Cultura
Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 34 | 2015
Diderot et la morale

Vers une « crise du droit naturel » ?

L'article « Droit naturel » de Diderot dans l'Encyclopédie

Stéphane Pujol

revues.org

Éditeur
Centro de História da Cultura

Édition électronique
URL : http://cultura.revues.org/2454
DOI : 10.4000/cultura.2454
ISSN : 2183-2021

Édition imprimée
Date de publication : 9 juin 2015
Pagination : 31-45
ISSN : 0870-4546

Référence électronique
Stéphane Pujol, « Vers une « crise du droit naturel » ? », *Cultura* [Online], Vol. 34 | 2015, posto online no dia 12 Julho 2016, consultado a 05 Outubro 2016. URL : http://cultura.revues.org/2454 ; DOI : 10.4000/cultura.2454

Ce document a été généré automatiquement le 5 octobre 2016.

© Centro de História da Cultura

Vers une « crise du droit naturel » ?

L'article « Droit naturel » de Diderot dans l'Encyclopédie

Stéphane Pujol

1 L'article « Droit naturel » de Diderot est sans doute l'un des articles les plus lus et les plus commentés de l'*Encyclopédie*. Nous pouvons signaler le marquage de cet article en « *Morale* » : il correspond d'une part au *Système figuré* dont découle théoriquement l'ordre encyclopédique ; il consacre d'autre part l'ancrage du jusnaturalisme dans la Morale plus largement entendue comme la science des moeurs.[1] Le corps même de l'article confirmera cette architectonique en soulignant le fait que « [...] de toutes les notions de la Morale, celle du droit naturel est une des plus importantes et des plus difficiles à déterminer[2] ».

2 On sait que l'article « Droit naturel » vient immédiatement après celui de Boucher d'Argis que Diderot a rebaptisé après coup « Droit de la nature ou droit naturel »[3] – cette fois sans marque de domaine. Comme bien d'autres articles de Morale ou de Droit naturel dans l'*Encyclopédie*, l'article de Boucher d'Argis est directement inspiré des *Principes du droit naturel* de Burlamaqui.[4] L'ajout d'une seconde entrée semble bien exprimer l'insatisfaction de Diderot quant au contenu de celle qui la précède. Pourtant, comme le rappelle Jacques Proust, il n'y a rien dans l'article de Boucher d'Argis « qui répugne à la pensée de Diderot », qu'il s'agisse de « donner la garantie transcendante d'un Dieu » à un ordre qu'il considere par ailleurs « comme immanent[5] », ou d'affirmer que l'homme, pour distinguer le juste de l'injuste, peut se fier à « un certain sentiment intérieur qui porte à de certaines actions ou qui en détournent[6] ». Ainsi, selon Jacques Proust, « il suffit [...] de remplacer le mot "Dieu" par le mot "raison" et l'expression "sentiment intérieur" par celle d'"acte de l'entendement", pour que les textes de Boucher et de Burlamaqui soient acceptables en tout point par Diderot[7] ». En réalité, « les vraies raisons de l'insatisfaction de Diderot lisant l'article de Boucher » viennent d'ailleurs, c'est-à-dire de « l'affirmation traditionnelle de la liberté de l'homme et [de] l'affirmation corrélative que l'homme est moralement responsable de ses actes[8] ». Or, « l'idée même de libre arbitre paraît à Diderot beaucoup plus menaçante pour le rationalisme que le fait de croire nécessaire au bon ordre du monde la caution d'un Dieu transcendant. L'acte libre est par excellence irrationnel, car il crée le désordre en faisant surgir l'imprévisible dans le monde[9] ».

3 Certains critiques y voient une rupture décisive avec le droit naturel moderne,[10] d'autres considèrent au contraire que Diderot s'efforce d'en donner une lecture personnelle et non métaphysique.[11] La plupart s'accordent à y reconnaître les symptômes d'une « crise », qui n'est pas sans annoncer celle qui caractérise au même moment la pensée de Rousseau. Qu'il y ait une « crise » du droit naturel dans cet article, personne ne le contestera.[12] Cette crise n'est-elle pas le fait des Lumières elles-mêmes, qui interrogent l'ensemble des traditions philosophiques, la tradition jusnaturaliste comprise[13] ? L'exemple de Montesquieu, penseur modéré, qui « fait du droit naturel une pure fonction qui peut être assumée par n'importe quel droit positif autre que celui de la société où je suis[14] » est à lui seul éclairant. Mais cette crise n'entraine pas selon nous une rupture complète avec l'ensemble des présupposés du droit naturel, ni même avec la philosophie que celui-ci recouvre, à savoir l'universalité et la naturalité des principes moraux. À preuve s'il en est, la propre critique que Rousseau fera de cet article dans le *Manuscrit de Genève*, soit la première version du *Contrat social*.[15]

