

Rousseau et Diderot, deux tempéraments, deux politiques

ROLAND MORTIER
Université Libre de Bruxelles
Académie Royale de Langue et de Littérature françaises de Belgique

Relisons la première ligne du chapitre I^{er} du *Contrat Social*, intitulé *Sujet de ce premier Livre*. Elle compte parmi les plus fameuses de la littérature française:

«L'homme est né libre, et partout il est dans les fers».

Formule admirable dans sa concision radicale et dans son énoncé antithétique. Elle condense d'emblée la vision politique de Rousseau et elle s'impose au lecteur par la violence de l'opposition entre les deux termes «libre» et «dans les fers», ainsi que par le caractère universel et a-historique de la formulation gnomique. Le lecteur est donc supposé l'admettre sans contestation comme une sorte d'axiome.

Or, à la réflexion, ce lecteur peut considérer qu'il s'agit ici d'un postulat plutôt que d'une constatation vérifiée par l'expérience qu'elle paraît synthétiser. Rien ne prouve que l'homme naisse libre. Il est, de tous les êtres animés, le moins capable de se développer seul et il requiert, pendant des années, le soutien de la parenté, quand ce n'est pas celui de la fratrie ou du groupe social. Sa liberté est donc une conquête progressive, une autonomie toujours partielle, un objectif vers lequel il tend et dont il s'efforce de se rapprocher en sauvegardant son autonomie dans toute la mesure du possible.

Inversement, il est tout aussi excessif de présenter l'homme comme un esclave ou un prisonnier, du moins en règle générale. Ou bien toute restriction à la liberté intégrale équivaudrait à un esclavage. On peut donc légitimement y voir un effet rhétorique, sans attacher au mot la moindre nuance négative, et le rattacher au trope appelé *paradoxisme*. Le génie littéraire de Rousseau s'y manifeste à plein.

Au-delà du brio stylistique, le caractère nettement *apodictique* de la phrase initiale du *Contrat social*, et donc la valeur universelle et indiscutable que lui accorde son auteur, renvoie à un aspect fondamental de la pensée politique de Rousseau. Elle part d'un a priori, qui est en fait un postulat, et qui se veut à l'abri de toute relativisation. Rousseau raisonne en théoricien et il situe sa démonstration dans l'absolu. Il pose des principes, qui sont à prendre ou à laisser, ce qui est le droit du penseur spéculatif.

Dès le début de *Discours de l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, l'auteur écrit: «Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question {celle de l'état de nature}» et il parle de «raisonnements hypothétiques et conditionnels» destinés à «éclaircir la nature des choses». Certes, il s'agissait d'écarter l'autorité biblique religieuse ainsi que les hypothèses aventureuses qui encombraient le sujet, mais la phrase révèle le désir profond, chez Rousseau, de ne pas s'engager dans le désordre de l'histoire et le dédale des faits, ce qu'il appelle «les témoignages incertains de l'histoire». Comme tous les grands théoriciens, de Platon à Marx, il pose des principes à partir desquels le raisonnement procède logiquement, sans se perdre dans le marasme et les contradictions du vivant. La force de la démonstration est dans sa rigueur, dans son intransigeance intellectuelle. La démarche de Rousseau est d'ordre axiomatique; elle se réfère à des principes, et non à des faits, pour se construire et se développer.

Je suis enclin à voir dans une telle organisation du discours un des aspects dominants de sa personnalité la plus intime: l'obsession de la pureté et le mépris de tout ce qui peut la troubler ou la souiller. Ceci nous renverrait aux *Confessions*, et davantage encore à la *Lettre à Malesherbes* ou aux *Dialogues*. Or l'histoire est pour lui un facteur de désordre. Ce n'est donc ni en historien (comme Voltaire), ni en spectateur curieux (comme tant de mémorialistes), mais en philosophe, qu'il abordera la politique. La politique au sens concret et immédiat ne le retiendra que dans de rares cas, lorsque de grands principes sont en jeu, comme en Pologne et en Corse. Mais le *Projet de constitution pour la Corse* ne paraîtra qu'après sa mort et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* ne circuleront que dans un milieu restreint, où d'ailleurs le roi Stanislas les qualifiera de «plus beau roman politique qui ait encore paru». En se voulant «citoyen de Genève» et non sujet du Roi très catholique, Rousseau évite de prendre des positions *hic et nunc* et de se situer dans le cadre de la politique de son temps, se bornant à quelques remarques occasionnelles qui sont très loin d'avoir la portée qu'aura, par exemple, la *Lettre à Christophe de Beaumont* où il s'agit de sa dignité et de ses idées religieuses.

