

## Les philosophes des Lumières

(6<sup>e</sup> séance : 4 novembre 2015)

### Partie 3, chap. 1 : L'origine des sociétés et l'histoire des civilisations

Il s'agira dans ce chapitre d'examiner l'origine et les fondements de la vie en société, et de chercher s'il y a une naturalité des règles du vivre ensemble (origine et fondement ne signifient pas exactement la même chose : dans le premier cas, on décrit simplement une apparition à un certain moment de l'histoire, dans l'autre cas on la justifie par une nécessité ou une valeur). Nous constaterons à la fois des oppositions, des points communs et des variantes parmi les divers courants qui coexistent au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Nous avons déjà vu que l'hédonisme utilitariste, partagé par la majeure partie des philosophes des Lumières, considérait l'homme comme un animal naturellement porté à vivre en société, du fait que l'état social correspond à ces aspirations spontanées et nécessaires que sont l'attrait du plaisir et l'évitement de la douleur, ainsi que les besoins affectifs. Par l'expérience et l'éducation, chaque individu comprend qu'il a tout intérêt à respecter les exigences de l'état social pour réaliser au mieux son propre bonheur, et cet intérêt suffit au respect des lois et à la conception de la justice. Il n'y a pas besoin de supposer une autre source de la morale, et toute transcendance est inutile. De ces principes naturels découlent les droits et les devoirs réciproques entre les individus et la société. Ces principes sont antérieurs à la raison : c'est par les sentiments que nous avons besoin de l'attachement mutuel, et c'est par l'imagination que nous ressentons le plaisir et la douleur chez les autres. Mais la nature ne suffit pas car ces tendances se trouvent à des degrés très divers chez les individus, et l'éducation est indispensable pour les développer. C'est par elle que la raison devient également un principe de socialisation, quoique secondaire et non originaire, dans la mesure où l'éducation repose sur les habitudes et le raisonnement.

Nous avons lu la formulation de ce système dans l'œuvre de d'Holbach, et il vaut la peine de remarquer que d'Alembert l'avait formulée dès 1751 dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, à quelques nuances près. Il constate que les hommes ont une tendance naturelle à se rassembler pour leur utilité ; la société leur est donc naturelle, et par nature ils ont le « droit » d'en recevoir le même degré d'utilité. Cependant, ce principe est enfreint par certains hommes qui abusent de leur force. De là naît le sentiment d'injustice, qui ajoute à celui de nuisance le fait que celle-ci soit contraire à une certaine loi. On pourrait objecter que la loi du plus fort est également invoquée par les oppresseurs comme une loi naturelle. D'Alembert prévient l'objection en précisant que la loi du plus fort n'a pas la même légitimité naturelle parce que « rien de raisonnable » ne justifie l'oppression ; en effet celle-ci est un résultat des seuls désirs effrénés tandis que l'intérêt bien compris est l'effet de désirs modérés par la raison. Il reste à se demander d'où vient cette raison qui fait toute la différence ; nous avons vu comment les empiristes, depuis Locke et Condillac, la font naître progressivement de l'expérience ; d'Alembert s'en démarque ici, peut-être par simple précaution contre la censure, en adoptant la vieille idée dualiste selon laquelle notre pensée n'est pas réductible à la matière mais vient directement d'une intelligence toute puissante à laquelle nous devons un culte.

### *Contractualisme et jusnaturalisme : le droit naturel contre Hobbes*

Il pourrait sembler évident que l'homme soit par nature<sup>1</sup> un être social, que la vie en commun nécessite un minimum de règles, et que les controverses ne portent que sur la manière dont s'imposent les lois.

---

<sup>1</sup> Si du moins « par nature » ne renvoie pas à des essences fixes mais signifie « en vertu de l'évolution des espèces ».

