de mieux percevoir la singularité des trois auteurs en matière politique.

*
* *

Il convient tout d'abord de mesurer l'importance de l'article DROIT NATUREL, tant dans le corpus diderotien que dans les débats animant la pensée politique des Lumières. Pour le premier point, on aura une idée de la valeur particulière que Diderot accordait à cet article par sa volonté de l'adjoindre à celui de Boucher d'Argis, rédigé sur le même sujet⁸. On a pu s'étonner de ce doublon éditorial, d'autant que Boucher d'Argis reprenait en grande partie Burlamaqui, juriste dont Diderot épouse les thèses en de multiples occasions. Une idée capitale de ces deux auteurs, toutefois, ne pouvait convenir à Diderot : la fondation des lois naturelles sur Dieu⁹. Cette raison a suffi, selon René Hubert, pour décider Diderot à faire paraître un second article portant sur le droit naturel dans le même tome de l'*Encyclopédie*¹⁰.

Toutefois, la justification d'un deuxième article sur le même sujet déborde cette explication. Par ce texte, en effet, Diderot entre non seulement en discussion avec une longue tradition de la philosophie

8. Boucher d'Argis, DROIT DE LA NATURE, ou DROIT NATUREL, *Encyclopédie*, t. V, pp. 131-134.

9. « On entend plus souvent par *droit naturel*, certaines règles de justice & d'équité, que seule la raison naturelle a établies entre tous les hommes, ou pour mieux dire, que Dieu a gravées dans nos cœurs », *ibid.*, p. 131. Voir aussi Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, II, chap. 1 et chap. IV, Paris, Dalloz, 2007.

10. René Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie*, Paris, J. Gamber, 1928, p. 28.

politique, mais aussi avec plusieurs interlocuteurs contemporains, avec Rousseau en particulier qui vient de faire paraître son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Il n'est d'ailleurs pas exagéré de dire que Diderot entame ici, avec Rousseau, un dialogue sur la question politique au cours duquel les désaccords ne cesseront de s'accroître jusqu'à la rupture définitive des deux amis. Pour le dire cursivement, par cet article, Diderot tente de se démarquer à la fois du jusnaturalisme classique incarné par Burlamaqui¹¹ et du contractualisme de Hobbes, mais aussi de Rousseau, lui-même opposé à cette double option philosophique¹².

Quel est alors le problème posé par Diderot dans cet article crucial ? Sa formulation est simple : sur quoi une obligation peut-elle être fondée ? Le jusnaturalisme répondait que seul le contrat, en établissant le droit, est susceptible de fonder l'obligation. Or ce contrat n'est à son tour concevable que pour des individus libres et responsables : il n'y a d'association contractuelle véritable que si les associés ont pu librement contracter entre eux. Le déterminisme prôné par la philosophie de Diderot pourrait, bien entendu, lutter sur ce terrain, mais l'originalité de cet article consiste à accepter d'emblée le postulat de la liberté humaine afin de montrer qu'il ne résout en rien le problème posé¹³. De fait, la véritable difficulté théorique est ailleurs. En effet, demande Diderot, qui peut obliger une volonté libre à conclure un pacte avec une autre ? Double question à la vérité : qu'est-ce qui conduira de libres volontés à la libre association et comment concevoir une obligation à l'égard d'autrui pour un individu entièrement libre ? Ordinairement, la difficulté est résolue au moyen de la transposition philosophique de la règle d'or : « ne fais à personne ce que tu n'aimerais pas subir »¹⁴. Autrement dit, le principe de réciprocité, associé à l'amour de soi, à l'intérêt, à l'utilité ou à l'égoïsme, comme on voudra dire, est à la source même de l'obligation. Au vrai, le principe de réciprocité se trouve au cœur de la démonstration de Hobbes¹⁵ et

11. Voir Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation*, chap. V, Paris, Vrin, 2007.

12. Jacques Proust résume bien la place transitoire de ce texte, in J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris (Colin 1962) Albin Michel, 1995, p. 388.

13. « Il est évident que si l'homme n'est pas libre (...), il n'y aura ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit », écrit Diderot, *DN*, § 1, p. 30.

14. *Tobie*, 4, 15, in *La Bible de Jérusalem*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 707. Dans sa version évangélique : « tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux ; voilà la Loi et les Prophètes », in *Matthieu*, 7, 12, *op. cit.*, p. 1705. Voir aussi *Luc*, 6, 31, *op. cit.*, p. 1797.

15. Toutes les lois de la nature, écrit Hobbes, « ont été réduites à la forme d'un résumé simple, intelligible même à celui dont les capacités sont les plus faibles, c'est ceci : ne fais jamais à un autre ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit à toi-même », in

La Mettrie lui-même, si proche de Sade par tant d'aspects qu'on en vient parfois – à tort¹⁶ – à les confondre, maintient cette exigence de réciprocité¹⁷. Or pour Diderot, le principe de réciprocité associé au seul intérêt particulier de l'individu échoue à produire la moindre obligation. Telle est la fonction rhétorique du raisonneur violent : démontrer que la justice ne pourra s'établir à partir des volontés particulières s'accordant spontanément par le jeu de la réciprocité. La leçon sera retenue par Rousseau et, au-delà, on ne s'en étonnera guère, par Sade. Il importe dès lors de bien comprendre *qui* est ce personnage.

*
* *

Le raisonneur violent se distingue tout d'abord de l'homme *simplement* « injuste et passionné », c'est-à-dire de l'individu qui « se sent porter à faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit à lui-même »¹⁸. Le raisonneur violent diffère de l'homme injuste ordinaire, en effet, par au moins quatre caractères. Premièrement, le raisonneur violent, prévient Diderot dans sa présentation liminaire, est un « homme tourmenté par des passions si violentes, que la vie même lui devient un poids onéreux s'il ne les satisfait »¹⁹. Deuxièmement, ce raisonneur est un individu qui tente de fonder rationnellement l'injustice *à partir* de son injustice propre, en lui attribuant, par extension, la valeur de l'universel, et en cherchant ainsi la caution de l'humaine condition : « Ô hommes, c'est à vous que j'en appelle ! »²⁰. Troisièmement, tout passionné qu'il est, ce violent accepte l'autorité de la rationalité : « la raison le veut, et j'y souscris »²¹. Quatrièmement,

Hobbes, *Léviathan*, part. I, chap. XX, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 266. Voir aussi le texte où la maxime est élevée au rang de pierre de touche de la morale naturelle : « lorsqu'on doute si ce qu'on a l'intention de faire à autrui est de droit naturel ou non, qu'on s'imagine à la place de cet autre » et qu'on applique alors la loi facile et immémoriale : « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit » in Hobbes, *Du citoyen*, part. I, chap. III, trad. P. Crignon, Paris, GF, 2010, p. 136.