Le souci de rigueur, associé à celui de pureté, explique que, pour Rousseau, la perte de la liberté soit définitive et irréversible:

«Il en est de la liberté comme de l'innocence et de la vertu, dont on ne sent le prix qu'autant qu'on en jouit soi-même, et dont le goût se perd sitôt qu'on les a perdues» (2^e *Discours*, O.C. III,181) et plus loin dans le même texte, en parlant de la société et des lois, il affirmera «qu'elles donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent *sans retour* la liberté naturelle, fixèrent *pour jamais* la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit *irrévocable*, et, pour le profit de quelques ambitieux, assujettirent *désormais* tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère». Dans le même esprit, il lancera dans le *Contrat social* (chap. II,8, O.C. III,385) un appel solennel aux peuples: «Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime: on peut acquérir la liberté, mais on ne la recouvre jamais».

L'emploi du mot *maxime* confirme le caractère apodictique de la pensée. La logique de Rousseau, comme l'a bien vu Paul Hoffmann dans son bel ouvrage sur les *Théories et modèles de la liberté au XVIII^{ème} siècle* (PUF, 1996, 263) est bien celle du *tout ou rien*..

C'est la même logique qui le conduira à refuser toute délégation de la souveraineté populaire et à fonder le contrat social, qualifié d'«acte par lequel un peuple est peuple», sur la notion d'*unanimité*, la multitude acceptant implicitement de substituer aux volontés particulières (contradictoires par définition) une «volonté générale» dans laquelle s'absorbent, assez mystérieusement et sans contrôle, les libertés individuelles. Ici encore, le postulat est évident: la liberté est éprouvée par chacun comme une passion, parfaitement désintéressée, contre laquelle aucune puissance ne peut prévaloir. Elle s'accompagne d'une joie intérieure qui est elle-même le reflet d'une conscience heureuse dans l'exercice de la vertu (voir la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, O.C. IV, 602). Le passage est célèbre et ne doit donc pas être cité in-extenso: «Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infailible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu...».

La volonté générale ne saurait être une addition de volontés, puisque les hommes réunis en groupe «n'ont qu'une volonté qui se rapporte à la commune conservation et au bien-être général» (C.S., L.IV, chap.I) et plus loin «la paix, l'union, l'égalité sont ennemies des *subtilité politiques*». Cette volonté générale,- sorte d'élan collectif vers le bien -, «est *toujours constante, inaltérable et pure*», mais elle est trop souvent «subordonnée à d'autres qui l'emportent sur elle». Aussi juge-t-il essentiel que, dans les assemblées, «la volonté générale soit toujours interrogée et qu'elle réponde toujours».

On sait que Rousseau ne croit pas à la démocratie (L. IV, chap. 4): «il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais... un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes». Il peut convenir à un Etat très petit, peu peuplé, d'une grande simplicité de mœurs (toujours le critère de *pureté*), où règne l'égalité des rangs et des fortunes et où le luxe est banni. C'est le cas des Montagnons, qui constituent un des mythes rousseauistes.

Rousseau se méfie d'un système électoral qui créerait des majorités et des minorités, donc l'instabilité, les agitations internes, voire les guerres civiles. Son souci de stabilité dans l'unanimité le conduit (L. IV, chap. IV) à justifier la censure, puis à concevoir la nécessité d'une religion civile, ciment de l'ordre et de la cohésion, à l'opposé du christianisme, «qui ne prêche que servitude et dépendance» et dont l'esprit est trop favorable à la tyrannie, au point que «les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves», vu le peu de prix qu'ils attachent à la vie ici-bas.

