

LA CONCEPTION DE LA VOLONTE GENERALE CHEZ DIDEROT

L'identification de la théorie de la volonté générale avec Rousseau est si forte que l'idée même de l'étudier chez « son frère ennemi » (1) Diderot peut paraître incongrue (2), d'autant que ce dernier ne bénéficie pas habituellement parmi les juristes du crédit d'auteur politique (3). Pourtant Diderot a parlé de volonté générale avant Rousseau et ce sont les divergences sur son substrat humain qui ont scellé la rupture de leur amitié. Diderot a devancé aussi le Contrat social de Rousseau en soutenant dès 1751 l'idée d'un consentement du peuple à l'autorité politique. Il est donc certain que le philosophe a contribué, pour une part qu'il convient au moins d'essayer de mesurer, à construire la science politique de son temps (4). La survivance de l'opinion opposée peut toutefois s'expliquer par la publication tardive de certaines œuvres spécifiquement

(1) Expression de J. FABRE, « Deux frères ennemis : Diderot et Jean-Jacques », *Diderot Studies*, 1961, p. 155.

(2) Il convient toutefois de souligner que le Professeur RIALS a relevé, à juste titre, que Rousseau « n'a pas le monopole de certaines formules, à commencer par celle de la volonté générale » dans *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, Hachette, coll. Pluriel, 1988, p. 354, et de mentionner l'existence de l'ouvrage de RILEY, *The general will before Rousseau. The transformation of the Divine into the Civic*. Princeton, 1986.

(3) Deux contributions importantes existent toutefois, M. HECOUARD-THÉRON, « Diderot, écrivain politique », *Annales de la Faculté de Toulouse*, 1977, p. 369 et S. GOYARD-FABRE, « Les idées politiques de Diderot au temps de l'Encyclopédie », *Rev. internat. de philosophie*, 1984, n° 148-149, p. 91.

(4) Contrairement à l'opinion dominante depuis le début du siècle représentée par Emile FAGUET, l'auteur d'une *Politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, 1902, qui ne daigne pas mêler Diderot à ses comparaisons ; dans le même sens, Daniel MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, A. Colin, 1933, éd. 1947, p. 92, écrit que dans l'ordre politique l'influence de Diderot fut « nulle ». Le remarquable ouvrage de Robert DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1950, 2^e éd., 1988, n'échappe pas à cette tendance, qui voit les articles de Diderot publiés dans les premiers volumes de l'Encyclopédie en partie inspirés par Pufendorf et Barbeyrac (voir notamment pp. 81, 145, 259 note 5) et n'analyse pas ses écrits politiques ultérieurs.

politiques de l'auteur (5) et par l'image qu'il a laissée d'un conspirateur contre les fondements de tout ordre social, au surplus désordonné, contradictoire et incohérent (6). Mais, de ce que Diderot n'a ni élaboré une doctrine politique, ni conçu un système de gouvernement, de ce qu'il a connu quelques oscillations, issues d'une réflexion évolutive et d'une expérience personnelle, ne peuvent être inférées des contradictions qui doivent hypothéquer toute recherche. Invoquer en outre les contradictions de la pensée politique du Siècle pour expliquer celles du philosophe ne contribue pas à dissiper l'ambiguïté des Lumières (7).

En réalité, une certaine logique se dessine dans l'articulation des idées politiques de Diderot, pour peu qu'on l'appréhende dans sa totalité — ce qui est possible depuis les recherches de Jacques Proust sur la collaboration réelle de Diderot à l'Encyclopédie et celles de Michèle Duchet sur sa contribution à l'Histoire des deux Indes de l'Abbé Raynal (8) — et qu'on la replace au sein du mouvement philosophique des Lumières. Il n'en demeure pas moins que Diderot est, plus que tout autre auteur, représentatif de la

(5) Maurice TOURNEUX avait pourtant publié *Les entretiens avec Catherine II* dès 1899 chez Calmann-Lévy et Paul LEDIEU les *Observations sur l'instruction de S.M.I. pour la confection des lois* en 1921 chez Marcel Rivière. L'ouverture en 1954 du fonds Vandeul à la Bibliothèque Nationale a permis la publication dans les « Classiques Garnier » des *Œuvres politiques* en 1963 et des *Mémoires pour Catherine II* en 1966, présentées par Paul VERNIÈRE. Sur la découverte des manuscrits de Diderot, voir l'introduction de Jacques PROUST à son livre *Lectures de Diderot*, A. Colin, coll. U2, 1974, et celle de P. VERNIÈRE aux *Œuvres politiques* et sur les difficultés d'édition des œuvres politiques, P. VERNIÈRE, *Problèmes d'édition critique à propos des « Œuvres politiques » de Diderot. Lumières ou clair-obscur ?*, P.U.F., 1987, p. 44. Un auteur a récemment expliqué la publication fragmentaire des œuvres de Diderot dans la prestigieuse Bibliothèque de la Pléiade de Gallimard, alors qu'elle a très tôt publié les Œuvres complètes de Rousseau, par le commentaire suivant : « Rousseau est rassurant » : Michel VAN SCHENDEL, « Diderot ou l'invention de l'histoire », *Les Lumières et la Déclaration des Droits de l'Homme, rupture ou continuité ?*, Recherches et Théories, Université du Québec à Montréal, 1990, p. 101, voir p. 124.

(6) Image fixée par la critique littéraire La Harpe, dont le jugement de « sophiste », d'« hypocrite », de « médiocre », a lourdement pesé sur la réputation de Diderot. Voir sur ce point, Jean THOMAS, *L'humanisme de Diderot*, Paris, Belles-Lettres, 1932, p. 17. L'incohérence des idées politiques de Diderot est relevée même par les auteurs qui le liront avec plus d'impartialité comme Henri SEE, « Les idées politiques de Diderot », *Rev. historique*, sept.-oct. 1897, p. 46, voir p. 55 et J.P. SICRE, « Les idées politiques de Diderot : le bonheur des peuples », *R.P.P.*, juil.-août 1966, p. 53, voir p. 55. Même si Jean OESTREICHER a présenté sa thèse comme « un essai de réhabilitation » (*La pensée politique et économique de Diderot*, Paris, Rosay, 1936, p. 7) sa recherche, pour intéressante qu'elle soit, n'a pas pu prendre en considération les *Pages contre un tyran* édités en 1937 et *L'Apologie de l'abbé Galiani* éditée en 1954.

(7) C'est pourtant la position étonnante de Paul VERNIÈRE, *Diderot et les contradictions de sa pensée politique, Lumières ou clair-obscur ?*, P.U.F., 1987, p. 305.

(8) J. PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, thèse lettres, A. Colin, 1962, 2^e éd., 1967 ; M. DUCHET, *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'écriture Fragmentaire*, Paris, Nizet, 1978.

complexité des Lumières (9) et qu'il faut se garder à son endroit de tout esprit de système, tant sa pensée est irréductible à une classification rigide et le siècle des Lumières réfractaire lui-même à la déduction systématique (10). Le bouillonnement et le jaillissement perpétuels de la source diderotienne illustrent parfaitement la nécessaire relativisation de toutes les taxinomies élaborées pour appréhender les Lumières, rationalisme, sensualisme, utilitarisme et autre matérialisme (11), courants auxquels renvoient également les multiples facettes de Diderot. Le « héraut du siècle des Lumières », « Siècle de la Raison », n'est-il pas aussi l'un des initiateurs du romantisme européen par l'influence qu'il a exercée sur le mouvement du Sturm und Drang ? (12).

Les écrits de Diderot, d'une diversité déconcertante, s'échelonnent de 1745 à 1782 (13) et, sur une aussi longue période, l'affinement de ses conceptions politiques était prévisible. Son évolution philosophique et sa maturation politique apparaissent du reste indissociables, tant ses réflexions philosophiques et politiques se confortent mutuellement, comme le montre cette harangue lancée dès 1747 : « Imposez-moi silence sur la religion et le gouvernement, et je n'aurai plus rien à dire » (14). Cette philosophie politique explique en partie que sa pensée ait suscité la controverse, sous deux angles diamétralement opposés : d'une part, après l'achat de sa bibliothèque en 1766 par Catherine II de Russie et le paiement

(9) Sur le « mystère » des Lumières, tant du point de vue de leur ontologie que du point de vue de leurs sources, S. RIALS, « Ouverture / Le Mystère des origines », *Droits*, n° 8, 1988, p. 3 et du même auteur, *La Déclaration*, préc., 1988, p. 321 à 323. Paul VERNIERE, pour sa part, préfère invoquer l'ambiguïté ou le clair-obscur des Lumières (avant-propos à l'ouvrage précité, p. 10), mais son apriorisme à l'égard des contradictions de la pensée politique de Diderot ne peut être de nature à l'éclaircir.