16. Voir J. Domenech, *L'Éthique des Lumières*, Paris, Vrin, 1989.

17. « Enfin, le matérialiste convaincu, quoi que murmure sa propre vanité, qu'il n'est qu'une machine ou qu'un animal, ne maltraitera point ses semblables (...) ne voulant pas, en un mot, suivant la loi naturelle donnée à tous les animaux, faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit », in La Mettrie, *L'Homme Machine*, *Œuvres philosophiques*, J.-P. Jackson (éd.), Paris, Coda, 2004, p. 84.

18. Diderot, *DN*, § 2, p. 30.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

enfin, ce personnage est « équitable et sincère »²², c'est-à-dire que la violence de ses passions ne le pousse toutefois pas à l'inconséquence de s'exclure de la règle qu'il prétend infliger aux autres : « si mon bonheur demande que je me défasse de toutes les existences qui me seront importunes, il faut aussi qu'un individu, quel qu'il soit, puisse se défaire de la mienne, s'il en est importuné »²³. Pour faire bonne mesure et que le lecteur comprenne bien que le principe de réciprocité est la limite absolue sur laquelle finit par buter tout homme s'inquiétant du règne de la justice, Diderot place dans la bouche de son personnage, cette concession, entre l'aveu et le regret : « Je ne suis pas assez injuste pour exiger d'un autre un sacrifice que je ne veux point lui faire »²⁴.

Ainsi le raisonneur violent, en une parole déjà sadienne, sur l'injonction de la « voix de la nature »²⁵ appelant chacun à satisfaire prioritairement son égoïsme, annonce une vie sociale qui est le prolongement d'un état de nature violent où nul n'est obligé à rien. Il serait ici facile de convoquer, sans risque de contestation, nombre de textes du marquis où ses personnages revendiquent les trois premiers caractères du raisonneur violent. Concernant le quatrième, l'exigence de réciprocité, les spécialistes de l'exégèse sadienne seraient plus circonspects et sans doute divisés car la question est moins tranchée dans l'œuvre de Sade²⁶. Cette indécision, au demeurant, importe assez peu, car l'ency-

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 31.

26. Chez Sade, la réciprocité ne concerne que les seuls libertins entre eux et se rapporte uniquement à l'absolue disposition d'autrui. Quand elle est évoquée, elle est souvent tournée en dérision. Ainsi Dolmancé, parlant à Mme de Saint-Ange : « Je ne demande qu'une grâce à Eugénie, c'est de trouver bon que je la fouette aussi fort que je désire l'être moi-même ; vous voyez comme me voilà dans la loi de la nature », in Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, 5^e Dialogue, Paris, Gallimard, 1976 (désormais *PB*). Quand elle est défendue, ce qui est rare, elle l'est toujours par comparaison avec l'iniquité des lois : « Que m'importe d'être opprimé, si j'ai le droit de le rendre ? J'aime mieux être opprimé par mon voisin, que je puis opprimer à mon tour, que l'être par la loi, contre laquelle je n'ai nulle puissance », in Sade, *Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice*, *Œuvres complètes*, t. IX, Paris, Pauvert, 1987, p. 132 (désormais *Juliette*). Encore cette réciprocité libertine connaît-elle à son tour de fortes restrictions car « il n'est point d'homme qui ne veuille être despote quand il bande : il semble qu'il a moins de plaisir si les autres paraissent en prendre autant que lui », in Sade, *PB*, 5^e Dialogue, p. 259. En revanche, la franche récusation de la réciprocité comme grossièrement inéquitable est patente dans nombre de textes : « Recevant moins que je ne donne, je fais donc un mauvais marché, j'éprouve beaucoup plus de mal des privations que j'endure pour être vertueux, que je ne reçois de bien de ceux qui le sont ; l'arrangement n'étant point égal, je ne dois pas m'y soumettre », in Sade, *Justine ou les Malheurs de la vertu*, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Pauvert, pp. 112-113. Voir aussi Sade, *PB*,

clopédiste, à peine le discours du raisonneur violent achevé, interroge ainsi son lecteur : « Que répondrons-nous donc à notre raisonneur violent, avant que de l'étouffer ? »²⁷.

Pour commencer, Diderot observe que même le méchant est contraint de raisonner : « j'aperçois d'abord une chose qui me semble avouée par le bon et par le méchant, c'est qu'il faut raisonner en tout, parce que l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne »²⁸. Ce point est de grande importance, aussi bien pour comprendre la confrontation avec Rousseau, lequel disqualifie la raison dans sa prétention à définir l'homme, que pour percevoir la parenté du raisonneur violent avec le héros sadien, ce paradoxal logicien épris de raison jusque dans l'apologie du sophisme²⁹.

Ensuite, Diderot interroge l'idée d'une réciprocité des égoïsmes se réclamant de l'équité. Le raisonneur violent, en effet, « ne veut pas seulement être heureux, il veut encore être équitable, et par son équité écarter loin de lui l'épithète de *méchant* ; sans quoi il faudrait l'étouffer sans lui répondre »³⁰. Par conséquent, le philosophe peut *encore* répondre au raisonneur violent parce que, en dépit de sa posture quasiment sadienne, ce dernier ne revendique pas, malgré tout, le titre de « méchant ». Au fond, Diderot distingue ici deux variantes de la méchanceté : d'une part, celle du raisonneur qui assigne une fonction à la violence dans sa tentative de construire le droit ou de concevoir la justice et, d'autre part, celle du violent capable au besoin de raisonner,

3° Dialogue, pp. 128-129. Par un retournement dont Sade se fait une spécialité jubilatoire, la vertu fondée sur le principe de réciprocité dévoile par là même, au philosophe authentique, son caractère égoïste : elle n'est qu'un « mouvement vil et intéressé qui semble dire : *Je te donne pour que tu me rendes* », in Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 182. À la vérité, fidèle à sa conception d'un réel toujours en mouvement, Sade, loin de promouvoir la statique notion de réciprocité, se veut bien davantage le chantre de l'alternance : « il faut que chacun ait son tour », écrit-il ainsi dans une note, in Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 161.

27. Diderot, *DN*, § 4, pp. 31-32.

28. *Ibid.*, p. 26.