Et pourtant, le fait de fonder les lois sociales dans la nature ne va pas du tout de soi et a été contesté à différentes époques. Dans les cités grecques, la plupart des philosophes et des simples citoyens étaient convaincus que les lois positives étaient, au mieux, des conventions fondées sur l'accord d'une certaine communauté et pouvant être à tout moment changées, et au pire des moyens de coercition imposés par les plus puissants. Dès lors, la justice n'était rien d'autre que le droit institué, et elle se confondait avec la légalité. Mais certains invoquaient une autre sorte de justice, antérieure à tous les droits institués et plus légitime qu'eux, par exemple une justice divine ancrée dans des traditions très anciennes (comme dans la tragédie *Antigone*), ou une autre forme de justice universelle. C'est ainsi que Platon cherchait à définir une essence universelle de la justice indépendante de toute création humaine ; Aristote cherchait un critère universel de justice dans le développement des facultés humaines ; les Stoïciens invoquaient une raison universelle régissant les relations entre tous les êtres existants.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, le conventionnalisme des lois et l'absence de tout fondement naturel (que ce soit dans une nature physique, ou transcendante, ou humaine) avait été poussé à son comble par la théorie contractualiste de Hobbes ; en effet, la nature n'y était pas simplement indifférente au droit, comme chez les sophistes grecs, elle lui était franchement contraire. Vivant dans un contexte de guerres abominables pour le pouvoir et la religion, Hobbes en avait conçu que, les hommes étant naturellement portés à se détruire les uns les autres, seul un contrat social *contre la nature* pouvait garantir leur survie et leur sécurité. Selon ce contrat, les individus renonçaient à leur liberté et se soumettaient au pouvoir absolu d'un dirigeant en échange de la paix.

C'est contre cette conception que les théoriciens du droit naturel, en particulier Puffendorf, ont cherché à rétablir la compatibilité entre la nature et la loi positive, en réaffirmant deux principes : 1/ les humains sont des êtres naturellement sociaux ; 2/ cette nature sociale leur impose des devoirs les uns envers les autres, et ce sont ces devoirs qu'énoncent les droits positifs. La théorie de Puffendorf évite bon nombre d'écueils en ne considérant pas comme directement naturelles, et donc existant depuis l'origine de l'humanité, des institutions comme la propriété, le mariage ou les obligations entre parents et enfants, mais en les considérant comme des créations progressives qui permettent de favoriser la société par la paix et la sécurité matérielle.

Montesquieu adopte cette même affirmation du droit naturel contre le contractualisme hobbesien, et son *Esprit des lois* (1748) a pour but de montrer qu'il n'y a pas de rupture entre la nature et les lois positives mais un accord trouvé par la raison. L'étude comparative des civilisations révèle que les lois sont adaptées à la situation de chaque peuple en termes de climat, de ressources, de constitution physique des habitants, etc., mais que toute législation, même la simple coutume, est appuyée sur une notion de la justice et de l'équité qui lui est antérieure. Celle-ci consiste en une justice distributive proportionnelle au mérite, les critères du mérite pouvant varier selon les sociétés. Ces théories permettent donc de combiner universalisme et relativisme.

Par ailleurs, Montesquieu est un pionnier de la recherche d'une intelligibilité des faits historiques et des institutions (voir ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) : tous les événements peuvent être compris suivant des rapports de causes à effets, dont l'enchaînement suit des règles universelles). Le développement d'une histoire scientifique, fondée sur un examen critique des témoignages et documents, convainc la plupart des philosophes qu'il y a un progrès de la civilisation dans le sens d'une extension des Lumières, un recul de l'ignorance et des superstitions, un adoucissement des mœurs, un recul de la cruauté et de la violence arbitraire des pouvoirs.

### ***La nature contre la société : Rousseau***

Ce consensus du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la naturalité de la société et sur le progrès de la civilisation va être brisé par l'entrée fracassante de Rousseau sur la scène intellectuelle, avec son premier Discours en réponse au concours lancé par l'Académie de Dijon (*Discours sur les sciences et les arts*, 1751). La question de l'Académie était : « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». D'emblée, Rousseau oppose deux types de civilisations, celles qui cherchent à développer les sciences et les arts et celles qui les dédaignent, et affirme que les mœurs des secondes sont bien meilleures que celles des premières. Celles-ci sont les civilisations guerrières, patriotiques, de connaissances limitées et de mœurs austères. Il prend pour exemples des peuples de l'Antiquité comme les Perses, les Scythes, les Germains, et les oppose aux Égyptiens, aux Grecs, aux Romains ou aux Byzantins, dont la chute fut chaque fois causée par des invasions barbares auxquelles ils n'avaient pas pu résister en raison de leur décadence et de leur mollesse. De celles-ci, la cause est selon lui le développement des arts (au sens des techniques apportant toujours plus de confort) et du luxe. Il ajoute que les sciences et les arts ont été produits sous l'impulsion de vices tels que l'orgueil, la superstition, l'avarice, la « vaine curiosité », et que les philosophes sont des « citoyens inutiles » qui « sapent les fondements de la foi ». Le luxe, créé par l'avancement des techniques, entraîne la perte du courage et de la vertu militaire, et fait dégénérer les bonnes mœurs. De plus, les sciences et les arts rendent supportable la soumission aux gouvernements, voire l'esclavage, et accélèrent ainsi la perte du sentiment naturel de la liberté. Même l'imprimerie fut une invention néfaste, car elle a permis de conserver « les extravagances de l'esprit humain » tandis que la tradition orale ne transmet que les « sages maximes », et c'est grâce à cela que les écrits impies de l'Antiquité se sont perdus, comme ceux de Leucippe et de Diagoras (deux atomistes athées). S'inscrivant explicitement contre la philosophie, Rousseau donne un fondement divin au choix de l'ignorance : évoquant la « sagesse éternelle », il écrit : « le voile épais dont elle a couvert toutes ses opérations semblait nous avertir assez qu'elle ne nous a point destinés à de vaines recherches ». La seule chose importante à connaître est la vertu, et il suffit pour cela d'écouter la voix de sa « conscience », terme à entendre ici dans le sens de la conscience morale, censée être donnée à tous les hommes de manière innée.