En revanche, «il importe à l'Etat que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs». Ses dogmes ne toucheraient qu'à la morale et à la sociabilité: «Sans obliger personne à les croire, {le souverain} peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas, non comme impie, mais comme insociable». Celui qui, après avoir reconnu ces

dogmes publiquement, se conduirait en mécréant serait puni de mort: «il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois». La rigueur théorique conduit progressivement Rousseau jusqu'à la plus grande intransigeance et jusqu'à une peine de mort à fondement politique!

Certes, toute sa réflexion politique tend à rejeter le modèle français de la monarchie absolue de droit divin (exaltée par Bossuet) et à proposer un contre-modèle républicain: «Tout gouvernement légitime est républicain» (C.S.,II,IV), mais il se sent contraint d'y ajouter une note qui souligne que le mot *république* renvoie au concept de *res publica*, et non à un système particulier. En effet, dans ces conditions, une monarchie dont le gouvernement ne serait que le ministre du Souverain (au sens rousseauiste) pourrait être considérée comme une république.

Il est indubitable que le caractère à la fois abstrait et contraignant de la pensée politique de Rousseau a été et est resté une des raisons de son succès, mais aussi des malentendus qu'elle a suscités et des applications désastreuses qu'on en a données. On pourrait en dire autant de la pensée pédagogique de l'*Émile*. Ainsi s'explique qu'on ait pu voir dans cet apôtre de la liberté un des pères spirituels de la pensée totalitaire: il suffisait pour cela de jouer sur son vocabulaire et de méconnaître le sens qu'il lui donnait. C'est le caractère théorique et tranchant du *Contrat social* qui en explique les dérives. Les adeptes de la Terreur se disaient, et sans doute se croyaient, les interprètes de la mystérieuse *volonté générale*. Benjamin Constant montrera, dans ses *Principes de politique* (1815) comment «l'abstraction métaphysique a enfermé Rousseau dans l'irréalisme» et comment la souveraineté populaire n'a fait parfois que déplacer le centre de gravité de l'Etat sans lui enlever son caractère oppressif (sur tout ceci, voir S. Goyard-Fabre, *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, PUF,1997,p. 264).

La pensée politique de Diderot suivra un cheminement très différent, qui s'étend sur un quart de siècle et qui ne conduira ni à un traité, ni à un système, mais à un approfondissement constant et à une radicalisation de la réflexion. Bon nombre de ces textes sont d'ailleurs restés inconnus de ses contemporains et certains n'ont été révélés qu'à une date assez récente. Ils n'ont donc pu exercer aucune influence directe à leur époque.

L'article *Autorité politique* de l'*Encyclopédie* associait, en 1751, une certaine audace initiale («Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du ciel et chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison») et une conclusion très conformiste, puisqu'il fallait sauvegarder l'avenir de l'entreprise éditoriale, attaquée dès son départ (les sujets doivent «honorer et craindre leur maître comme celui par lequel ils ont voulu que l'image de Dieu leur fût présente et visible sur la terre»).

Pendant une vingtaine d'années le combat mené par Diderot se situera essentiellement au plan philosophique, dans une justification et un affinement de sa vision matérialiste (de la *Lettre sur les Aveugles* jusqu'au *Rêve de d'Alembert*). La gestion de l'*Encyclopédie* est certes pour quelque chose dans cette discrétion et dans le recours

fréquent à l'anonymat ou au silence. La couverture financière que lui assure l'Impératrice Catherine II contribue à sa manière à lui inspirer la prudence en matière politique, mais c'est paradoxalement le séjour en Russie qui va l'inciter à prendre des positions nettement avancées. Il s'y est préparé vers la fin des années 1760 en se liant avec des physiocrates dont les idées novatrices en matière économique l'ont séduit. Leur mentalité doctrinaire le convainc moins que leur souci d'accorder la priorité à l'enrichissement du pays par une modernisation des techniques agricoles et de la productivité ainsi que par une plus grande ouverture de la circulation des biens, e. a. des blés. Son ami Galiani dissipera certaines de ses illusions, mais Diderot ne se convertira jamais au dirigisme et restera foncièrement populationniste. Ce n'est pas par hasard que le matérialiste Diderot s'intéresse avec une passion croissante à la vie matérielle des hommes, à leur alimentation, à leur éducation (en classes et non sous l'égide d'un précepteur), à leur statut économique et leur organisation politique. Les querelles d'école et les grandes théories de l'Etat lui paraissent moins intéressantes que la situation, hic et nunc, des Français peu favorisés. De même sa reconnaissance envers Catherine II ne l'aveuglera pas sur les vices fondamentaux du despotisme prétendument éclairé, et en particulier sur celui de Frédéric II. Le roi qui se veut écrivain et philosophe, l'ami et le protecteur de Voltaire et de d'Alembert, lui est en horreur et il fera un détour, en rentrant de Saint-Petersbourg, pour éviter de devoir le saluer au passage. La réfutation par Frédéric de *l'Essai sur les préjugés* sera l'occasion de sa première sortie contre celui qu'il tient pour un nouveau Tibère: il dénonce son cynisme, son hypocrisie, ses obsessions militaires et guerrières, sa volonté de domination intellectuelle. Mieux encore, il condensera dans des formules atroces ce qu'il appelle les «principes de politique des souverains»:

—«Ne jamais lever la main sans frapper.»

—«Appeler ses esclaves des citoyens.»

—«Convenir que les lois sont faites pour tous, mais n'en rien croire.»

—«Accroître la servitude sous le nom de privilèges ou de dispenses.»

—«Celui qui est maître du soldat est maître de la finance.»

—«Il faut que le peuple vive, mais il faut que sa vie soit pauvre et frugale.»

—«Le peuple n'est rien, le souverain en fait ce qu'il veut.»

L'ensemble de ces *notes en marge de Tacite* librement attribuées au roi de Prusse se monte à 229 paragraphes vengeurs qui doivent démasquer l'imposture d'une politique et la perversion d'un langage.

Lorsqu'en 1769 éclate l'avènement au pouvoir du triumvirat Maupeou, Terray et d'Aiguillon imposé par Louis XV, Diderot ne réagit pas immédiatement, mais lorsque Maupeou fait exiler en 1771 les parlementaires qui s'opposent à ses réformes, il s'insurge contre cette forme de despotisme ministériel. Maupeou est pour lui «l'homme pervers» qui a su manipuler à la fois le roi, l'opinion et même ses adversaires, qui «n'ont rien deviné de toute cette manœuvre ténébreuse». Son instinct

politique lui fait comprendre que les anciens Parlements, tout jansénistes et antiphilosophes qu'ils étaient, représentaient la seule force capable de mettre en échec un pouvoir central désormais sans limites. Voltaire, plus attaché à des réformes immédiates et conformes à ses vœux (dont la suppression de la vénalité des charges) et ravi de la déconfiture du parti ennemi avait, lui, salué avec joie la création des «Parlements Maupeou». Le souvenir de l'affaire Calas y participait aussi très largement. Reste que la vision à long terme de Diderot témoigne d'un sens politique très sûr et d'une perspective moins étroitement liée à l'événement.

Sa pensée mûrira encore dans les textes qu'il prépare en vue de ses entretiens avec la grande Catherine. Derrière les formules de politesse et les déclarations obligées de modestie («rêveries, caquet politique») s'élabore et s'approfondit une critique des institutions tant politiques qu'économiques et éducatives tant françaises que russes. Cette fois, il ne s'agit plus de remarques circonstanciées ou de réactions d'humeur, mais on voit s'ébaucher un véritable programme foncièrement réformiste et courageusement novateur. Si Diderot a pu se faire des illusions sur l'intention qu'avait Catherine de le mettre en action, il les a rapidement perdues.