29. Blanchot, avec d'autres, insiste sur cette dimension de Sade. « Il prétend à la logique ; ne se soucie que de raisonner ; cette raison libre de préjugés parle pour convaincre (...) », in M. Blanchot, « L'insurrection, la folie d'écrire », *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, Éditions Complexe, 1986, p. 69. Voir aussi Annie Le Brun qui analyse la « sauvagerie logique de Sade » et montre ainsi que « c'est la notion même d'éthique qui se trouve pulvérisée par cette pensée que rien n'arrête et qui, par principe, ne veut, ni ne peut être arrêtée par rien », in A. Le Brun, *Soudain un bloc d'abîme*, Sade, Pauvert, 1986, pp. 93-94. Voir à ce sujet l'étonnante et symptomatique phrase de Sade recourant à l'une de ses images favorites : « Il est inouï dans quels gouffres d'absurdités l'on se jette quand on abandonne, *pour raisonner*, les secours du flambeau de la raison », in Sade, *PB*, p. 232 (nous soulignons).

30. Diderot, *DN*, § 5, p. 32.

mais qui se contente par là d'habiller son comportement passionné de discours dénués de la plus élémentaire des règles éthiques : la réciprocité. Le raisonneur violent se décline, en quelque sorte, en deux variantes : il est soit un *raisonneur de la violence*, soit un *violent raisonneur*.

Dans ce dernier cas, qui ressemble fort au héros sadien, l'exigence minimale en deçà de laquelle le discours raisonné devient impossible étant bafouée, il importe de détruire ce type de méchant sans autre forme de procès. L'espèce humaine étant définie par le seul critère de la raison associé à la recherche du juste, détruire le violent raisonneur, tel un animal enragé, devient inévitable : « celui qui ne veut pas raisonner, renonçant la qualité d'homme, doit être traité comme un être dénaturé »³¹. La fameuse lettre à Landois, contemporaine de DROIT NATUREL, ne dit pas autre chose : « le malfaisant est un homme qu'il faut détruire, mais non punir »³².

Pour ce qui concerne le « raisonneur de la violence » qui s'apparente sans nul doute à la posture hobbesienne, en dépit de sa reconnaissance de la réciprocité et de son apparent souci de l'équité, il sera malgré tout étouffé. Le risque est trop grand, en effet, que ses passions l'emportent sur sa prétendue quête raisonnée de justice et que la réponse philosophique développée par Diderot ne suffise à le convaincre. On le voit, la différence entre les deux modalités de la méchanceté envisagées par Diderot est toute théorique car, en pratique, l'acte final du philosophe consiste dans l'élimination du méchant, qu'il soit hobbesien ou sadien. On comprend donc pourquoi Diderot ne s'attarde pas à la distinction des deux espèces de méchanceté, réservant sa vigueur démonstrative à la réfutation de l'argumentaire du méchant. Que répond alors Diderot au raisonneur violent « avant que de l'étouffer » ? Deux objections principales qui se conjuguent pour juger irrecevables les paralogismes du violent.

Premièrement, rappelle Diderot, une véritable réciprocité exige l'égalité des parties. Or l'accord envisagé par le raisonneur violent

31. Diderot, *DN*, § 9, p. 35.

32. Diderot, Lettre à Landois du 29 juin 1756, *Œuvres*, t. V, VER. p. 56. La suite de la lettre prend parfois des accents sadiens : « Nous raisonnons, et vous connaissez *ma façon de penser*. Si les méchants sont plus entreprenants avec vous qu'avec un autre, et cela à proportion de votre faiblesse et de votre impuissance, c'est la loi générale de la nature. Il faut, s'il vous plaît, s'y soumettre, car il y aurait peut-être bien du mal à la changer », *ibid.*, p. 57 (nous soulignons). Sur la formule « *ma façon de penser* » que Sade affectionnait, voir la lettre du marquis à sa femme de novembre 1783 citée par Maurice Lever, *Sade*, Paris, Fayard, 1991, p. 347 et la lettre à Gaufridy du 5 décembre 1791, *ibid.*, p. 457. Voir enfin J.-J. Pauvert, *op. cit.*, t. I, p. 244.

repose sur une disproportion inacceptable des parties. Il convient d'abord de lui opposer « que celui-ci n'a qu'une vie, et qu'en l'abandonnant il se rend maître d'une infinité de vies »³³. L'échange envisagé dans le pacte du raisonneur violent est caduc de cela seul que les réalités mises en jeu sont sans commune mesure : la vie et les biens d'*un homme singulier* d'un côté (ceux du raisonneur violent) et la vie et les biens de *tous les hommes* de l'autre. Autrement dit, l'incommensurabilité entre ce qui est, d'une part, offert ou sacrifié, et ce qui est, d'autre part, réclamé ou dû, invalide d'emblée le discours du raisonneur.

Ensuite et surtout, le raisonneur violent commet un vice de raisonnement sans appel en prétendant concevoir le droit à partir de sa seule volonté particulière, par extension de sa volonté singulière à l'ensemble de l'humanité. Ainsi, « quand bien même ce qu'il abandonne lui appartiendrait si parfaitement, qu'il en pût disposer à son gré, et que la condition qu'il propose aux autres serait encore avantageuse, il n'a aucune autorité légitime pour la leur faire accepter » car « il est absurde de faire vouloir à d'autres ce qu'on veut »³⁴. Au fond, notre raisonneur violent « se constitue juge et partie »³⁵ dans cet étrange tribunal qui entend établir le droit de l'humanité sur la volonté d'un seul. Diderot montre par ce biais que ce n'est pas sur l'individu ou à partir de l'individu que peut se fonder le droit naturel. L'idée est cruciale dans les débats du temps : ce n'est pas en généralisant des points de vue singuliers, quels qu'ils soient, qu'on parviendra à établir la justice pour chacun. Diderot s'oppose ici clairement à Hobbes : la justice, selon l'encyclopédiste, ne saurait reposer sur le seul consentement des volontés individuelles, lesquelles ne peuvent déboucher que sur une volonté toujours particulière et donc, en aucune façon, sur la volonté générale³⁶.