4 Plutôt que de considérer ce texte comme une simple réfutation,[16] on peut se demander si Diderot ne cherche pas à refonder le droit naturel en posant autrement la question de sa « naturalité », à travers une série de propositions paroxystiques ou indécidables. Notre idée est que l'article de Diderot aménage et discute vigoureusement certains aspects de ce droit sans en récuser la légitimité de principe. Il introduit notamment la notion de *volonté générale*, absente des théories jusnaturalistes, pour proposer une nouvelle théorie des droits et des devoirs dont la fonction à nos yeux est d'ouvrir le champ de la morale. L'implicite de ce texte serait en effet le souci de donner les moyens conceptuels permettant de sortir d'un régime de prescription trop contraignant qui fait traditionnellement reposer la morale sur toute une série d'interdits. On peut alors lire cette proposition sous un autre jour :

> C'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il lui convient de vivre ou de mourir. C'est à elle à fixer les limites de tous les devoirs. Vous avez le *droit naturel* le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté par l'espèce entière.[17]

5 En confiant à la volonté générale la charge de « fixer les limites de tous les devoirs », Diderot défait le carcan dans lequel s'enferme à des degrés divers toute morale déontique.[18] Bien que l'on sorte du cadre général posé par cet article, il nous semble que l'on peut trouver dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* une illustration littéraire et concrète de la construction théorique sur laquelle il repose. Le propos du *Supplément* n'est-il pas de montrer « l'*inconvénient* d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas » ? La sexualité permissive des Tahitiens réfère en effet à l'intérêt général[19] qui ne considère précisément que les besoins de *l'espèce*. L'un des enjeux de l'article « Droit naturel » serait ainsi la déconstruction de la morale traditionnelle à partir d'un élargissement du principe d'obligation morale.

6 De fait, tout commentateur qui considère ce texte indépendamment de la production d'ensemble de Diderot risque bien de tenir pour définitive une position qui est avant tout réactive et programmatique. Qu'on le veuille ou non en effet, la pensée de Diderot, comme le remarque Bruno Bernardi, est « plus polytopique qu'architectonique[20] », et elle ne peut être comprise qu'en faisant jouer des textes composés à différentes périodes ou dans différents contextes de publication mais dont l'ensemble constitue difficilement un « système ».

L'article de Diderot prend place dans le cadre d'une double discussion.

7 *La première discussion* concerne la définition du droit naturel et l'assise que l'on peut donner à des catégories aussi fondamentales que la sociabilité ou l'obligation morale. Bien que le mot n'apparaisse pas dans le texte, Diderot cherche à montrer que la *sociabilité* est un attribut essentiel de la nature humaine. Comme le souligne Jacques Proust, il existe pour Diderot une continuité entre l'homme naturel et l'homme social. Il remarque que « l'article *Droit naturel* ne contient même pas cette distinction. L'homme est *naturellement* en relation avec ses semblables[21] ». On peut ajouter que si la distinction existe en effet dans le droit naturel moderne, puisque que l'état de nature est par définition nécessaire pour déterminer dans l'homme ce qui est « de nature », une telle continuité entre les deux états est constamment postulée. C'est d'ailleurs ce point qui suscite les critiques moqueuses de Rousseau. J. Proust rappelle également le tribut que Diderot doit à Grotius, lorsqu'il expose les deux méthodes possibles pour prouver qu'une chose est de droit naturel[22] : soit qu'elle convienne à la nature raisonnable de l'homme, soit qu'elle se trouve

> dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées, dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux ; et même dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique.[23]