(10) Ernst CASSIRER a démontré la spécificité de la raison au XVIII^e siècle, mettant en œuvre la méthode inductive sur le modèle du newtonisme, analysant d'abord les phénomènes pour ensuite en extraire les principes et réaliser la synthèse entre le positif et le rationnel, in *La philosophie des Lumières*, 1932, trad. P. Quillet, Fayard, 1966, rééd. 1990, p. 42 à 49 et p. 102 sur la prévention de l'esprit de système chez Diderot. Raison au XVIII^e siècle que Simone GOYARD-FABRE qualifie de « moins rationnelle », *Philosophie politique, XVI^e-XX^e siècle*, P.U.F., coll. Droit fondamental, 1987, p. 166.

(11) Relativisation soulignée par S. RIALS, *Droits*, p. 5 ; *La Déclaration*, p. 325 à 333.

(12) En ce sens, P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing*, Fayard, 1963, rééd. 1979, p. 375. Sur cette influence, voir Jules BARBEY D'AUREVILLY, *Goethe et Diderot*, 1887, Editions d'aujourd'hui, Les Introuvables, 1978, p. 121, 126, dans une perspective dénonciatrice de « l'allemanderie » (p. 146) et Jean FABRE, *Lumières et romantisme*, Klincksieck, 1963.

(13) La liste des éditions de référence des œuvres de Diderot peut être trouvée dans J. CHOUILLET, *Diderot*, Paris, Sedes, 1977, p. 292. Pour notre part, nous nous efforcerons de donner les références des œuvres citées dans l'édition la plus accessible, à savoir celle des Classiques Garnier ou celles des Editions Sociales, et pour le reste dans l'édition des *Œuvres Complètes* assurée par J. ASSEZAT et M. TOURNEUX chez Garnier de 1875 à 1877 (A.T.), dont les vingt volumes, quels que soient leurs défauts reconnus, font autorité et servent encore de référence, selon le jugement de J. CHOUILLET (p. 18). C'est cette édition qui déclina la virulence de BARBEY D'AUREVILLY.

(14) *La promenade du Sceptique*, A.T., I, p. 184.

d'une rente qui lui a assuré l'aisance, le philosophe aurait loué et conforté, par reconnaissance envers sa bienfaitrice, le despotisme éclairé (15); d'autre part, s'autorisant de Marx et d'Engels qui admiraient spécialement « Le Neveu de Rameau » (16), après Hegel du reste (17), en ce qu'il aurait décrit un état d'esprit prérévolutionnaire, un milieu social décadent, corrompu et mûr pour le changement (18), les auteurs marxistes ont annexé Diderot, que sa philosophie matérialiste et athée aurait fait penser et agir en marxiste à notre époque (19). L'apparent dilemme — autocrate éclairé ou « démocrate populaire » — que suggèrent ces deux lectures des œuvres de Diderot ne présente en réalité aucun fondement solide : Catherine II a manqué s'étrangler de fureur en lisant en 1785 les « Observations » sur son Nakaz, rédigées par Diderot au retour du voyage de Russie (20), observations qui exaltent à l'envi la liberté et la propriété individuelle qui attache l'homme à sa patrie, à sa « glèbe » (21). D'ailleurs, même l'importance de ce

(15) Ou ce que François BLUCHE préfère appeler « l'autocratie éclairée » en Russie dans *Le despotisme éclairé*, Fayard, 1969, rééd. 1985, coll. Pluriel, p. 163 et s. Sur les rapports entre Diderot et Catherine II, voir p. 190 à 194 et 347 et les articles fourmillant de détails de P. VERNIÈRE, *Diderot et Catherine II, Lumières ou clair-obscur ?*, p. 158 et du même auteur, *Diderot et la réalité russe*, *ibid.*, p. 318.

(16) Sur ce point, voir R. MORTIER, « Diderot sous le prisme de la critique marxiste », *Actes du 2^e congrès de l'Assoc. internat. de littérature comparée*, 1958, Chapel Hill, vol. 2, p. 679; H. GILLOT, « La réparation d'une injustice : Diderot progressiste », *Bull. de la Société d'histoire et d'archéologie de Langres*, sept. 1951, p. 44; J. PROUST, *Lectures*, ch. 8 et 13.

(17) Voir M. J. KONIGSON, « Hegel, Adam Smith et Diderot », *Hegel et le siècle des Lumières*, P.U.F., 1974, p. 51.

(18) Appréciation d'Arthur M. WILSON, *Diderot, sa vie, son œuvre*, Laffont-Ramsay, coll. Bouquins, 1985, p. 351. Il est intéressant de remarquer que la corruption et l'intrigue furent dénoncées aussi par un émigré comme causes du développement de l'esprit révolutionnaire : SENAC de MEILHAN, *Des principes et des causes de la Révolution en France*, 1790, édition présentée et annotée par Michel DELON, Desjonquères, 1987, notamment p. 66, 80 et 84.

(19) Position notamment de Henri LEFEBVRE, *Diderot*, Les Editeurs réunis, 1949; Denis DIDEROT ou les affirmations fondamentales du matérialisme, L'Arche, 1983; de Yves BENOT, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Maspéro, 1970, et de Georges FILLOUX, « Diderot avant Marx », *Cahiers diderotiens*, n° 1, 1978.

(20) F. BLUCHE, *op. cit.*, p. 193, qui constate que les déceptions de Diderot resteront longtemps ignorées du public. Il avait démasqué les séductions du despotisme éclairé dès 1770 dans ses *Pages contre un tyran* (Frédéric II) et en écrivant dans ses *Observations sur l'Instruction de S.M.I. aux députés pour la confection des lois en 1774* : « le nom de despote est abdiqué, mais la chose conservée, le despotisme appelé monarchie », *Œuvres Politiques (O. Pol)*, class. Garnier, p. 457, § 145. Cette clairvoyance a souvent été passée sous silence, cf. Jean TOUCHARD, *Histoire des idées politiques*, P.U.F., coll. Themis, 7^e éd., 1975, t. 2, p. 408, qui mentionne les seuls « dithyrambes » de Diderot pour Catherine II. En revanche, J.J. CHEVALLIER, *Histoire de la pensée*, t. 2, 1979, p. 107 et s., a détruit l'image tenace d'un Diderot acquis au despotisme éclairé, car il a pris en considération les ouvrages écrits après le voyage en Russie en 1774. S. GOYARD-FABRE, « L'imposture du despotisme qu'on dit "éclairé" », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, 1984, n° 6, p. 149, explique bien la lucidité de Diderot, moins crédule à cet égard que Voltaire (p. 166).

(21) *Observations*, O. Pol, p. 406, § 76 et p. 408, § 80. Très attaché à cette idée, Diderot l'avait déjà mentionnée en 1763 dans sa *Lettre sur le commerce de la librairie*, Ed. soc., 1964, p. 40, puis dans le *Voyage de Hollande*, A.T., XVII, p. 386 et dans les *Principes de politique des souverains*, O. Pol., p. 195, § 182, rédigés en 1774.

voyage est à relativiser dans l'évolution de sa pensée politique, qui n'a pas connu alors un renversement brutal de tendance, car l'essentiel était acquis avant (22).