Dès lors, « si nous ôtions à l'individu le droit de décider du juste et de l'injuste, où porterons-nous cette grande question ? »³⁷. La réponse de Diderot est audacieuse : « devant le genre humain »³⁸. L'auteur expose alors le concept fameux de « volonté générale » car « c'est à elle de fixer les limites de tous les devoirs »³⁹. Or la volonté générale, selon Diderot, s'identifie à la volonté de l'humanité tout entière, seule

33. Diderot, *DN*, § 5, p. 32.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. Raison pour laquelle l'échange proposé par le raisonneur violent ne serait pas davantage « équitable quand il n'y aurait que lui et un autre méchant sur toute la surface de la terre », *ibid.*

37. Diderot, *DN*, § 6, p. 32.

38. *Ibid.*

39. Diderot, *DN*, § 7, p. 33.

manière rationnelle de lui attribuer l'exclusivité du « droit de décider de la nature du juste et de l'injuste »⁴⁰. S'adressant à son tour à chaque représentant du genre humain, Diderot résume sa théorie du droit naturel par cet axiome : « vous avez le droit naturel le plus sacré à tout ce qui ne vous est pas contesté par l'espèce entière »⁴¹. Comment la volonté générale nous est-elle connue ? Par deux moyens conjoints. D'une part, empiriquement, « dans les principes du droit écrit des nations policées ; dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux, et même dans l'indignation et le ressentiment »⁴². D'autre part, rationnellement, « dans chaque individu par un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions »⁴³.

En somme, Diderot propose une réflexion sur le droit naturel dénué de toute référence à la transcendance divine. Comme l'écrit Paul Vernière, « Diderot audacieusement laïcise la notion de droit naturel qui n'est plus, comme chez Voltaire, le reflet de Dieu au sein de la créature, mais le reflet en nous de la volonté générale »⁴⁴. De plus, la conception diderotienne de la volonté générale débouche inévitablement sur un cosmopolitisme qui sera condamné aussi bien par les tenants de la tradition⁴⁵ que par leur contempteur, Rousseau, lequel vise directement Diderot lorsqu'il moque, dès 1756, les « prétendus cosmopolites »⁴⁶. Comment Rousseau réagit-il à l'article de Diderot en cette époque de collaboration étroite ?

*
* *

Lorsqu'il écrit son article ÉCONOMIE (*Morale & Politique*) Rousseau a déjà pris connaissance de celui de son ami⁴⁷. Paru en novembre 1755 dans le même volume de l'*Encyclopédie*, le texte ren-

40. Diderot, *DN*, § 6, p. 32.

41. Diderot, *DN*, § 7, p. 33.

42. Diderot, *DN*, § 8, p. 33.

43. Diderot, *DN*, § 9, p. 34.

44. Diderot, *Œuvres politiques*, Paris, Garnier, 1963, pp. 25-26.

45. « Vous êtes citoyen du monde et patriote de nulle part » écrit ainsi Abraham Chaumeix, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire*, t. II, Bruxelles et Paris, Hérissant, 1758, p. 73.

46. Rousseau, *MG*, p. 287. Sur le cosmopolitisme abstrait décrié par Rousseau, voir notamment V. Goldschmidt, *Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, pp. 594-614.

47. La datation précise de l'article ÉCONOMIE est discutée. On peut toutefois considérer que la rédaction du texte a dû être terminée, au plus tard, à la fin du printemps 1755. Voir Robert Derathé in Rousseau, *OC*, t. III, p. LXXXII et Bruno

voie d'ailleurs de façon élogieuse à celui de Diderot auquel l'auteur du *Contrat social* attribue « la source de ce grand et lumineux principe » : la volonté générale⁴⁸. Beaucoup a été dit sur cet éloge et sur les oppositions déjà considérables qui séparent les théories politiques des deux amis, y compris lorsqu'ils recourent aux mêmes notions, voire à des expressions identiques⁴⁹. Il est certain en tout cas que le divorce philosophique est consommé dès 1756, date probable de la rédaction du chapitre II du livre premier du *Manuscrit de Genève*⁵⁰. Nous savons en effet, depuis les études de Georges Beaulavon, que ce chapitre intitulé « De la société générale du genre humain » se présente comme une réfutation directe de l'article DROIT NATUREL⁵¹.

Autrement dit, en ce début de l'année 1756, les deux « frères ennemis » arrivent à ce point de confrontation théorique où il n'est plus possible de concilier leurs pensées politiques. Outre leur opposition commune à Hobbes (opposition empruntant toutefois des voies et des objectifs divergents), ils ne s'accordent guère plus que sur un point : le règne de la volonté particulière ne peut être que celui de l'injustice. Ainsi, pour Diderot, « les lois doivent être faites pour tous et non pour un ; autrement cet être solitaire ressemblerait au raisonneur violent que nous avons étouffé dans le paragraphe 5 »⁵². Or le Genevois ne dit pas autre chose lorsqu'il prévient son lecteur dans les termes mêmes du Langrois : « l'homme qui n'écoute que sa volonté particulière est l'ennemi du genre humain »⁵³. Pour nos deux auteurs, le raisonneur

Bernardi in Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Introduction, Paris, Vrin, 2002, pp. 8-27.

48. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, OC, t. III, p. 245.

49. Voir Bruno Bernardi, « Volonté générale, intérêt, bien commun », *Cahiers philosophiques*, n° 77, déc. 1998, pp. 75-106 ; R. D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, trad. G. Colonna d'Istria et J.-P. Guillot, Lyon, ENS éditions, 2002, pp. 307-311 ; Gabrièle Radica, « La volonté générale entre peuple et gouvernement » in Rousseau, *Discours de l'économie politique*, Paris, Vrin, 2002, pp. 121-136.

50. Les datations de la rédaction du *Manuscrit de Genève* sont incertaines. Il est cependant probable que l'ensemble du texte est composé entre 1758 et 1760, tandis que le chapitre II du livre I (le seul à avoir été supprimé de la version définitive *Du Contrat social*) est achevé juste après la parution du tome V de l'*Encyclopédie* en novembre 1755, soit au début de l'année 1756. Voir Robert Derathé in Rousseau, OC, t. III, p. LXXXIII-LXXXV.

51. G. Beaulavon, « La question du Contrat social, une fausse solution », *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. XX, juillet-sept. 1913. Voir aussi R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie*, chap. 3, Paris, Librairie Universitaire J. Gamber, 1928. Voir enfin R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1988, pp. 55-60.

52. Diderot, *DN*, § 9, p. 34.

53. Rousseau, *MG*, p. 287.

violent, qui cherche le droit naturel dans l'extension de son existence individuelle, doit donc être défait⁵⁴. Cependant, il va l'être par Rousseau d'une manière paradoxale, laquelle, non seulement ne manquera pas de trouver un écho dans le discours sadien mais, contre toute attente, lui fournira un soutien théorique considérable.

Il a parfois été dit que Rousseau était pourvu de cette tournure d'esprit particulière selon laquelle il ne pouvait écrire qu'en arguant *contre* quelqu'un. C'est assurément vrai dans le cas présent mais au moyen d'une stratégie discursive particulièrement habile puisque, dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau parvient à s'immiscer dans le texte même de Diderot. Autrement dit, le Genevois reprend à son compte le discours du raisonneur violent pour mieux le récuser et, ce faisant, disqualifier la solution envisagée par Diderot. Mieux encore, non seulement Rousseau reprend le discours du raisonneur violent, mais il en accentue la radicalité sans concession afin de conduire le lecteur jusqu'à « l'épouvante »⁵⁵.