Il exprimera ouvertement sa déception en 1774 lorsque Catherine sollicitera son avis sur son projet d'*Instruction aux députés pour la confection des lois*, en russe *Nakaz*. Sous le nom d'*Observations sur le Nakaz*, ce texte remarquable ne sera connu qu'en 1899 et Catherine elle-même n'en avait eu connaissance qu'après la mort du philosophe (1784). Il s'ouvre sur une affirmation de principe: «Il n'y a point de vrai souverain que la nation; il ne peut y avoir de vrai législateur que le peuple», mais elle sera immédiatement suivie de critiques ponctuelles et de questions concrètes, entre autres celle-ci: l'impératrice, qui est «certainement despote», a-t-elle l'intention de garder le despotisme et de le transmettre à ses successeurs ou de l'abdiquer? Le philosophe abordera ensuite les mille et un aspects de la gestion de l'Etat depuis la question d'une religion d'Etat jusqu'au problème du luxe et de la procédure criminelle jusqu'à l'administration des hôpitaux, avec cette note acerbe: «En Russie, les hôpitaux militaires sont affreux. Le soldat y meurt presque sans secours sur une planche de bois», preuve que notre penseur s'est soigneusement informé au préalable. Et ce même penseur propose une solution équitable pour l'attribution des emplois publics, jusqu'aux plus importants: c'est de les «abandonner au concours». Le sens du concret de l'efficacité, le goût des réformes pratiques relèvent d'un pragmatisme profond qui ne se confond pas avec l'utilitarisme un peu court d'un Helvétius, dont il fustige «le propos d'un homme riche, qui n'a jamais été en peine de son dîner» (O.V. 901).

La *Réfutation d'Helvétius*, qui est aussi par endroits une réfutation de Rousseau, témoigne d'une sensibilité profonde à la misère ouvrière: «Avez-vous jamais pensé à combien de malheureux l'exploitation des mines, la préparation de la chaux de céruse, le transport du bois flotté, la cure des fosses causent des infirmités effroyables et donnent la mort? Il n'y a que les horreurs de la misère et l'abrutissement qui puissent réduire l'homme à ces travaux. Ah! Jean-Jacques, que vous avez mal plaidé la cause de l'état sauvage contre l'état social!». Sur un autre plan, il blâmera Helvétius de

donner dans les idées de Frédéric II et du «despotisme éclairé»: «Le gouvernement arbitraire d'un prince juste et éclairé est toujours mauvais. Ses vertus sont la plus dangereuse et la plus sûre des séductions... Supposez aux Anglais trois Elisabeth de suite; et les Anglais seront les derniers esclaves de l'Europe».

Les contributions de Diderot à *l'Histoire des deux Indes* (1770), et surtout aux éditions augmentées de 1774 et de 1780, lui donneront l'occasion de toucher le public contemporain, mais sans que celui-ci puisse l'identifier derrière le nom de Raynal. Le titre même du livre associait politique, philosophie et commerce, c'est-à-dire économie. On y trouvera la diatribe fameuse contre le colonialisme, des réflexions pénétrantes sur le gouvernement et l'administration, ainsi qu'un retour à l'inévitable question du caractère de l'homme sauvage.

À mesure que Diderot vieillit, sa philosophie politique se radicalise. En témoignent, dans *l'Histoire*, *l'Apostrophe à Louis XVI*, le *Discours d'un philosophe à un roi*, les pages sur les *Révolutions de l'Amérique anglaise* et enfin la terrible lettre de rupture avec son ami très cher Melchior Grimm datée du 25 mars 1781: «Votre âme s'est amenuisée à Pétersbourg, à Potsdam, à l'OEil de Bœuf et dans les antichambres des grands... Vous vivez avec nous et vous nous haïssez». On le sent proche de la révolte quand il lance: «Le livre que j'aime et que les rois et leurs courtisans détestent, c'est le livre qui fait naître des Brutus».

Il a failli, à près de 70 ans, connaître une seconde fois la prison lors de la publication de *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* où le rôle du philosophe vis-à-vis du despote est relu dans une perspective de plus en plus critique. On le voit, l'œuvre de Diderot, après 1770, s'oriente nettement vers le terrain de la politique sans conduire à un ouvrage systématique. Sa pensée est liée à l'événement, à une lecture (celle d'Helvétius ou de Sénèque), à ses contacts avec le monde du travail à travers *l'Encyclopédie*. Elle se fonde cependant sur quelques principes fondamentaux qui ne varieront point. Trop longtemps tenue pour négligeable, la pensée politique de Diderot est un élément important de son message intellectuel. Son influence ne se compare pas à celle de Rousseau, qui fut immense en raison même de sa formulation très théorique. Il faut donc aborder la politique de Diderot dans une perspective différente et la juger sur sa modernité et son originalité. Sous cet angle, elle est peut-être aujourd'hui plus actuelle par son caractère très concret, centré sur les besoins autant que sur les aspirations de l'homme moderne, et davantage encore par son profond investissement personnel.