Sans vouloir faire de Diderot « le maître à penser de l'époque actuelle » (23), malgré la modernité de sa pensée (24), son influence dans l'ordre politique mérite d'être recherchée dans deux directions : l'une générale tendant à dégager ses conceptions des rapports de l'homme et de la Cité, où la morale est étroitement liée à la politique, l'autre particulière, tendant à mesurer sa contribution à l'élaboration de concepts politiques, comme la loi naturelle, le pacte de société ou la volonté générale, qui reviennent avec récurrence dans toutes ses œuvres. Même si tous les articles de l'Encyclopédie touchant la politique et l'économie ne sont pas de Diderot (25), la direction de cette entreprise l'a nécessairement placé au carrefour des idées reçues, par l'inventaire qu'il dut faire des connaissances acquises, et des idées en gestation, par l'échange qu'il dut connaître avec certains de ses contemporains, comme Rousseau et Sieyès, avec lesquels il a travaillé ou conversé (26), sans évoquer ses familiers du Grandval (27), le baron D'Holbach et Helvétius notamment. Loin de poser son originalité en postulat, la prudence commande donc d'analyser l'œuvre de Diderot à travers le prisme des théories existantes du droit naturel et du pacte social (28), auxquelles il a emprunté dans l'Encyclopédie, mais qui ont nourri en retour sa

22) En ce sens, Georges DULAC, « Diderot et la "civilisation" de la Russie », *Actes du Colloque International Diderot*, 4-11 juil. 1984, Aux amateurs de livres, 1985, p. 161. On peut cependant admettre que ses idées ont été stimulées par ce voyage, comme Lester G. CROCKER, « Diderot as political philosopher », *Rev. internat. de philosophie*, 1984, n° 148-149, p. 120, voir p. 126.

(23) Expression de Robert NIKLAUS, « Présence de Diderot », *Diderot Studies*, 1964, n° 6, p. 13.

(24) La modernité de la pensée diderotienne est une qualité fréquemment avancée par les auteurs pour justifier leurs études respectives à des époques différentes, voir par exemple J. THOMAS, *op. cit.*, p. 11 ; R. NIKLAUS, *art. préc.* ; Elizabeth B. POTULICKI, *La modernité de la pensée de Diderot dans les œuvres philosophiques*, Paris, Nizet, 1980, Elisabeth de FONTENAY, *Diderot ou le matérialisme enchanté*. Le livre de poche, 1984.

(25) Ces articles souffrent d'une hétérogénéité certaine, à l'image de celle des collaborateurs de l'Encyclopédie : voir J. PROUST, th. p. 19 et p. 532 à 540. La confusion entretenue par l'édition Assézat-Tourneux, attribuant systématiquement les articles anonymes à Diderot, explique aussi que sa pensée soit apparue comme « un curieux monstre d'incohérence » (*id.*, p. 508).

(26) Dans ses *Confessions*, Rousseau signale lui-même sa collaboration avec Diderot : « De ces méditations, résulta le Discours sur l'inégalité, ouvrage qui fut plus du goût de Diderot que tous mes autres écrits, et pour lequel ses conseils me furent le plus utiles » (Livre VIII, p. 99 du tome 2 dans le Livre de poche). Pour Sieyès, Paul BASTID relève qu'il a vécu plusieurs années dans l'intimité de Diderot et des Encyclopédistes, avec lesquels il aurait entretenu des rapports étroits de confraternité intellectuelle, in *Sieyès et sa pensée*, Hachette, 1939, p. 291 et 310.

(27) Propriété du baron à Chennevières-sur-Marne où se réunissaient ses amis.

(28) En ce sens, S. GOYARD-FABRE, *art. préc.*, *Rev. internat. de philosophie*, 1984, p. 91 et *Philosophie politique*, *préc.*, 1987, p. 244 et 259, qui voit dans les art. « Autorité politique » et « Droit naturel » rédigés par Diderot l'héritage de Locke et de Pufendorf.

propre réflexion politique, à laquelle le fameux Dictionnaire a servi de « banc d'essai » (29).

Dans cette perspective, la conception de la volonté générale apparaît bien comme le réceptacle d'idées anciennes et nouvelles qu'il convient de tenter de démêler à partir de l'analyse de l'ensemble de son œuvre, et pas seulement des articles de l'Encyclopédie, pour en mesurer éventuellement l'originalité. La dispersion des sources et leur hétérogénéité ne sont pas les moindres obstacles de la recherche, qui ne peut prétendre ni à l'exhaustivité ni à l'univocité, tant il est vrai que l'œuvre multiforme de Diderot est « une source sans fond », qu' « on y puisa cent ans » et que « l'infini reste encore » (30). Cependant, cette recherche vaut d'être entreprise, si, comme l'a affirmé Bertrand de Jouvenel, Diderot a inspiré les thèses des deux Discours de Rousseau et si celui-ci a fortement été impressionné par l'article « Droit naturel » rédigé par Diderot et publié en 1755 dans le tome V de l'Encyclopédie, et qu'il a réfuté dans le Manuscrit de Genève (31). Ce nouveau principe politique, imposé par la raison, selon lequel la loi doit être l'expression de la volonté générale, n'aurait-il pas une double paternité ? (32)

La pensée philosophique de Diderot est incontestablement fondatrice de sa réflexion politique (33). Deux prémisses semblent déterminantes pour expliquer la formation de la société : la liberté naturelle de l'homme et sa recherche du bonheur, que l'inégalité de l'état de nature va contrarier. En effet, l'homme est né libre et indépendant, il n'a donc aucun devoir, sauf un, se rendre heureux (34). La satisfaction de ce besoin exige sa sécurité, la préservation de son existence. Ainsi, pour échapper au péril du droit du plus fort, les hommes fondent la société en passant des conventions « qui répareront l'inégalité naturelle ou en préviendront les suites

(29) Expression de J. PROUST, *th. préc.*, p. 510.

(30) MICHELET, *Histoire de France*, t. XI, 1866 cité par J. PROUST, *Lectures*, p. 59.

(31) Dans *Essai sur la Politique de Rousseau* (1947) repris dans la Présentation du *Contrat social*, Hachette, coll. Pluriel, 1988, p. 47 à 49, 106 et 112.

(32) S. GOYARD-FABRE se montre à cet égard nuancée, lorsqu'elle évoque ce « même leitmotiv » venu de Diderot et de Rousseau : *Philosophie politique*, p. 269.

(33) En sens contraire, J.J. CHEVALLIER, *Histoire*, t. 2, p. 110, pour lequel la pensée philosophique, intrinsèquement révolutionnaire de Diderot, athée et matérialiste, par contraste avec Voltaire déiste et spiritualiste, « n'a pas déteint directement sur sa pensée politique en somme tempérée ». Dans notre sens, S. GOYARD-FABRE, art. à la *Rev. internat. de phil.*, 1984, et M. HECQUARD-THÉRON, *art. préc.*

(34) Discours préliminaire à la traduction de Shaftesbury, 1745, A.T., I, p. 13 ; *Introduction aux grands principes*, 1763, A.T., II, p. 78 et 85. Cette seule exhortation permet de mesurer combien le prétendu déterminisme de Diderot, symbolisé par Jacques Le Fataliste, doit en réalité être nuancé par un volontarisme certain, guidé par la recherche du bonheur. En ce sens, E. CASSIRER a pu écrire que dans cette œuvre Diderot démontre le double mouvement de la nécessité et de la liberté (*op. cit.*, p. 99).

fâcheuses » (35). La fin principale de la société est donc le bonheur des particuliers (36). Mais il va s'y établir un état intermédiaire d'anarchie, fort proche de la guerre de tous contre tous décrite par Hobbes, car alors les hommes « perdent le sentiment de leur faiblesse » (37). S'inspirant fortement de la théorie des deux pactes développée par Pufendorf, Diderot adjoint donc au pacte d'association, qui engage les individus les uns envers les autres, un pacte de soumission des hommes envers « une autorité chargée de veiller à l'accomplissement des conventions et à leur durée » : la société sera alors « policée » (38).

Le concept de volonté générale va apparaître sous deux aspects complémentaires, dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la société. Pour Diderot, puisque l'homme est né libre, toute limitation à sa liberté requiert son consentement. Le peuple doit par conséquent consentir à l'autorité du souverain, laquelle ne peut être légitimée ni par la violence de l'état de nature ni par le droit divin (39). Le philosophe ne nie pas pour autant l'influence du droit naturel dans le pacte social, car il lui semble qu'il y a une base éternelle du juste et de l'injuste qui doit prévaloir dans toute société. Or, c'est la volonté du genre humain qui va décider de ce qui est juste et opposer le droit naturel à l'autorité politique (I). Dans la société, l'exercice du pouvoir est confié par le peuple à une personne physique — le souverain —, et à une entité abstraite — « l'être moral public » — représentant la volonté générale, à laquelle tous les citoyens doivent se soumettre (40). La volonté générale, titulaire de l'autorité politique, va alors générer le droit positif (II).