8 Dès lors, la manière de procéder de Diderot et ses conclusions diffèrent de celles proposées par le droit naturel sans les oblitérer totalement. Pour Diderot la sociabilité est une tendance naturelle. On peut faire de celle-ci une loi de la raison en tant qu'elle participe au bien commun de l'espèce. Mais son principe doit être cherché dans l'identité de nature de tous les hommes. Ce faisant, Diderot propose une toute autre conception du concept d'*obligation*,[24] une conception authentiquement empiriste qui se passe de tout fondement divin comme de toute raison raisonnante, c'est-à-dire d'une pure opération de l'intellect qui n'aurait aucun fondement dans la réalité matérielle et sensible. Contre les jusnaturalistes, Diderot définit le droit naturel en substituant « l'intérêt général & commun » des hommes à toute *recta ratio* déterminée par Dieu afin de définir une théorie des droits et des devoirs toute entière tournée vers la figure la plus élargie de la communauté, qu'il appelle simplement « l'humanité ».

9 *La seconde discussion* porte sur le devenir de la morale, de la justice, de l'obligation et du droit dès lors que l'on considère que l'homme n'est pas libre. Cette hypothèse, qui caractérise clairement le matérialisme déterministe de Diderot et que l'on retrouve à d'autres endroits de l'*Encyclopédie*,[25] va travailler l'ensemble des énoncés de cet article.

10 La figure du « raisonneur violent » n'est pas sans rappeler la définition du méchant comme *puer robustus* par Hobbes.[26] En imaginant un « homme tourmenté par des passions si violentes » qu'il est obligé de donner la préférence à l'amour de lui-même (« personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi-même »), Diderot exprime ainsi son refus d'accorder « à l'individu le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste[27] ». Il entend ainsi montrer en quelque sorte par l'absurde[28] ou par un cas limite la difficulté qu'il y a de fonder la morale et le droit sur la seule volonté individuelle, fût-elle raisonnée.

11 Enfin, sans insister sur les enjeux proprement politiques du texte (que la controverse avec Rousseau va mettre en lumière), on peut résumer avec René Hubert les conséquences de cet article quant à l'articulation de la politique et de la morale :

> C'est qu'il n'est pas nécessaire d'admettre un Pacte social explicite à l'origine de la société, qu'il y a, antérieurement à tous les groupements particuliers des hommes, une bienveillance naturelle, réciproque et universelle, qu'il suffit de suivre la raison pour y conformer ses actes, bref que l'idée d'une société générale du genre humain est la base de toutes les institutions particulières. De fait les philosophes n'auront recours au contrat politique que pour expliquer et justifier, sur le fondement de la sociabilité naturelle, l'établissement de l'État. Ainsi la société générale du genre humain est vraiment l'état de nature, elle se confond avec lui, elle a pour loi la loi de la raison naturelle.[29]

12 En réalité, ces trois aspects sont fortement liés comme nous allons le voir. Le texte procede par une série d'articulations forcées qui ont d'abord valeur polémique, et dont les conclusions ne laissent pas d'être problématiques.[30]

13 Le début du texte – clairement conçu de manière à surprendre le lecteur – vise à *problématiser le concept d'obligation*. Il fonctionne comme un fusil à deux coups. Diderot avance d'abord un argument imparable, celui de l'égalité des biens dans l'état de nature, qui rend une première fois caduque « l'idée distincte d'obligation » :

> Le philosophe interrogé dit, le droit est le fondement ou la raison première de la justice. Mais qu'est-ce que la justice? c'est l'obligation de rendre à chacun ce qui lui appartient. Mais qu'est-ce qui appartient à l'un plutôt qu'à l'autre dans un état de choses où tout serait à tous, et où peut-être l'idée distincte d'obligation n'existerait pas encore ?

14 En réalité, ce raisonnement à tout l'air d'un paralogisme : à partir de l'idée de justice, Diderot réduit *l'obligation* morale au *devoir* d'équité. Si l'expression « rendre à chacun ce qui lui appartient » peut d'abord être interprétée dans un sens extensif, la suite du texte va confirmer qu'il est bien question de la possession et la restitution de biens matériels (dans un état en effet où « tout serait à tous »).[31] Ainsi, de façon tout à fait surprenante, Diderot substitue provisoirement *l'avoir* à *l'être* et rabat « l'idée d'obligation » sur des considérations économiques.