On pourrait penser que ce premier discours outrepassa la pensée de Rousseau, par désir de se démarquer et de secouer l'opinion publique par des outrances volontaires ; il semble que ce soit ainsi que l'ait compris Diderot, qui avait encouragé Rousseau à aller dans ce sens. Par ailleurs, Rousseau a écrit plus tard qu'il le trouvait plutôt mauvais, mais ce jugement concernait la forme de l'exposé et non son contenu. En réalité, il ne soutiendra jamais le contraire, mais le confirmera dans des œuvres ultérieures. Ainsi, l'idée que les arts nuisent à la morale sera à nouveau développée dans la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, qui brouillera définitivement Rousseau avec les Encyclopédistes en 1758. Elle répond à l'article « Genève » écrit par d'Alembert, où celui-ci plaide pour l'ouverture d'un théâtre, jusqu'alors interdit dans la petite cité calviniste en raison de l'immoralité des comédiens, des contenus des pièces et du principe même du jeu d'acteur. Les arguments de d'Alembert étaient que le théâtre affine le goût, le jugement et les connaissances des spectateurs, et qu'on peut donner aux comédiens une vie plus régulière, précisément en les accueillant et en cessant de les obliger à vivre en marge des milieux modérés. Rousseau réfute ces arguments pour réaffirmer à sa manière les trois critiques traditionnelles ; à la place, il incite plutôt les états libres à fortifier les vertus civiques des citoyens par des joutes et concours publics, et les relations convenables entre les sexes par des fêtes populaires où les jeunes gens sont sévèrement surveillés.

Ces deux œuvres révèlent un Rousseau opposé aux Lumières et défendant vigoureusement une société de type spartiate. Dans son second *Discours*, il ira plus loin encore en affirmant que toute société est déjà une déviation et une dégénérescence par rapport à l'état de nature. C'est le très célèbre *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1751), suscité par une nouvelle question de l'Académie de Dijon : « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ». Rousseau commence par faire remarquer que, pour connaître le droit naturel et les fondements de la société, il faut connaître la nature humaine, ce qui devient de plus en plus difficile car l'homme s'éloigne de son état primitif. La loi naturelle n'est pas nécessairement l'ensemble des règles les plus favorables à l'utilité commune (comme le proposaient les philosophes utilitaristes) : cette définition correspond à ce que l'homme est aujourd'hui, mais pas nécessairement à ce qu'il était dans l'état de nature<sup>2</sup>. Les seuls principes qui lui semblent antérieurs à la raison, et qui devaient suffire en cet état, sont la tendance à la conservation de soi et la répugnance à voir souffrir un autre être sensible (la pitié ou la compassion). En considérant cette seconde tendance comme naturelle, universelle et spontanée, Rousseau se distingue des empiristes et des utilitaristes selon lesquels la compassion est acquise par l'expérience et l'éducation, ce qui explique que certains hommes en soient dépourvus.

À côté de ces deux tendances que les hommes partagent avec les autres animaux, ils s'en distinguent par la liberté d'acquiescer ou de résister aux commandements de la nature, et par la faculté de se perfectionner, comme individus et comme espèce. Or, ces deux attributs leur ont été néfastes, en les éloignant de la nature jusqu'à en devenir les tyrans.