I. — VOLONTE DU GENRE HUMAIN ET DROIT NATUREL

Le contrat de soumission passé entre les sujets et le souverain est dominé par l'éthique des Lumières résumée dans les maîtres

(35) L'origine de la société est développée par DIDEROT dans *L'Apologie de l'Abbé de Prades* en 1752, lorsque la thèse de celui-ci est condamnée par la Sorbonne pour avoir défendu la sociabilité naturelle de l'homme, fondée sur l'utilité commune des hommes à s'unir en vertu de la loi naturelle détachée de la religion révélée. Citation au texte de *L'Apologie*, A.T., I, p. 466-467, § 11 et même idée dans l'art. « Besoin » de l'*Encyclopédie*, A.T., XIII, p. 428. Diderot se rallie ainsi à la théorie de la sociabilité naturelle de l'homme, inspirée d'Aristote et reprise par Grotius, et qu'il exposera dans l'art. « Péripatéticienne », A.T., XVI, p. 244-245.

(36) Note sous la traduction de Shaftesbury, A.T., I, p. 65.

(37) Art. « Besoin », A.T., XIII, p. 428.

(38) *Apologie*, A.T., I, p. 467. Sur l'influence établie de Pufendorf, voir J. PROUST, « La contribution de Diderot à l'*Encyclopédie* et les théories du droit naturel », *Annales historiques de la Révolution française*, 1963, n° 35, p. 257, spécialement p. 269 à 272 et S. GOYARD-FABRE, art. préc., *Rev. internat. de philosophie*, 1984, p. 91 ; *Philosophie politique*, 1987, p. 259.

(39) Art. « Autorité politique », *O. Pol.*, p. 13.

(40) Art. « Cité », A.T., XIV, p. 187 et Citoyen, *id.*, p. 191.

mots Individu, Raison, Nature, Bonheur (41). Les réflexions politiques de Diderot s'inscrivent surtout dans le mouvement de réhabilitation de l'homme qui, délivré du péché originel, ne consacre plus sa vie à mériter son salut, mais à chercher son bonheur immédiat. La nécessité de la société pour atteindre ce bonheur terrestre et la soumission à une autorité politique qui en résulte, ne doivent pas occulter le sentiment de la justice inhérent à l'humanité, laquelle se justifie par une similitude d'organisation et de sensation entre tous les hommes (42). Or, c'est la volonté générale de l'espèce humaine qui détermine l'essence du juste et de l'injuste. Par ailleurs, elle va prescrire les droits naturels inaliénables de l'homme, quel que soit le pacte social.

La définition de la loi naturelle de justice

La volonté du genre humain, selon Diderot, n'est pas la volonté de la majorité des hommes, mais celle de l'espèce. Cette conception transcendantale de la volonté générale conditionne chez l'homme la « vertu », c'est-à-dire la considération de l'intérêt commun, ressort essentiel du maintien de la société.

1) La trinité de la vérité, de la raison, de la justice est inhérente à la nature de l'homme. La voix de la conscience, toujours et partout la même, lui dicte cette espèce de religion universelle dont « le code est gravé dans le cœur humain » (43), indépendamment des religions révélées et de l'existence même de Dieu (44). La vérité est ainsi à la portée de tous et Diderot est convaincu que l'homme, quelle que soit sa condition, aime la vérité, car c'est une vertu qui le mène vers le bonheur (45). « Il faut être homme vrai avant que d'être bon citoyen, bon patriote », dira-t-il à Catherine II en 1774 (46).

(41) J.J. CHEVALLIER, *Histoire de la pensée*, t. 2, p. 89 et art. « Despotisme éclairé » dans l'*Encyclopédia Universalis*, vol. 5, p. 477, où il en ajoute un cinquième : « Progrès ».

(42) Cette similitude d'organisation se retrouve dans de nombreux écrits, notamment les *Fragments échappés du portefeuille d'un philosophe*, 1772, A.T., VI, p. 444, la *Réfutation d'un livre intitulé « l'Homme » d'Helvétius*, 1773, O. phil., Garnier, 1964, p. 570, le *Salon de 1767*, A.T., XI, p. 124.

(43) *Introduction aux grands principes*, 1763, A.T., II, p. 81.

(44) Si Diderot a d'abord admis que c'est par la raison que Dieu enseigne aux hommes les vérités éternelles, Dieu étant conçu comme une suprême intelligence proche du grand architecte de l'univers cher à Voltaire (*Introduction*, A.T., II, p. 77 et 83), il condamnera définitivement son existence en 1769, en y substituant la sensibilité, « propriété universelle de la matière » (*Entretien entre d'Alembert et Diderot*, O. phil., p. 257).

(45) *Pages contre un tyran*, 1771, O. pol., p. 135-136 : « son vrai bonheur est fondé sur la vérité ». Pour A. WILSON, la préoccupation constante chez Diderot de relier la vérité à l'homme et à ses fins est la marque de son humanisme, *op. cit.*, p. 206.

(46) *Mémoires pour Catherine II*, 1774, class. Garnier, éd. P. Vernière, 1966, p. 37.

Or, l'homme s'efforce de discerner la vérité de l'erreur par la raison, étant entendu que par principe l'homme est raisonnable (47) et que c'est donc sous la sanction de la raison, et non de Dieu, qu'il faut mettre les institutions politiques (48).

Libérée du joug de la religion et de Dieu, la pensée de Diderot ne recueille pas moins l'héritage de l'École du droit naturel, en ce qu'elle reconnaît l'existence d'une justice objective. Ayant réécrit pour l'Encyclopédie l'article « Droit naturel » parce que celui préparé par Boucher d'Argis, spécialiste de l'histoire du droit, ne lui convenait pas (49), Diderot a exposé sa conception de la justice, inspirée de l'universalisme du droit naturel. D'abord, et contrairement à toute attente, il explique ne pouvoir se fier à la raison humaine pour déterminer le juste et l'injuste, parce que les hommes ont aussi des passions qui les poussent à faire le mal. C'est « au genre humain » qu'il appartient de décider de la nature du juste et de l'injuste, « parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ait ». Or, le genre humain est dépositaire de « la volonté générale » « toujours bonne », qui « n'a jamais trompé et ne trompera jamais », alors que « les volontés particulières sont suspectes, qu'elles peuvent être bonnes ou méchantes » (50). Il y a donc une notion absolue de la justice dictée par la volonté générale de l'espèce : c'est « l'obligation de rendre à chacun ce qui lui appartient » (51). La préférence donnée au terme rendre plutôt qu'au terme donner fait certainement allusion à l'état d'anarchie qui précède la formation de la société policée et où l'avidité des hommes n'est contenue par aucune convention. Cette définition de la justice s'identifie à l'équité, comme le précise Diderot à la fin de l'article : l'équité est « la cause », la justice « l'effet ». Il insistera trois ans plus tard dans ses *Réflexions sur le livre « De l'Esprit » d'Helvétius* sur la fausseté et le danger d'admettre le paradoxe qu'il n'y a ni justice ni injustice absolue, « parce qu'il est possible de trouver... dans notre organisation et notre sensibilité... une base éternelle du juste et de l'injuste » (52).

Paradoxalement, Bertrand de Jouvenel a rattaché cette « volonté générale de l'espèce » chez Diderot à l'acception théologique de la

(47) Si l'homme aime et recherche la vérité, c'est parce qu'il est « un animal qui raisonne », art. « Droit naturel », 1755, *O. pol.*, p. 31, § 4. Certes, il élude la question de savoir pourquoi ce n'est pas qu'un animal, en se bornant à dire que « les animaux sont séparés de nous par des barrières invariables et éternelles » (*ibid.*).

(48) Lorsque Catherine II invoquera Dieu en tête de son *Instruction*, Diderot répondra dans ses *Observations* que les institutions politiques sont « une chose de raison », qu'il est exclu de soumettre à l'autorité de Dieu (*O. pol.*, p. 346).

(49) Sur ce point, René HUBERT, *Rousseau et l'Encyclopédie*, 1928, p. 28, cité par R. DERATHE, *op. cit.*, p. 58, note 4.

(50) Art. « Droit naturel », 1755, *O. pol.*, p. 32-33.