C'est vainement, pourra-t-il ajouter, que je voudrais concilier mon intérêt avec celui d'autrui ; tout ce que vous me dites des avantages de la loi sociale pourrait être bon, si tandis que je l'observerais scrupuleusement envers les autres, j'étais sûr qu'ils l'observeraient tous envers moi ; mais quelle sûreté pouvez-vous me donner là-dessus, et ma situation peut-elle être pire que de me voir exposé à tous les maux que les plus forts voudront me faire, sans oser me dédommager sur les faibles ? Ou donnez-moi des garants contre toute entreprise injuste, ou n'espérez pas que je m'abstienne à mon tour. Vous avez beau me dire qu'en renonçant aux devoirs que m'impose la loi naturelle, je me prive en même temps de ses droits et que mes violences autoriseront toutes celles dont on voudra user envers moi. J'y consens d'autant plus volontiers que je ne vois pas comment ma modération pourrait m'en garantir. Au surplus ce sera mon affaire de mettre les forts dans mes intérêts en partageant avec eux les dépouilles des faibles ; cela vaudra mieux que la justice pour mon avantage, et pour ma sûreté⁵⁶.

Il est impossible ici d'épuiser la signification complète de ce passage. Mais pour ce qui nous occupe principalement, la question

54. Tenter de penser le juste à partir de la seule volonté individuelle constitue une logique proprement sadienne. « Sade montre en effet clairement que, pour lui, le particulier détermine absolument le général et que le général a pour seule valeur d'être la somme de tous les cas particuliers, ou plus exactement d'être le particulier exalté à travers le vertige des grands nombres », in A. Le Brun, *op. cit.*, p. 106.

55. Rousseau, *MG*, p. 284.

56. Rousseau, *MG*, p. 285.

que pose désormais le « violent interlocuteur »⁵⁷ est la suivante : comment l'homme pourrait-il concevoir, par lui-même, que son intérêt personnel est de se soumettre à la volonté générale ? Tout individu dans l'état de nature, de même que « toute société souveraine »⁵⁸, est non seulement juge de son intérêt propre, mais ne peut être en ce domaine que le *seul juge possible*. Sans garantie aucune, objecte donc Rousseau à Diderot, l'individu sera inévitablement le jouet des plus forts. Au regard du raisonneur violent que Rousseau nomme désormais, avec un rien de provocation, « l'homme éclairé et indépendant »⁵⁹, la violence est dès lors une bien meilleure garantie que les prétendues règles du droit naturel⁶⁰.

Toute la question, on le voit, tourne autour de la notion d'intérêt. Revenu à la vie par l'artifice de la rhétorique rousseauiste, le raisonneur violent objecte à la réfutation de Diderot cette précision capitale : « il ne s'agit pas de m'apprendre ce que c'est que la justice ; il s'agit de me montrer quel intérêt j'ai d'être juste »⁶¹. Il est vain, en effet, de croire que la consultation de la volonté générale par un acte pur de l'entendement, « dans le silence des passions », s'avère un mobile suffisant pour animer le vouloir de l'individu s'obligeant aux règles de la vie commune car « où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui-même et si le soin de sa propre conservation est le premier précepte de la nature, peut-on le forcer de regarder ainsi l'espèce en général pour s'imposer, à lui, des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière ? »⁶². Autrement dit, au terme de la démonstration de Diderot, se plaçant au point de vue du raisonneur, il reste, selon Rousseau, « encore à voir comment son intérêt personnel exige qu'il se soumette à la volonté générale »⁶³. En effet, « loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses »⁶⁴.

Or Diderot, dès ses premiers travaux, est à l'opposé de cette conception. À la suite de Shaftesbury, il récuse vigoureusement l'idée

57. *Ibid.*, p. 288.

58. *Ibid.* p. 285.

59. Rousseau, *MG*, p. 285.

60. Pour Rousseau, le droit naturel des « philosophes » n'est pas véritablement un droit à l'état de nature, mais un « droit naturel raisonné ». Voir les remarques de Robert Derathé in Rousseau, *OC*, t. III, p. 1413, note 1.

61. Rousseau, *MG*, p. 286.

62. *Ibid.* Sade poursuivra en ce sens allant jusqu'à considérer, selon Annie Le Brun, la raison comme « organiquement liée à la férocité du désir », in A. Le Brun *op. cit.*, p. 96. Voir aussi la définition sadienne de la raison in Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 80.

63. Rousseau, *MG*, p. 286.

64. *Ibid.*, p. 284.

que « dans chaque système de créatures, l'intérêt de l'individu est contradictoire à l'intérêt général, et que le bien de la nature dans le particulier est incompatible avec celui de la commune nature »⁶⁵. Certains hommes, il est vrai, considérant que « leur avantage présent est dans le vice et leur mal réel dans la vertu » sont tentés par cette idée, mais « la nature fait précisément le contraire de ce qu'ils imaginent : (...) l'intérêt particulier de la créature est inséparable de l'intérêt général de son espèce »⁶⁶.

Il en va autrement pour Rousseau et c'est pourquoi sa critique de la volonté générale est indissociablement liée à celle de la « société générale du genre humain ». Présente chez de nombreux auteurs, depuis les stoïciens jusqu'à Burlamaqui, en passant par Fénelon et Bossuet⁶⁷, l'idée est reprise par Diderot. Autrement dit, pour l'encyclopédiste, il existe, en dehors des sociétés civiles, une société générale de l'espèce humaine. Chez Diderot, en effet, cette société générale se confond avec l'humanité comprise comme un être collectif, réel, doté d'une volonté raisonnable, tout à la fois transcendant et immanent à l'individu. Pour lui, comme pour Shaftesbury, la condition de possibilité d'un « intérêt général et commun » réside ainsi dans l'idée d'une sociabilité conçue comme un instinct de solidarité entre individus semblables appartenant à une même espèce. Rousseau, pour sa part, s'oppose résolument à toute conception d'une société du genre humain, ce qui lui permet de réfuter dans le même mouvement deux thèses chères à Diderot.