La supposition la plus lourde de conséquences concernant l'état de nature est que l'homme devait y vivre en solitaire. Rousseau ne la justifie jamais ; il ne peut la faire reposer sur aucune observation puisque aussi bien les animaux les plus proches de l'homme que les peuples sauvages de son époque sont déjà sociaux ; or il ne peut revendiquer aucun autre paradigme que ceux-là. Cependant, l'état solitaire lui est absolument nécessaire pour fonder sa thèse selon laquelle la plupart des inégalités ont pour origine l'état social et auraient pu être évitées si l'homme était resté dans son état originnaire. En effet, même les inégalités de constitution physique sont principalement dues à la société, car la force ou la faiblesse dépendent de la manière dont on a été élevé, et les autres avantages naturels comme la beauté et l'esprit sont inutiles dans l'état de nature, où il n'y a ni amour ni besoin d'intelligence. En outre, l'hypothèse de la solitude permet d'assurer le maximum de liberté à l'individu, celle-ci étant comprise au sens d'une indépendance totale par rapport à ses semblables.

Rousseau réfute dès lors certains arguments avancés par d'autres pour justifier l'état naturel social. Contre la raison évoquée par Locke dans le *Gouvernement civil*, que l'homme et la femme restent ensemble pour s'occuper des petits, il rétorque avec raison que, pour rester ensemble après l'accouplement, il faudrait déjà qu'ils sachent que des petits en naîtront ; c'est donc plutôt l'inverse qui est arrivé : ceux qui sont restés ensemble pour une autre raison, ont ensuite été plus attachés aux petits.

Il réfute ensuite l'argument selon lequel, puisque l'homme possède naturellement toutes les facultés nécessaires au développement des connaissances et des arts, ceux-ci doivent tout aussi nécessairement se réaliser et c'est une bonne chose qu'ils passent du potentiel à l'effectif (comme le considérait Aristote). Cet argument était avancé par l'un des critiques de son ouvrage, le naturaliste Charles Bonnet, qui objectait que la société est naturelle à l'homme parce qu'elle résulte immédiatement de ses

---

<sup>2</sup> La remarque selon laquelle l'état de nature n'a peut-être jamais existé, puisqu'il n'apparaît pas dans les Écritures, mais qu'il suffit de le poser comme une hypothèse, est probablement plus une précaution oratoire qu'une restriction réelle de la théorie, car toute la suite de l'ouvrage repose sur l'hypothèse et aucune autre n'est prise en considération.

facultés<sup>3</sup>. Rousseau répond qu'il n'y a aucune nécessité ni surtout aucun bien à passer du potentiel à l'effectif. Au contraire, « Selon moi la société est naturelle à l'esprit humain comme la décrépitude à l'individu, et il faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples comme il faut des béquilles aux vieillards ». Comme on le voit, la réfutation repose sur la comparaison entre le développement des facultés et le vieillissement : il y a des devenirs naturels qui vont vers le déclin, et Rousseau pense que le développement des facultés est l'un d'eux, tandis que les autres pensent qu'il s'agit d'un accomplissement du meilleur de la nature. Il joue ainsi sur une ambiguïté déjà soulignée par Aristote dans un contexte similaire, l'ambiguïté de la notion d'achèvement : que la vie aille vers son achèvement signifie, en un sens, qu'elle va vers son terme, c'est-à-dire ce qui lui est le plus nuisible puisqu'elle s'y détruit ; en un autre sens, qu'elle va vers le développement le plus complet de ses possibilités, ce qui lui est le plus profitable. Bien entendu, indépendamment du sophisme, on peut toujours discuter du choix que nous avons de ne pas développer certaines facultés, parce qu'elles apporteraient plus d'inconvénients que d'avantages — mais pour être conscients et capable de ce choix, il faut déjà avoir développé beaucoup de facultés...