(51) *Ibidem.*

(52) *Réflexions*, 1758, A.T., II, p. 270. Diderot ne se départira jamais de cette conviction. En 1774 il s'exclamera : « ou la définition générale de la justice convient également à tous ou je ne sais plus ce que c'est » (*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, *O. phil.*, p. 552).

volonté générale, en particulier au malebranchisme, qui voit la loi naturelle empreinte en tous les hommes parce qu'émanée d'une volonté générale de Dieu (53). Il semble qu'on ne puisse le suivre que partiellement dans une telle voie : d'abord, il est remarquable que Dieu n'apparaisse pas une seule fois dans les pages de l'article « Droit naturel », ensuite, « le dépôt » de cette volonté générale se trouve en particulier « dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées », donc dans le droit positif ; enfin, notre auteur revient inexorablement vers la raison, en concluant que « la volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions » (54). Diderot admet donc une volonté générale de l'espèce humaine, qui pénètre dans chaque individu par le vecteur de sa raison et se répand dans la société par le droit écrit, indépendamment de toute intervention divine. Il paraît ainsi plus proche de Locke et de Spinoza, en ce qu'ils ont repris l'idée selon laquelle le droit naturel est le droit de l'espèce humaine et puise son immanence dans l'humanité (55).

2) Le bien, de l'essence de l'humanité, ne se perd pas dans l'état de société. En effet, « la volonté générale de l'espèce » doit être « la règle de la conduite » commune aux particuliers entre eux dans la même société, à un particulier vis-à-vis de la société dont il est membre, et même à une société envers les autres sociétés. La soumission à la volonté générale est donc « le lien de toutes les sociétés » (56), c'est-à-dire ce qui assure leur maintien. Certes, en 1755, Diderot semble poser en postulat que l'homme va écouter la voix de sa raison, dictée par l'espèce, plutôt que celle des volontés particulières. Mais il répond à cette objection, que Rousseau lui opposait, en affirmant que l'homme est bon, même en société, et que l'origine du mal (entendons la considération de son seul intérêt particulier) se trouve dans les mauvaises lois. C'est donc au législateur à faire en sorte que les hommes ne trouvent aucun intérêt dans le mal, dans la violation du bien social (57).

Reste que l'homme qui n'écoute que sa volonté particulière est un « ennemi du genre humain », un « méchant » (58). Le respect de la volonté générale de l'espèce par les hommes en société conditionne donc leur « vertu », définie comme « la contrainte de toutes les passions à conspirer au bien général de l'espèce » et au bonheur de tous (59). Cette vertu est indispensable à la société, qui, sans elle,

(53) Préface au *Contrat social*, coll. Pluriel, préc., p. 106.

(54) Art. « Droit naturel », *O. pol.*, p. 34.

(55) Sur ce point, B. BARRET-KRIEDEL, « Les droits de l'homme et le droit naturel », *Mél. Duverger*, P.U.F., 1988, p. 3, voir p. 40.

(56) Art. « Droit naturel », *O. pol.*, p. 34.

(57) *Introduction aux grands principes*, 1763, II, p. 77 et 85 ; dans le même sens, *Observations*, 1774, *O. pol.*, p. 352 : « dans une société bien ordonnée le méchant ne peut nuire à la société sans se nuire à lui-même ».

(58) Art. « Droit naturel », *O. pol.*, p. 34.

(59) *Introduction*, A.T., II, p. 78 et 85.

ne pourrait subsister. Elle apparaît pourtant comme un curieux composite : c'est le respect de la justice légale, entendue comme l'observation des lois et le respect des conventions (60), mais c'est aussi la recherche de la vérité dans les mœurs (61). Or, cette vertu sociale, imposée par la loi du genre humain, est conçue par Diderot dans une perspective utilitaire, à savoir assurer le bonheur collectif (62), dérivé du droit au bonheur individuel, par ailleurs seul devoir que la liberté naturelle prescrit à l'homme. Cette vertu est donc profondément confiante dans l'amélioration possible du sort des hommes en société, dans les progrès de leur esprit et de leur condition, point de rupture irrémédiable avec le pessimisme de Rousseau.

Or, il existe « un être privilégié dont la vertu pourrait influencer sur le bonheur général, c'est le souverain » (63). De fait, son « apostolat » doit être de rendre heureux tous ses sujets (64). Le bonheur des peuples est le seul devoir des souverains et la fin de tout gouvernement (65). L'influence de Burlamaqui, que Diderot considérait comme un classique (66), est patente, puisque dans ses *Principes du droit politique* parus en 1751 il définit la société civile comme l'union des hommes sous la dépendance d'un souverain « pour trouver sous sa protection et par ses soins le bonheur auquel ils aspirent naturellement » (67). Seulement c'est au philosophe qu'il incombe d'éclairer les souverains sur leurs droits et leurs devoirs, car il ne semble pas que la volonté générale du genre humain parle en eux comme en tout homme. En effet, Diderot a remarqué qu'eux seuls sont restés dans l'état de nature et que leur morale ne dépendait pas d'eux mais des autres souverains (68). Il n'est pas loin de penser que la justice des rois n'est pas celle des hommes, déplorant ainsi l'inexistence d'un droit supra-national, ce qui ne dément pas sa modernité. De fait, c'est à l'individu seul que la volonté générale dicte « jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il convient de vivre et de mourir ». Elle lui fixe « les limites de tous les devoirs » et lui indique les « droits naturels » qui ne lui

(60) *Idem*, p. 85-86, 98.

(61) *Pages contre un tyran*, 1771, *O. pol.*, p. 138.

(62) Note sous la traduction de Shaftesbury, A.T., I, p. 13 : « le bonheur temporel de l'homme est inséparable de la vertu ». Voir John S. SPINK, « La vertu politique selon Diderot ou le paradoxe du bon citoyen », *Rev. des Sciences humaines*, oct. déc. 1963, p. 471. On n'a pas manqué de souligner le « fondement biologique » de cette morale : Robert MAUZI, « Diderot et le bonheur », *Diderot Studies*, 1961, p. 264.

(63) Art. « Grecs », A.T., XV, p. 59.

(64) Art. « Intolérance », A.T., XV, p. 235.

(65) Observations, *O. pol.*, p. 354.

(66) *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie*, 1775, A.T., III, p. 492.

(67) Sur ce point, J. PROUST, art. préc., p. 275.

(68) Art. « Eclectisme », A.T., XIV, p. 304 et *Mémoires*, p. 231-232.

sont point contestés par « l'espèce entière » (69). La volonté générale prescrit donc les droits inaliénables de l'humanité, dont l'homme ne peut être privé dans l'état de société.

La prescription des droits naturels inaliénables

En 1755 dans l'article « Droit naturel », Diderot n'a pas explicité quels sont ces « droits naturels inaliénables », posant seulement en principe leur existence. Il reconnaîtra plus tard le droit de résistance à l'oppression, seul droit naturel utile pour s'opposer au droit positif.

1) La reconnaissance de droits inaliénables aux hommes en société illustre l'affirmation de l'article « Autorité politique » datant de 1751, selon laquelle « la vraie et légitime puissance a nécessairement des bornes » (70). Il est donc erroné d'affirmer que Diderot est « un absolutiste au moins dans toute la période de rédaction de l'Encyclopédie » (71). Sa modernité réside incontestablement dans la dimension universelle qu'il donne aux droits de l'homme : en effet celui-ci n'a « d'autres droits naturels véritablement inaliénables que ceux de l'humanité » (72). Il n'est dès lors pas interdit de penser que la volonté générale chez Diderot recoupe les deux concepts de loi naturelle — règle de justice immuable dictée par la raison dans la conscience humaine — et de droit naturel — règle sociale qui respecte la nature, faisant ainsi la synthèse des deux tendances qu'un auteur a récemment décelées dans l'Ecole de la Nature et du Droit des Gens (73). Aussi les droits inaliénables de Diderot ne sont-ils pas ceux du seul citoyen, point de discorde irréductible avec Rousseau. On sait qu'un chapitre du *Contrat social* intitulé « De la société générale du genre humain » a été supprimé par son auteur lors de sa parution en 1762, alors qu'il avait été rédigé en réponse à l'article « Droit naturel » en 1756, époque où les deux amis travaillaient ensemble à l'Encyclopédie (74). La réfutation de Rousseau s'articulait autour de trois arguments principaux : comment l'intérêt personnel de l'homme peut-il le soumettre à la volonté générale ?