La première affirme que la sociabilité naturelle résulte de la conscience d'une identité de nature entre les hommes. Même si Rousseau a pu varier sur ce point⁶⁸, il manque rarement l'occasion de moquer ce cliché « si rebattu par la tourbe philosophesque »⁶⁹. Pour l'auteur du *Second discours* la similarité des individus d'une même espèce ne saurait engendrer la moindre association et, moins encore, une quelconque bienveillance ainsi que le croyait Pufendorf⁷⁰ : « quant à l'identité de nature, son effet est nul en cela, parce qu'elle est autant pour les hommes un sujet de querelle que d'union, et met aussi souvent

65. Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Hermann, 1975, p. 362.

66. *Ibid.*

67. Voir J. Proust, *op. cit.*, p. 351.

68. Rousseau, *Émile*, liv. IV, *OC*, t. IV, p. 503.

69. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *OC*, t. III, p. 212.

70. « Cette bienveillance universelle ne suppose point d'autre fondement, ni d'autre motif, que la conformité d'une même Nature ou Humanité », in Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, chap. III, § 18, Caen, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, Presses universitaires de Caen, 1987, p. 200.

entre eux la concurrence et la jalousie que la bonne intelligence et l'accord »⁷¹.

La seconde thèse soutient l'existence d'une bienveillance naturelle et universelle au sein de l'humanité, car l'idée d'une société générale implique le corollaire d'un devoir d'humanité. Les théologiens chrétiens affirmaient déjà que la chute et la nature corrompue de l'homme n'avaient pu suffire à effacer toute fraternité : avant même de se constituer en nations, les hommes sont avant tout frères et liés entre eux par des sentiments de charité. L'idée se retrouve, explicitement, chez Burlamaqui⁷². Pour Rousseau, seul le besoin a fini par réunir les hommes sans que le moindre sentiment ne préside à cette union, ni même ne la précède. Tout au contraire, l'intérêt de l'individu, hors du premier état de nature, est de tirer le maximum d'avantages de ses semblables. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'état social, fondé sur le seul intérêt particulier, ne pouvait déboucher que sur un état de guerre permanent. Car si l'intérêt rassemble les hommes, il est aussi le vecteur par lequel ils s'opposent. Les intérêts particuliers, chez Rousseau, sont simultanément principe de discorde et d'union : « nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent, et plus nous devenons ennemis de nos semblables moins nous pouvons nous passer d'eux »⁷³. Rousseau s'oppose ainsi avec une grande constance à cette *caritas generi humani* des stoïciens, hypocrite et efficace manière de se donner le « droit de n'aimer personne »⁷⁴.

En somme, pour Rousseau, la société générale du genre humain n'est en aucune manière une réalité naturelle : « il est certain que le mot de *genre humain* n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective, qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent »⁷⁵. Il n'est cependant pas davantage une personne morale, un être de raison, comme peut l'être un corps politique au terme du pacte social véritable tel que le conçoit Rousseau. Autrement dit, le genre humain décrit par Diderot, en l'absence de l'association politique qui reste à établir, n'est jamais qu'une collection d'individus sans lien véritable. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de « genre humain » avant que les hommes ne soient conduits, par la nécessité, à former des sociétés. En tout cas, le genre humain n'est assurément pas sujet authentique du droit naturel : au mieux, il n'est qu'une vue de l'esprit

71. Rousseau, *MG*, p. 282.

72. Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, II, 4, Paris, Dalloz, 2007, p. 115.

73. Rousseau, *MG*, p. 282.

74. *Ibid.*, p. 287.

75. *Ibid.*, p. 283.

provenant de philosophes superficiels⁷⁶ et, au pire, il s'apparente à une imposture théorique destinée à conforter la domination des puissants. Dans ces conditions, le concept de genre humain ne risque pas de fonder le droit.

On le voit, Rousseau revient ainsi à Hobbes pour lutter contre la thèse de la sociabilité naturelle de Diderot. Pour Rousseau, il n'y a ni société naturelle, ni sociabilité spontanée, ni sentiment naturel établissant une forme de fraternité au sein de l'espèce humaine : les hommes ne se regroupent que pour satisfaire des besoins et non en raison d'une bienveillance naturelle. Or les hommes unis par le besoin ne peuvent être spontanément vertueux, ni naturellement déterminés par l'intérêt général. Pour Rousseau, « il ne saurait y avoir de continuité entre l'utilité particulière et l'utilité commune des hommes, mais seulement une articulation artificielle »⁷⁷.

Telle est bien la réponse définitive à proposer à l'homme « indépendant » qui paraissait d'abord condamner l'humanité à l'état de nature hobbesien : le pacte social, tel que Rousseau va bientôt le formuler⁷⁸. Ce qui signifie qu'un pouvoir politique légitime est seul capable de garantir le respect des obligations, la moralité étant impuissante, par elle-même, à remplir cette fonction. C'est pourquoi Rousseau clôt l'important chapitre II du *Manuscrit de Genève* avec son « violent interlocuteur ». Loin de l'étouffer, il convient de l'éclairer *réellement* en invoquant l'unique mobile susceptible d'infléchir sa férocité, à savoir, précisément, son intérêt. Il suffit pour cela de lui montrer « toute la misère de l'état qu'il croyait heureux » et tous les avantages qu'il pourra tirer de « nouvelles associations » qui sauront corriger le « défaut de l'association générale »⁷⁹.

Éclairons sa raison de nouvelles lumières, échauffons son cœur de nouveaux sentiments, et qu'il apprenne à multiplier son être et sa félicité, en les partageant avec ses semblables. Si mon zèle ne m'aveugle pas dans cette entreprise, ne doutons point qu'avec une âme forte et un sens droit, cet ennemi du genre humain n'abjure enfin sa haine avec ses erreurs, que la raison qui l'égarait ne le ramène à l'humanité, qu'il n'apprenne à préférer à son intérêt apparent son intérêt bien entendu ; qu'il ne devienne bon,

76. De même, les lois naturelles envisagées par les théoriciens du droit naturel comme des lois de raison ne sont, pour Rousseau, que chimères : l'homme, en effet, n'est capable de les saisir qu'à un stade de son développement où il n'est déjà plus capable de s'y soumettre à cause de l'empire invincible de l'amour propre.

77. G. Radica, *L'Histoire de la raison*, Paris, Champion, 2008, p. 132.

78. D'abord au chapitre III du *Manuscrit de Genève*, puis au chapitre VI du livre I du *Contrat social*.

79. Rousseau, *MG*, p. 288.

vertueux, sensible, et pour tout dire, enfin, d'un brigand féroce qu'il voulait être, le plus ferme appui d'une société bien ordonnée⁸⁰.

Pour le dire autrement, le seul moyen d'échapper à l'impasse à laquelle nous conduit le raisonneur violent, est l'avènement de « la plus sublime de toutes les institutions humaines »⁸¹ : la loi.