Le passage à l'état social ne s'est donc réalisé, selon Rousseau, en vertu d'aucune nécessité interne à la nature humaine mais par le fait de « hasards extérieurs ». Ces hasards sont, par exemple, des conditions climatiques trop rudes, des animaux prédateurs dont il fallait se défendre, qui ont provoqué la création d'armes, de vêtements, d'abris. L'association momentanée pour chasser ou construire des abris a produit l'habitude de vivre ensemble, les sentiments d'attachement, et bientôt la dépendance mutuelle et la division sexuelle des tâches. Il en a résulté à la fois un amollissement et l'apparition de la concurrence pour l'estime publique (d'où ces vices sociaux que sont la vanité, le mépris, la honte, l'envie), les préférences amoureuses et leur cortège de jalousies et de meurtres. Le terme de « hasard » pour désigner les conditions climatiques et l'insécurité doit être compris au sens de « contingence » : les conditions matérielles, qui ont entraîné nécessairement les développements humains, étaient elles-mêmes contingentes, car l'homme aurait pu demeurer dans des contrées douces et sûres, et dans ce cas il n'aurait jamais eu besoin d'inventer des moyens de survivre (il n'avait aucun besoin ni d'outils ni d'armes pour subsister dans l'état de nature où il était exclusivement cueilleur).

Après ces petits groupes de chasseurs encore relativement heureux et indépendants (état qui est encore celui de certains peuples sauvages), l'invention de l'agriculture a entraîné une nouvelle étape de déchéance en introduisant le droit de propriété (nécessaire pour le partage des terres), la division entre paysans et ouvriers (besoin de métallurgie), et l'apparition de nouvelles inégalités suivant les aptitudes de chacun à accomplir plus ou moins efficacement toutes ces tâches. Et c'est à nouveau par nécessité que devaient s'ensuivre d'autres vices sociaux : l'ambition, le désir d'avoir toujours plus, la guerre perpétuelle entre les possédants et les dépossédés, et enfin l'institution par les riches de règlements et de lois pour sanctionner l'ordre qu'ils avaient déjà établi par la force. Rousseau affirme ainsi la création du gouvernement par les possédants pour justifier et sécuriser leurs possessions ; les autres théories lui semblent moins probables : contre le contrat de servitude volontaire de Hobbes, il objecte que l'homme naturel tenait à sa liberté plus qu'à toute autre chose ; contre une extension de l'autorité paternelle, il proteste que cette autorité est la plus douce et strictement temporaire car elle ne se justifie que par les besoins des enfants (le clan patriarcal est donc une déviation par rapport à l'état de nature, aussi bien que les autres organisations sociales).

---

<sup>3</sup> Lettre à J.-J. Rousseau, publiée dans le *Mercur de France* en 1755, sous le pseudonyme de Philopolis, citoyen de Genève.

D'autres objections de Rousseau contre l'optimisme social des philosophes méritent une réflexion, en particulier parce qu'il n'est pas indifférent pour nous de savoir si elles concernent la vie en société en tant que telle ou la vie dans certaines sociétés corrompues qui pourraient être réformées. Par exemple,

— en société, on gagne beaucoup plus à nuire aux autres qu'à les servir, car il y a beaucoup plus d'intérêts personnels qui s'opposent aux intérêts d'autrui ;

— les immenses travaux entrepris pour aménager la nature procurent beaucoup plus de peines et de nuisances qu'ils n'offrent d'avantages ;

— dès que le désir du superflu dépasse le besoin naturel, chacun rêve secrètement d'être « l'unique maître de l'univers » et les uns meurent de leurs excès, les autres de leurs besoins ;

— on croit que les sauvages sont malheureux en raison de leur ignorance et de leur peu de confort matériel, mais partout ils résistent contre la civilisation qu'on veut leur faire adopter, alors que des civilisés préfèrent choisir d'aller vivre comme eux ;

— les théories du droit naturel supposent que les hommes sont partout les mêmes, ont partout les mêmes désirs et les mêmes vices ; mais c'est une erreur qui repose sur un défaut de connaissance de la diversité des groupes humains, du fait que les récits viennent essentiellement des voyageurs, c'est-à-dire de quatre catégories de personnes : des marins, des marchands, des soldats et des missionnaires, dont aucune n'a la formation ni l'intérêt pour observer les modes de vie des populations locales. Rousseau en excepte seulement les voyageurs scientifiques, comme Maupertuis en Laponie et La Condamine en Equateur et au Proche-Orient, même si leurs observations portent plus sur la nature que sur les populations. La remarque est intéressante et appelle le développement d'une véritable ethnographie. Cependant, les quelques voyageurs scientifiques avaient plutôt souligné les grandes différences de mœurs entre les peuples nouvellement découverts, et les philosophes utilitaristes affirmaient seulement un noyau universel en dépit de cette grande diversité.

Nous poursuivrons le parcours des fondements naturels de la société à la prochaine séance, avec Voltaire, Diderot et Condorcet.