(69) Art. « Droit naturel », *O. pol.*, p. 33.

(70) *O. pol.*, p. 12. Dans cet article, Diderot ne citait alors que « les lois de la nature et de l'Etat » (p. 13).

(71) Opinion de J. PROUST, th. p. 432. Dans notre sens, J. LOUGH, « Les idées politiques de Diderot dans l'Encyclopédie », *Mél. Mortier*, Genève, Droz, 1980, p. 137.

(72) Art. « Droit naturel », *O. pol.*, p. 33.

(73) B. BARRET-KRIEDEL, *art. préc.*, p. 31. Sur la distinction entre loi naturelle et droit naturel, voir Michel BASSET, « Loi naturelle et droit naturel au déclin du Moyen Age », *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique*, 1988, n° 6, p. 49.

(74) Voir R. DERATHE, *op. cit.*, p. 58. Le texte de ce chapitre est publié en addendum au *Contrat social*, coll. Pluriel, p. 377 à 385.

La société générale du genre humain est inconcevable sans les sociétés particulières et l'homme n'existe qu'à travers le citoyen. Pour Rousseau, il ne peut donc y avoir de droits naturels que ceux reconnus par la société. En fait, « le citoyen de Genève » rejette l'idée d'humanité et la notion même de droit naturel.

2) Certes, Diderot ne s'est pas préoccupé de dresser la liste de ces droits inaliénables. Hormis la liberté naturelle, un seul lui a paru valoir une telle dénomination, la résistance à l'oppression, « droit naturel, inaliénable et sacré » (75). Ainsi, alors même que Diderot nie la liberté de l'individu soumis au déterminisme de l'instinct de l'espèce (76), il défend avec ardeur la liberté politique, qui relève, non du libre arbitre, mais du volontaire (77). Timidement dans l'Encyclopédie, où l'article « Citoyen » de 1755 reconnaît à celui-ci des droits « qu'il se réserve et dont il ne se départ jamais » (78) ; plus radicalement à partir de 1775, lorsqu'il constate qu'« il est rare que l'oppression, quand elle est extrême, n'inspire aux peuples quelque résolution salutaire » (79).

Progressivement, Diderot va imposer l'idée que le pacte de soumission peut être rompu, quand les termes n'en sont pas respectés. Il ira jusqu'à légitimer la déposition des despotes par les peuples, mais sans lancer pour autant des appels au régicide : « la vie d'un souverain n'est exposée que chez un peuple barbare » (80). Prophétique, il exhorte : « que le peuple ne voie jamais couler le sang royal pour quelque cause que ce soit. Le supplice public d'un roi change l'esprit d'une nation pour jamais » (81). Il est donc hasardeux d'affirmer que dans la contribution de Diderot à l'*Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal, qui s'étend sur la même période de 1765 à 1781, le droit des peuples va nécessairement jusqu'à la mort du souverain (82). Certes, le livre « qui fait naître les Brutus » (83) applique au corps politique l'image de Médée dépeçant le vieil Eson pour le rajeunir, métaphore inspirée des *Métamorphoses* d'Ovide et à laquelle Hobbes avait déjà recouru pour justifier l'obéissance des sujets et garantir la paix civile. Diderot renverse la signification de cette allégorie, destinée selon la légende à échouer, en espérant une régénérescence de l'Etat par la rébellion du peuple

(75) *Mémoires*, 1774, p. 177 ; *Réfutation de « l'Homme » d'Helvétius*, 1773, *O. phil.*, p. 619.

(76) Cf. Lettre à Landois du 29 juin 1756, A.T., XIX, p. 435 : la liberté est « un mot vide de sens » et le « c'était écrit là-haut » de Jacques le Fataliste.

(77) Dénonciation de la confusion entre le libre et le volontaire dans la Lettre à Landois, *ibid.*, et à l'art. « Droit naturel », *O. pol.*, p. 30.

(78) A.T., XIV, p. 193.

(79) *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, A.T., III, p. 163, § 107.

(80) *Réfutation de l'Homme*, A.T., II, p. 397.

(81) *Principes de politique des souverains*, 1774, p. 188, § 146 : allusion à l'exécution de Charles I d'Angleterre.

(82) Position de Yves BENOÏT, commentaire de l'œuvre de Raynal au *Dictionnaire des œuvres politiques*, P.U.F., 1987, p. 665, voir p. 669.

(83) Diderot qualifie ainsi l'*Histoire des deux Indes* dans sa *Lettre apologétique de l'abbé Raynal à M. Grimm du 25 mars 1781*, *O. phil.*, p. 640.

contre le despote (84), mais il ne prône pas le tyrannicide en tant que tel. L'influence de Locke, qui légitimait le droit d'opposition en cas de violation des droits inaliénables du peuple, est indiscutable. Cependant chez Diderot, c'est aussi le non-respect de l'intérêt général, dicté par la volonté du genre humain, qui justifie la résistance à l'oppression d'un souverain gouvernant arbitrairement. Celui-ci doit en effet respecter les lois autant que les droits des citoyens (85). A la suite d'Achenwall (auteur du *Jus naturae* en 1755), Diderot — mais l'a-t-il lu ? — aménage donc le dogme de l'irrévocabilité du contrat social de Pufendorf, en estimant que par le pacte de soumission, qui oblige le souverain à promouvoir le bien public, le peuple possède un droit de résistance à l'oppression lui permettant de dénoncer ce pacte si le souverain ne remplit pas ses engagements (86).

Finalement Diderot déforme les théories du droit naturel pour assurer la primauté du concept d'humanité dans sa doctrine morale. Et c'est précisément autour de l'humanité que se cristallisent ses divergences avec Rousseau. Pour l'un la volonté générale est d'abord une loi de la nature qui transcende l'humanité, pour l'autre elle n'est qu'une loi de la société qui contraint les citoyens, nullement une forme d'instinct de l'espèce comme l'a soutenu Bertrand de Jouvenel (87), au mieux l'inclination du citoyen (88). Outre le fait que la volonté générale ne peut errer, la fonction de construction du droit positif que les deux auteurs lui assignent dans la société a pu laisser supposer que leurs conceptions convergeaient totalement (89).

II. — VOLONTE GENERALE ET DROIT POSITIF

C'est parce que la volonté générale est toujours bonne que, pour le bonheur du genre humain, Diderot l'investit en 1755 de « la puissance législative » et la confie à des « mortels augustes » (90). Mais comme les souverains sont restés entre eux dans l'état de nature, la nécessité de la dissociation apparaît progressivement entre leur personne physique et l'entité abstraite détentrice de la volonté

(84) Voir G. GOGGI, « Diderot et Médée dépeçant le vieil Eson », *Colloque Diderot*, préc. 1985, p. 173, qui reproduit les textes de référence en annexe.

(85) *Observations, O. pol.*, p. 360, § 13.

(86) Sur la position d'Achenwall, voir A. RENAULT, comment. du *Droit de la nature et des gens* de Pufendorf, *Dict. des œuvres pol.*, p. 659.

(87) *Essai sur la politique de Rousseau*, coll. Pluriel, p. 98. Dans notre sens, S. RIALS, *La Déclaration*, coll. Pluriel, p. 421.

(88) Rousseau écrit en effet que le pacte social « se réduit aux termes suivants : chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale », Livre I, ch. 6, p. 180 (Pluriel).

(89) Position de A. PHILONENKO, commentaire du *Contrat social*, *Dict. des œuvres pol.*, p. 694, voir p. 698.

(90) Art. « Droit naturel », *O. pol.*, p. 33.

générale, pour assurer son autorité. Par ailleurs, puisque « les lois doivent être faites pour tous et non pour un » (91), elles vont forcément exprimer la volonté générale et non les volontés particulières. L'originalité des deux axes de cette pensée paraît mince par rapport aux thèses rousseauistes, mais celles-ci apparurent dans l'article « Economie politique » rédigé aussi en 1755, et il est donc fort probable que la réflexion des deux amis à l'époque se soit mutuellement confortée.

La dévolution de la volonté générale à une entité abstraite

Avant même de recourir au concept de volonté générale, Diderot avait dès 1751 pressenti les avantages de la personnalité morale pour la liberté et la sécurité des sujets. Pour leur bonheur, la volonté générale ainsi personnifiée devait favoriser l'émergence de l'intérêt général.