15 La fin de la proposition (« et que devrait aux autres celui qui leur permettrait tout, et ne leur demanderait rien? ») ne laisse pas d'être problématique. Que signifie en effet cette permission donnée à tous sur soi-même ? Est-elle réellement envisageable ? Diderot ne la convoque-t-il pas pour dire autre chose ? On mesure pleinement la valeur polémique de cette entrée en matière si l'on considère que la question posée vise d'abord à déjouer la valeur d'universalité de la maxime traditionnelle « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse[32] ». Avec la figure du raisonneur violent, Diderot va imaginer l'hypothèse inverse : non plus celui qui *permet* sans rien *prendre* en échange, mais celui qui *prend* sans qu'on lui ait accordé la *permission* de le faire. Dans tous les cas, c'est le principe de réciprocité qui est interrogé : soit parce qu'il n'est pas requis (dans le cas de celui « qui ne demanderait rien ») soit parce qu'il s'agit d'une réciprocité négative (dans le cas du raisonneur violent : « si mon bonheur demande que je me défasse de toutes les existences qui me seront importunes; il faut aussi qu'un individu, quel qu'il soit, puisse se défaire de la mienne, s'il en est importuné »).

16 L'effet de surprise ayant joué et le texte ayant pris d'emblée une allure aporétique, Diderot déclare qu'« il est nécessaire de reprendre les choses de haut ». Cette remontée n'est plus généalogique (comme chez Rousseau[33] ou chez les théoriciens du droit naturel

qui « remontent » en effet à l'état de nature), mais logique. Afin d'« établir clairement quelques principes à l'aide desquels on pût résoudre les difficultés les plus considérables qu'on a coutume de proposer contre la notion du *droit naturel* », il faut selon Diderot

> reprendre les choses de haut, et [...] ne rien avancer qui ne soit évident, du moins de cette évidence dont les questions morales sont susceptibles, et qui satisfait tout homme sensé.

17 Le lecteur n'est pourtant pas au bout de sa surprise. On peut en effet s'étonner de voir que pour « résoudre les difficultés[34] » proposées « contre la notion du *droit naturel* », Diderot commence par proposer une hypothèse qui contrarie l'un des présupposés majeurs de ce même droit. Pour les théoriciens du droit naturel en effet, comme le rappelle l'article Liberté naturelle de l'*Encyclopédie*, « le premier état que l'homme acquiert par la nature, et qu'on estime le plus précieux de tous les biens qu'il puisse posséder, est l'état de liberté [35] ». En imaginant au contraire la possibilité que l'homme ne soit pas libre, qui plus est sous forme d'évidence rationnelle (« il est évident que si »), le texte de Diderot prend d'emblée l'allure d'une « résolution » paradoxale :

> Il est évident que si l'homme n'est pas libre, ou que si ses déterminations instantanées, ou même ses oscillations, naissant de quelque chose de matériel qui soit extérieur à son âme, son choix n'est point l'acte pur d'une substance incorporelle et d'une faculté simple de cette substance; il n'y aura ni bonté ni méchanceté raisonnées, quoiqu'il puisse y avoir bonté et méchanceté animales; *il n'y aura ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit.*[36] (I)

18 Le problème, une fois de plus, tient au fait que Diderot ne va pas plus loin. Il s'en tient à la stratégie du renvoi :

> D'où l'on voit, pour le dire en passant, combien il importe d'établir solidement la réalité, je ne dis pas du *volontaire*, mais de la *liberté* qu'on ne confond que trop ordinairement avec le *volontaire*. Voy. les articles *Volonté & Liberté* ».

19 Si l'on met bout à bout les articles auxquels le lecteur est renvoyé, c'est-à-dire (mais Diderot ne le dit pas) si l'on considère réellement que l'homme n'est pas libre non plus comme une simple hypothèse mais comme un fait établi, on risque de devoir admettre une fois pour toute en effet qu'il n'y « ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit ». À ce point du texte, en tout cas, la question comme le dit Bruno Bernardi, a toutes les chances d'être « indécidable[37] ».