Comment se peut-il faire que tous obéissent et que nul ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître ; d'autant plus libres en effet que sous apparente sujétion, nul ne perd sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre ? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté⁸²

La loi, seulement la loi, permet de résoudre, selon Rousseau, le problème posé par Diderot dans son article DROIT NATUREL. Premièrement parce que « les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile »⁸³ et, deuxièmement, parce que, s'il n'y a pas de justice sans réciprocité comme le concède le raisonneur violent lui-même, il n'y a pas non plus de réciprocité véritable sans loi.

Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice pour être admise doit être réciproque. À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elle ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet. Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, je ne reconnais pour être à autrui que ce qui m'est utile. Il n'en est pas ainsi dans l'état civil où tous les droits sont fixés par la loi⁸⁴.

Plus politique que moraliste, Rousseau perçoit qu'une réflexion sur le fondement de l'obligation ne peut occulter l'idée de la sanction. Il n'est pas douteux que Diderot est spécialement visé dans cette interpellation des théoriciens qui dissertent à en « battre la campagne » sur la question du droit naturel : « Philosophe, tes lois morales sont fort belles, mais montre m'en de grâce la sanction »⁸⁵. Pour Rousseau, une justice pré-politique, de quelque manière qu'on l'envisage, n'est qu'une chimère. Diderot n'avait certes pas ignoré l'interven-

80. *Ibid.*

81. Rousseau, *MG*, liv. I, chap. VII, p. 310.

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*

84. Rousseau, *Du Contrat social*, liv. II, chap. VI, *O.C.*, t. III, p. 378.

85. Rousseau, *Émile*, l. IV, *OC*, t. IV, note *, p. 635.

tion de la loi dans le développement des premières sociétés mais, loin de les envisager comme le fondement même de la justice, les lois sont pensées comme simple compensation des inégalités de talents parmi les hommes dans les premiers temps de la socialité naturelle : « sinon cette inégalité de talents détruira entre les hommes le commencement de lien que leur utilité propre et leur ressemblance extérieure leur avait suggéré pour leur conservation réciproque »⁸⁶.

Parce que le genre humain est une fantaisie des philosophes sans action réelle dans le monde des hommes, la perspective du raisonneur violent, tant que la loi ne sanctionne pas l'obligation, est maintenue. Au fond, Rousseau reprend le « raisonneur violent » de Diderot et en accentue les traits, se faisant plus hobbesien encore, afin de mettre en évidence que le discours du « violent interlocuteur » se maintient en dépit de la prétendue réfutation de Diderot. De la sorte, Rousseau, qui ne cesse de décrier « l'horrible système de Hobbes »⁸⁷, est ici du côté de Hobbes contre Diderot⁸⁸.

*
* *

La question se pose alors de savoir qui est véritablement visé par Diderot au travers de son raisonneur violent. À prendre les textes chronologiquement, il va de soi que ce personnage renvoie à une posture hobbesienne, ainsi qu'il a été souvent mentionné⁸⁹. De fait, dans l'article HOBBISSME, le résumé de la théorie du droit semble clairement renvoyer au discours du raisonneur violent⁹⁰.

Par ailleurs, outre la référence au *puer robustus* (décrit, relevons-le au passage, en des termes étonnamment proches du verbe sadien⁹¹), il

86. Diderot, *Suite de l'Apologie de l'abbé de Prades, Œuvres*, t. I, L. Versini (éd.), Paris, Laffont, 1994, p. 538.

87. Rousseau, *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre, OC*, t. III, p. 610.

88. Diderot, s'il a pris connaissance de ce chapitre II du *Manuscrit de Genève*, a dû en être le premier étonné car il est parfaitement conscient de l'opposition générale des deux pensées. « La philosophie de M. Rousseau de Genève est presque l'inverse de celle de Hobbes », écrit-il dans l'article HOBBISSME, DPV, VII, 406, t. VII.

89. Outre P. Vernière (cf. *supra* note 5), voir G. Radica, *op. cit.*, p. 136 et B. Bernardi, *Le principe d'obligation, éd. cit.*, p. 136 et p. 308.

90. « Dans l'état de nature, tout en ayant droit à tout, sans en excepter la vie de son semblable, tant que les hommes conserveront ce droit, nulle sûreté, même pour le plus fort. » in Diderot, HOBBISSME, *op. cit.*, p. 400.

91. « Sa définition du méchant me paraît sublime. Le méchant de Hobbes est un enfant robuste : *malus est puer robustus* (...). Supposez qu'un enfant eût à six semaines l'imbécillité de jugement de son âge, et les passions et la force d'un homme de quarante

est facile de reconnaître en quoi les propos du raisonneur violent suivent, selon la lettre et selon l'esprit, les textes de Hobbes⁹². Diderot voulant démontrer que la raison fait découvrir à tout homme, sans en excepter le méchant, les mêmes principes de justice, il n'est pas douteux qu'il cherche en priorité à s'opposer à la thèse de Hobbes selon laquelle, en définitive, le juste est fondé sur le simple consentement des membres faisant société. De sorte que l'encyclopédiste, en dépit de son admiration pour Hobbes, ne peut accepter son contractualisme volontariste, considérant, avec nombre de ses contemporains, que le système hobbesien ruine toute possibilité de morale authentique⁹³. Le lecteur d'aujourd'hui, toutefois, ne peut manquer de compliquer un peu le jeu des références ou des renvois.

D'une part, le raisonneur violent ne peut être strictement identifié au méchant de Hobbes en raison d'une différence fondamentale : tandis que le premier « est tourmenté de passions si violentes, que la vie lui devient un poids onéreux s'il ne les satisfait pas », le second se refuse absolument, en raison même des lois de nature, à toute tentation

ans, il est certain qu'il frappera son père, violera sa mère, qu'il étranglera sa nourrice, et qu'il n'y aura nulle sécurité pour tout ce qui l'approchera », *ibid.*, p. 407. Voir chez Sade : « L'enfant qui mord le téton de sa nourrice... qui brise à tout instant son hochet, nous fait voir que la destruction, le mal et l'oppression sont les premiers penchants que la nature a gravés en nos cœurs », in Sade, *Juliette*, t. VIII, p. 343. Hobbes écrit exactement : « Un méchant est presque la même chose qu'un enfant vigoureux ou qu'un homme puéril » in Hobbes, *Du citoyen*, Préface aux lecteurs, trad. P. Crignon, G.F., 2010, p. 87. Sur l'opposition de Rousseau à cette conception du méchant, voir Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, part. I, OC, t. III, p. 153 et *Émile*, OC, t. IV, p. 288.