1) En affirmant dans l'article « Autorité politique » que c'est au peuple et non au souverain qu'appartient « essentiellement et en pleine propriété » le gouvernement, « bien public et non bien particulier », que « ce n'est pas l'Etat qui appartient au prince, mais le prince qui appartient à l'Etat » (92), Diderot distinguait confusément — mais il n'était pas juriste et même le vocabulaire du droit public était alors fluctuant — la personne physique du souverain et l'organe doté de l'autorité politique. Cette dissociation s'affine dans les articles « Cité » et « Citoyen », où il différencie, contrairement à Hobbes, le sujet du citoyen, tous étant également commandés, mais le premier par une personne physique — le souverain — et le second par « un être moral public » représentant la volonté générale (93). Si le mot personnalité morale n'apparaît pas sous la plume du philosophe, la chose y est bien consacrée. Certainement influencé par la méfiance nourrie par Rousseau à l'égard du Corps de l'Etat et sa préférence pour celui de la Nation (94), Diderot posera en principe à la première ligne de ses *Observations sur l'instruction de Catherine II* qu'« il n'y a point de vrai souverain que la nation » (95). Or, le dédoublement de l'homme en sujet et en citoyen, et du souverain en personne privée et en personne publique, peut contribuer à éclaircir la différence que Diderot établit entre le peuple et la nation. Après « le consentement du peuple » à l'auto-

(91) *Ibidem.*

(92) *O. pol.*, p. 13-14.

(93) A.T., XIV, p. 187 et 191.

(94) Méfiance très nette dans l'art. « Economie politique » rédigé en 1755 pour l'Encyclopédie et reproduit en annexe du *Contrat social*, coll. Pluriel, p. 387.

(95) *O. pol.*, p. 343, § 1.

rité d'un seul par le pacte de soumission, les sujets ont renoncé à leur volonté particulière pour se soumettre à la volonté d'un seul, censé représenter la volonté générale. Les sujets deviennent alors citoyens par rapport à « l'être moral public » et le peuple devient nation (96). Inutile d'insister sur la dynamique de la souveraineté de la nation, qui n'existe pas chez Rousseau pour lequel la volonté générale est celle du peuple assemblé en corps (97). Mais si la dévolution du pouvoir doit être consentie par le peuple, celui-ci entend bien que l'usage du pouvoir soit aussi légitime, c'est-à-dire « utile à la société, avantageux à la république » (98). La volonté générale éclairant ce qu'est « l'intérêt général et commun », l'être moral qui la représente devra être guidé par l'utilité sociale.

2) Le fondement de la personnalité morale réside en effet dans l'intérêt distinct du groupe par rapport à celui des individus qui le composent. Ainsi, la représentation de la volonté générale par une personne morale favorise dans la pensée politique de Diderot l'émergence de l'intérêt général ou de l'utilité publique, qui doit dominer les actions du souverain. Rousseau, qui ne concevait la personne publique que comme l'union de toutes les personnes particulières, avait aussi souligné que la fin de la volonté générale est « le bien commun », selon lequel la société doit être gouvernée (99). Cependant, Diderot va plus loin et considère que, de la même façon que le bien général est la base de la morale des individus, l'utilité sociale doit être la base de la morale du souverain. Il recourt, pour renforcer la conviction, au témoignage d'Henri IV qui avait, en 1596, qualifié « d'erreur » le fait que le souverain soit maître de la vie et des biens de tous ses sujets « que moyennant ces quatre mots : tel est notre plaisir » (100). Au bon plaisir du souverain doit donc être substituée la considération de l'utilité sociale pour gouverner : le souverain ne doit pas avoir en vue un intérêt séparé de celui de son peuple (101).

En outre, Diderot a le mérite de lui donner un contenu concret, alors que Rousseau demeure au niveau des concepts. L'intérêt général commande essentiellement d'assurer la protection des personnes (102) et la proportionnalité de l'impôt (103), façon habile de dénoncer les lettres de cachet et l'injustice fiscale du règne de

(96) Sur la nation en tant que nationalité, voir A. STRUGNELL, « Diderot et l'idée de nation », *Colloque Diderot*, 1985, p. 195.

(97) Notamment au Livre II, ch. 2 et au Livre III, ch. 12, 13, 14 du *Contrat social*.

(98) Art. « Autorité politique », *O. pol.*, p. 11-12.

(99) Livre I, ch. 6 et Livre II, ch. 1.

(100) Art. « Autorité politique », *O. pol.*, p. 17. Il paraît alors pour le moins excessif d'affirmer comme le fait Paul VERNIERE, que Diderot « méprise l'histoire », art. préc., « Lumières ou clair-obscur ? », 1988, p. 305, voir p. 313.

(101) *Mémoires*, p. 121.

(102) Ce qui comprend la sûreté générale, la tranquillité intérieure, le soin des armées et l'observation des lois, Cf. *Fragments*, A.T., VI, p. 449.

(103) *Mémoires*, p. 152 et *Observations*, *O. pol.*, p. 407, § 78.

Louis XV. Toutefois, même sous prétexte d'utilité générale, Diderot considère que le souverain ne doit ni intervenir dans l'administration des biens des particuliers (104), ni posséder de domaines en propre (105). Aussi l'intérêt général selon Diderot recouvre-t-il assez bien l'art de ne pas trop gouverner, art qu'il caractérise du reste par l'harmonie, transposant ainsi sa conception des beaux-arts à l'Etat (106). En réalité, le philosophe resta marqué par l'un des ouvrages capitaux du mouvement physiocrate, « *L'ordre naturel et essentiel des sociétés* » (1767) de Lemercier de la Rivière, pour lequel il déborda d'enthousiasme (107), et il s'est probablement inspiré aussi de l'ouvrage du marquis d'Argenson intitulé « *Bien gouverner, ne pas trop gouverner* » (108). L'ordre des choses et l'évidence physiocratiques semblent aujourd'hui de bien faibles composantes de l'intérêt général. Le principe de sa primauté sur les intérêts particuliers n'en conserve pas moins une réelle valeur, même si ses modalités restent approximatives.

Or, pour éviter que les intérêts particuliers ne prévalent sur l'intérêt général, Diderot conseillait au souverain de faire en sorte « que le bien des particuliers soit si étroitement lié avec le bien général, qu'un citoyen ne puisse presque pas nuire à la société sans nuire à lui-même » (109). C'est en réalité l'objet des bonnes lois car c'est au législateur à faire en sorte que les hommes ne trouvent aucun intérêt au mal, donc à la violation de la volonté générale (110). Ce légicentrisme naissant en 1763 allait faire son chemin et ne doit pas être exclusivement imputé à Rousseau.

La traduction de la volonté générale dans les lois

Dans toute son œuvre Diderot insiste sur la nécessité des lois, des bonnes lois en particulier, et de la soumission des citoyens à celles-ci. En outre, il apporte une réponse moins dogmatique que Rousseau à la question de savoir qui doit détenir la puissance législative.

1) Les lois civiles sont nécessaires car elles constituent « la seule barrière... contre les passions humaines ». « C'est la volonté générale qu'il faut opposer aux volontés particulières », sinon le

(104) *Fragments*, A.T., VI, p. 449.

(105) *Observations*, O. pol., p. 422, § 98, p. 454, § 142.

(106) Art. « Harmonie », A.T., XV, p. 76.

(107) Lettre à Falconet du 6 sept. 1768, A.T., XVIII, p. 274. Diderot envoya Lemercier auprès de Catherine II mais sa mission fut de courte durée. Voir Hervé HASQUIN, « Politique, économie et démographie chez Diderot : aux origines du libéralisme économique et démocratique », *Mél. Mortier*, 1980, p. 107.

(108) Voir sur ce point, P. VERNIÈRE, O. pol., p. 407, note 3.

(109) *Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de ****, 1774, O. phil., p. 539.