20 Pour lever cette nouvelle aporie, Diderot va donc chercher ailleurs l'origine et le fondement de la justice :

> Mais si nous ôtons à l'individu le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste, où porterons-nous cette grande question ? où ? devant le genre humain. [...] Les volontés particulières sont suspectes ; elles peuvent être bonnes ou méchantes, mais la volonté générale est toujours bonne : elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais. (VI)

21 Il ne s'agit pas seulement d'un changement d'échelle, parce que le déplacement opéré par Diderot ne correspond pas au simple passage du point de vue individuel au point de vue de la collectivité. Le commun, ici devient « l'humanité » toute entière, et elle est définie — de façon surprenante — d'un point de vue générique : le droit « de décider de la nature du juste et de l'injuste » incombe désormais à « l'espèce » ou au « genre humain ».

22 Le problème est que ni le raisonneur violent ni le genre humain *sui generis* ne « décident » quoi que ce soit. Concernant le premier, Diderot a bien montré qu'il ne faisait qu'obéir à une injonction naturelle :

> Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine ; mais il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres ; et personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi-même. Qu'on ne me reproche point cette abominable prédilection ; elle n'est pas libre. (III)

23 Quant à l'espèce, si l'on prend le mot dans le sens d'une détermination biologique, elle ne « décide » de rien, elle commande. Recourir comme le fait Diderot, à l'argument de la volonté générale semble a priori fallacieux. Qu'est-ce que la volonté générale du genre humain ? C'est la question que ne manque pas de poser Abraham Chaumeix dans le chapitre intitulé « Examen de l'article Droit naturel » de ses *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie.*[38] Chaumeix considère en effet qu'un « acte pur de l'entendement[39] » est une abstraction sans réel fondement[40] et il récuse l'idée d'un genre humain qui serait porteur de prescription :

> Vous voulez persuader à un furieux déterminé à mourir d'écouter les enseignements du genre humain [...]. Mais le genre humain dit-il quelque chose ? Qu'est-ce que le genre, sinon le résultat de tous les individus. Le genre humain ne veut rien, n'enseigne rien, ne prescrit rien. Le terme de *genre humain* n'est qu'un terme abstrait, qui au fond n'exprime que l'idée de l'individu, abstraction faite de tous les modes particuliers qui le constituent tel individu plutôt que tel autre. Il n'est point d'être dans l'univers qui soit le genre humain. Ce n'est qu'un être de raison.[41]

24 Quoi qu'en dise Chaumeix, Diderot n'en reste pas là. Il prend le soin d'expliquer ce qu'il entend par volonté générale, en faisant de celle-ci l'expression de « l'intérêt général et commun » :

> Tout ce que vous concevrez, tout ce que vous méditerez, sera bon, grand, élevé, sublime, s'il est de l'intérêt général et commun. Il n'y a de qualité essentielle à votre espèce, que celle que vous exigez dans tous vos semblables pour votre bonheur et pour le leur. (VII)

25 La *conformité* des volontés particulières à la volonté générale va ainsi constituer un critère discriminant pour définir ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Comme pour mieux marquer l'enjeu de la discussion, Diderot — selon un procédé qui lui est cher[42] — en appelle au lecteur sous la forme d'une exhortation :

> C'est cette conformité de vous à eux tous et d'eux tous à vous, qui vous marquera quando vous sortirez de votre espèce, et quand vous y resterez. Ne la perdez donc jamais de vue, sans quoi vous verrez les notions de la bonté, de la justice, de l'humanité, de la vertu, chanceler dans votre entendement. Dites-vous souvent : Je suis homme, et je n'ai d'autres *droits naturels* véritablement inaliénables que ceux de l'humanité. (VII)

26 La formule finale rappelle le fameux vers de Térence (*homo sum, humani nihil a me alienum puto*) dans lequel Michel Delon a vu l'une des principales devises des Lumières.[43] L'articulation qui suit s'avère capitale pour la compréhension du texte. Il s'agit pour Diderot de fonder la notion de droits naturels, non plus de façon métaphysique et abstraite, mais à partir d'un ensemble de données factuelles apparemment disparates où apparaissent pêle-mêle, le droit positif, les pratiques sociales, les conventions politiques, mais aussi les passions :

> Mais, me direz-vous, où est le dépôt de cette volonté générale ? Où pourrai-je la consulter ?... Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées ; dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux ; et même dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les

> animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique. (VIII)

27 Le droit naturel ne s'exprime plus ici dans un corps de doctrine mais dans *l'identité de principe* des différentes législations (« le droit écrit de toutes les nations policées »). D'une certaine manière, on assiste là à un renversement capital : ce ne sont plus les législations qui découlent du droit naturel, mais le droit naturel qui découle des différentes législations. Le droit naturel devient en quelque sorte une réalité principielle qui permet de comprendre ce qui unit les différentes lois et coutumes.