92. « Le droit de nature (...) est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin », in Hobbes, *Léviathan*, chap. XIV, *éd. cit.*, p. 229.

93. Montesquieu, par exemple, justifie ainsi la rédaction de son maître ouvrage : « L'auteur a en vue d'attaquer le système de Hobbes, système terrible, qui faisant dépendre toutes les vertus et tous les vices de l'établissement des lois que les hommes se sont faites, et voulant prouver que les hommes naissent tous en état de guerre, et que la première loi naturelle est la guerre de tous contre tous, renverse, comme Spinoza, et toute religion et toute morale », in Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, R. Derathé (éd.), Paris, Garnier, 1990, t. II, p. 415. De même, Voltaire s'adresse à Hobbes en ces termes : « Tu dis que dans la loi de nature, tous ayant droit à tout, chacun a droit sur la vie de son semblable. Ne confonds-tu pas la puissance avec le droit ? (...) Quiconque étudie la morale doit commencer à réfuter ton livre dans son cœur », in Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, XXXVII, V. Le Ru (éd.), Paris, G-F, 2009, p. 96. Quant à Adam Smith, il juge la politique de Hobbes « odieuse », in A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. M. Biziou, C. Gautier, J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 2003, p. 425.

nihiliste⁹⁴. Une conduite qui expose à la mort, en effet, ne saurait être considérée comme rationnelle pour Hobbes car « l'objet de tous les actes volontaires est pour tout à chacun son propre bien »⁹⁵, lequel exclut d'emblée de se détruire. Plus directement, « la justice (...) est une règle de raison par laquelle il nous est interdit de faire quoi que ce soit qui détruise notre vie et, par conséquent, c'est une loi de la nature »⁹⁶. La dimension suicidaire ou nihiliste, manifeste chez le raisonneur violent et récurrente plus tard chez Sade, est par conséquent absente de la pensée hobbesienne. Mieux encore, selon Hobbes, l'injonction de la loi naturelle (et donc de la raison) contraint tout homme, par strict souci de conservation de soi, à la reconnaissance d'autrui. Limiter mon droit de puissance sur autrui ne relève pas, en effet, d'une obligation morale au motif que ce dernier serait une personne, au sens kantien du terme, mais résulte de mon seul intérêt bien compris, c'est-à-dire déterminé par la droite raison. C'est pourquoi « tendre à introduire la guerre »⁹⁷ est une faute qui bafoue « la première et fondamentale loi de la nature, laquelle commande de *rechercher la paix* »⁹⁸. Foucault a d'ailleurs fort bien noté que Hobbes, à l'encontre d'une lecture superficielle, n'est en rien un penseur de la guerre⁹⁹.

D'autre part, le lecteur ayant pris connaissance du second chapitre du *Manuscrit de Genève* ne peut manquer de s'interroger sur la véritable cible de Diderot : désignant Hobbes, Diderot ne viserait-il pas indirectement Rousseau ? On a pu en effet se demander, à bon droit, « si le monstre à étouffer dans l'article de Diderot ne serait pas Rousseau »¹⁰⁰. L'hypothèse est séduisante puisque nous avons vu combien le discours de « l'homme éclairé et indépendant » accroît encore la radicalité du raisonneur violent. Certes, elle bouscule quel-

94. Au fond, le raisonneur violent de Diderot présente peut-être une parenté plus grande avec l'Insensé, autre personnage cursivement évoqué par Hobbes, qu'avec le *puer robustus*. Qui est l'Insensé ? Il s'agit d'un homme déclarant, « parfois à haute voix », dans un discours visant également à rationaliser l'injustice, qu'il ne respectera *jamais aucune* convention. Voir Hobbes, *Léviathan*, part. I, chap. XV, *éd. cit.*, p. 250.

95. *Ibid.*, p. 258.

96. *Ibid.*, pp. 253-254.

97. *Ibid.*, p. 260.

98. *Ibid.* p. 258.

99. Tout au contraire, l'auteur du *Léviathan* se veut un penseur de la paix en ce sens que la politique est saisie par lui comme l'activité humaine se donnant, pour fin ultime, la cessation de la guerre. Voir M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, pp. 77-86. Il en va autrement chez Sade : la guerre et le meurtre sont indissociables de toute bonne politique. Ainsi, le meurtre est considéré comme nécessaire à « tout État guerrier et républicain », in Sade, *PB*, 5^e dialogue, p. 243.

100. Jean-Pierre Marcos, « La société générale du genre humain », *Les Papiers du Collège international de philosophie*, n° 28, février 1996, p. 4, note 7.

que peu l'ordre chronologique des textes. Cependant Rousseau, alors proche de Diderot, a probablement échangé oralement sur ces questions, avec son ami, peu avant la rédaction de l'article par l'encyclopédiste. En tout cas, Rousseau parle de lui-même, lors des mises en causes virulentes dont il fit l'objet à la suite de la publication de son *Contrat social*, dans les termes exacts de Diderot : « l'auteur était un monstre à étouffer, on s'étonnait qu'on l'eût si longtemps laissé vivre »¹⁰¹. Aussi, de la même façon que Rousseau reproche à Diderot ne pas percevoir les conséquences ultimes auxquelles conduit la réfutation de son raisonneur violent (à tout le moins au sein d'une philosophie accréditant l'idée d'une société générale du genre humain), par un effet retour presque inévitable, Diderot ne manque pas de pressentir que redonner vie au raisonneur violent conduirait tout droit à un immoralisme pire encore que celui de La Mettrie¹⁰². Diderot aurait-il entrevu que la logique rousseauiste était susceptible de faire, bien malgré elle certes, mais à coup sûr, la courte-échelle à l'immoralisme sadien ?

Gilles GOURBIN
2L25 Université de Lorraine
Chspm, Paris I Sorbonne

101. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, t. IV, p. 934.

102. Il convient d'avoir en mémoire « le jugement sévère mais juste » de Diderot à l'encontre de La Mettrie lequel « prononce ici que l'homme est un pervers par sa nature, et qui fait ailleurs de la nature des êtres la règle de leurs devoirs et la source de leur félicité ; qui semble s'occuper à tranquilliser le scélérat dans le crime, et le corrompre dans ses vices ; dont les sophismes grossiers, mais dangereux par la gaieté dont il les assaisonne, décèlent un écrivain qui n'a pas les premières idées des vrais fondements de la morale ». Diderot croit bon d'ajouter en note combien il lui a été « difficile de garder quelque mesure avec l'apologiste du vice et le destructeur de la vertu », in Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, II, 6, VER, t. I, p. 1118.