(110) *Introduction aux grands principes*, 1763, A.T., II, note p. 85.

faible demeure exposé à « l'injure du plus fort » (111). Diderot ne s'attache pas à donner une définition de la loi, mais, partant du constat qu'elles existent, il recherche seulement les moyens de les rendre meilleures et plus respectables. Cette tendance s'inscrit dans la perspective utilitaire, voire pragmatique, déjà relevée de ses réflexions politiques, toutes tendues vers le bonheur des citoyens. Dans un entretien imaginaire entre un aumônier et un heureux sauvage de Tahiti, il a dépeint le désordre des sociétés consécutif aux contradictions entre les trois « codes » — la loi de nature, les lois civiles et les lois religieuses —, et prôné leur harmonisation (112). Celle-ci se produira en suivant le modèle donné par la loi de la nature, « la meilleure législation » étant « celle qui est la plus simple et la plus conforme à la nature » (113). Si donc « une loi civile n'est pas une conséquence d'une loi naturelle, c'est une loi arbitraire... inutile et nuisible » (114). Ici la bonté de la nature, qui « a fait toutes les bonnes lois » (115), rejoint logiquement l'infaillibilité de la volonté générale, loi naturelle du genre humain. Seulement la cohérence de la pensée de Diderot présente sur ce point deux faiblesses : il n'explique pas comment concilier la bonté des lois de la nature et l'hostilité de l'état de nature qui a poussé les hommes à fonder la société. En outre, il semble nier l'existence de lois dans l'état de nature, en écrivant que le ressentiment était alors « l'unique frein de l'injustice » (116). Nature a donc un sens équivoque chez Diderot, mais il n'est pas douteux que toutes les lois doivent être respectées.

2) Puisque le dépôt de la volonté générale se trouve d'abord dans « les principes du droit écrit », selon les termes de l'article « Droit naturel », la nécessaire soumission aux lois, via la soumission à la volonté générale, s'imposait logiquement. Elle apparaît déjà à l'article « Cité », où Diderot affirme que, quelles que soient les lois de sa cité, il faut les défendre (117). Il faut même se conformer à une loi prescrivant une chose contraire au bonheur de l'homme, aussi longtemps qu'elle dure (118). Ainsi, l'observation des lois bonnes ou mauvaises donne à une société « des mœurs » bonnes ou mauvaises, mais la pire condition d'une société c'est celle où il n'y a pas de mœurs, où donc les lois ne sont pas respectées par les citoyens (119). La vertu de chacun contribue alors à la moralisation

(111) Art. « Grecs », A.T., XV, p. 57.

(112) *Supplément au voyage de Bougainville*, 1771, O. phil., p. 481 et 504.

(113) Art. « Législation », A.T., XV, p. 436.

(114) *Observations*, O. pol., p. 436, § 120.

(115) *Id.* p. 371, § 27 ; *Entretien d'un père avec ses enfants*, O. phil., p. 430.

(116) *Apologie de l'abbé de Prades*, 1752, A.T., I, p. 455 ; *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, A.T., III, p. 282, § 45.

(117) A.T., XIV, p. 187.

(118) *Mémoires*, 1774, p. 235.

(119) *Pages contre un tyran*, 1771, O. pol., p. 142 et *Supplément au voyage de Bougainville*, 1772, O. phil., p. 504.

et au bon ordre de la société, les intérêts particuliers s'effaçant devant « l'intérêt général et commun ». L'observation des bonnes lois est donc le seul moyen d'échapper à la corruption publique (120), c'est-à-dire au désordre. Assimilant ordre et morale, mauvaises lois et corruption, Diderot laisse supposer que toute société peut échapper par ses mœurs à une funeste destinée. A l'opposé de Rousseau, son contrat social n'est pas « un traité du désespoir » (121) et le philosophe, précepteur des princes, confiant dans les vertus de l'éloquence, doit les éclairer sur « le vice » de l'administration et les « défauts » des lois (122). La volonté générale ne pouvant errer, les lois devraient être bonnes et le législateur se borner à les publier (123).

3) En 1755 Diderot accorde la puissance législative « aux mortels augustes dont la volonté particulière réunit et l'autorité et l'infailibilité de la volonté générale » (124). Mais, sous l'influence de Rousseau, il affirme péremptoirement à partir de 1774 qu'« il n'y a point de vrai souverain que la nation, il ne peut y avoir de vrai législateur que le peuple » (125). Toutefois, contrairement à Rousseau, pour lequel la volonté générale est inaliénable et indivisible, Diderot admet que le souverain, auquel le pacte de soumission a fait dépôt de cette volonté, aliène son autorité législative à un corps représentant la nation de façon permanente (126). La faiblesse de sa proposition réside dans le fait que cette abdication soit laissée à la seule discrétion du souverain et ne dépende pas d'une loi fondamentale. Quoi qu'il en soit, pour la confection des lois, ce corps « entendra toujours mieux l'intérêt public » que le souverain, en opposant la volonté générale aux volontés particulières (127). Point besoin donc de recourir à Un Législateur providentiel dictant une Loi, « expression de la volonté générale ». Pour Diderot, le pouvoir politique vient du peuple, est exercé par le peuple en corps, mais par l'intermédiaire de représentants, et pour son bonheur.

De fait, dans de brèves réflexions sur les formes de gouvernement, Diderot a vu dans l'opposition de la volonté générale aux volontés particulières « l'avantage spécial de la démocratie sur toutes les autres espèces de gouvernements » (128). Or, l'ambivalence de sa conception de la volonté générale empêche que la démocratie ne devienne autoritaire. Parce qu'elle vient du genre humain et de sa raisonnable, la volonté générale de Diderot ne peut être oppressive,

(120) Art. « Corruption publique », A.T., XIV, p. 233 et Lettre à Sophie Volland du 6 nov. 1760, A.T., XIX, p. 7.

(121) Expression de A. PHILONENKO, comm. du *Contrat social* de Rousseau, *Dict. des œuvres pol.*, p. 694.

(122) *Pages contre un tyran*, *O. pol.*, p. 143-144.

(123) *Observations*, *O. pol.*, p. 371, § 27.

(124) Art. « Droit naturel », *O. pol.*, p. 34.

(125) *Observations*, *O. pol.*, p. 343, § I.

(126) *Id.* p. 348 ; *Mémoires*, p. 118.

(127) *Observations*, *O. pol.*, p. 369.

(128) *Mémoires*, p. 121.

alors que celle de Rousseau ne vient de nulle part et s'impose à l'homme, même à son corps défendant. L'anthropocentrisme de Diderot l'éloigne de ce que sera « l'esprit du jacobinisme » (Augustin Cochin). Il prend l'homme tel qu'il est mais n'ambitionne pas de le transformer ou de le rendre plus libre qu'il n'est naturellement. Il se garde d'ailleurs bien de lier le respect de la volonté générale à la liberté de l'homme ou à l'égalité, qu'il considère comme « une chose chimérique » (129) et qu'il n'envisage que sous l'angle de l'égalité soumission aux lois. C'est le bonheur de l'homme qu'il cherche et, n'en déplaise à Saint-Just, cette idée n'était pas neuve. La conception de la volonté générale chez Diderot met donc particulièrement en lumière le caractère humaniste de sa réflexion politique, en ce qu'elle est exclusivement orientée dans l'intérêt de l'homme, en tant que membre du genre humain et en tant qu'être social, indépendamment de toute construction rationaliste de l'exercice du pouvoir. Le fait qu'il reconnaisse le droit naturel comme attaché à l'individu et pas exclusivement au citoyen permet à Diderot de revendiquer et le bonheur individuel, conformément à la nature de l'homme, et le bonheur collectif de la société. Il semble ainsi s'inscrire dans la lignée de Wolff qui a parfait la théorisation du droit naturel en une obligation morale pour l'homme de tendre vers le bonheur (130). Curieusement, l'utilitarisme et le pragmatisme de Diderot renvoient aux théories du droit naturel et aux controverses spéculatives qui agiteront les acteurs politiques de 1789 : droits et/ou devoirs ; homme et/ou citoyen ; souveraineté nationale et/ou populaire. Ce paradoxe ne lui aurait pas déplu. Moralisant, il faisait du droit sans le savoir.

Maryse DEGUERGUE,

Maître de conférences

*à la Faculté de droit Jean Monnet à Sceaux
(Université Paris XI)*

(129) Art. « Citoyen », A.T., XIV, p. 191.

(130) Sur l'apport de Wolff, S. GOYARD-FABRE, « L'hésitation conceptuelle du jusnaturalisme de Hobbes à Wolff », *Rev. d'Hist. des Fac. de droit*, n° 8, 1989, p. 51.