28 Par ailleurs, l'argument jusnaturaliste de la droite raison est concurrencé par celui de la légitimité de certaines passions telles que « l'indignation et le ressentiment ». Ce retour des passions, après que Diderot ait cherché à les conjurer à travers la figure du raisonneur violent n'est pas sans intérêt. Comme le remarque justement Girolamo Imbruglia, Diderot élabore ainsi la notion de volonté générale « de manière à ce qu'elle ne soit pas fondée uniquement d'une façon naturelle, ni uniquement d'une manière artificielle[44] ».

29 On peut maintenant comprendre comment Diderot maintient l'idée d'obligation « naturelle » en faisant de la volonté du genre ou de l'espèce une obligation proprement morale. Parce que Diderot distingue sans le dire, la *volonté* de la *liberté*, la morale recouvre ses droits. Entre-temps, Diderot nous a montré par quels moyens cette opération a été rendue possible : la volonté générale vient d'abord d'une faculté donnée à l'homme qui est la faculté de penser et de raisonner :

> J'aperçois d'abord une chose qui me semble avouée par le bon et par le méchant, c'est qu'il faut raisonner en tout, parce que l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne ; qu'il y a par conséquent dans la question dont il s'agit des moyens de découvrir la vérité ; que celui qui refuse de la chercher renonce à la qualité d'homme, et doit être traite par le reste de son espèce comme une bête farouche ; et que la vérité une fois découverte, quiconque refuse de s'y conformer, est insensé ou méchant d'une méchanceté morale. (IV)

30 Mais à quoi sert cette faculté dès lors qu'on n'est pas libre de « s'y conformer » ? Le raisonneur violent « sent » cette « vérité », mais il lui est impossible de l'appliquer. C'est en raison même de cette impossibilité qu'il faut abandonner le point de vue de l'individu pour ne plus considérer que celui de l'espèce. Diderot va retrouver *in fine* les catégories jusnaturalistes du droit naturel en les ayant privées de leur signification originelle. Si l'obligation morale procède désormais de la volonté générale, tout se passe comme si celle-ci était en quelque sorte une détermination naturelle « bien entendue », ou pour le dire autrement, une détermination naturelle convertible en droit.[45] Cette conversion ne dissout pas l'idée d'obligation ; au contraire, elle lui donne une nouvelle force. L'homme est d'autant plus obligé que cette obligation est inhérente à sa condition naturelle : il n'y échappe pas. La « soumission à la volonté générale » apparaît alors comme

> le lien de toutes les sociétés, sans en excepter celles qui sont formées par le crime. Hélas, la vertu est si belle, que les voleurs en respectent l'image dans le fond même de leurs cavernes ![46] (IX)

31 L'article « Droit naturel » semble ainsi être le lieu d'une reformulation du droit naturel et de la notion d'obligation. Comme le dit Cassirer, Diderot donne à l'idée d'obligation « un fondement qui, comparé aux théories du droit naturel, révèle une direction de pensée bien différente. Le glissement de sens de l'idée de "nature" [...] se fait sentir de plus en plus : le centre de gravité passe de l'apriorisme à l'empirisme, du côté de la raison à celui de l'expérience. Ce n'est plus le commandement abstrait de la raison qui régit et unit les

hommes ; un lien plus vrai et plus solide réside dans l'identité de leurs penchants, de leurs instincts, de leurs besoins sensibles. C'est là qu'il nous faut chercher l'unité organique véritable du genre humain, c'est là qu'elle trouve son point d'attache réel, et non dans de simples prescriptions religieuses ou morales. [...] Qu'aucun "devoir" n'ait la témérité de nier ou de transformer radicalement l'être empirique de l'homme ! Cet être ne cessera jamais de renaître et il restera toujours plus fort que tout "devoir". Une morale qui se déclare ennemie de la nature est du même coup condamnée à l'impuissance[47] ».

32 Dans cet article, Diderot cherche à montrer qu'on ne peut fonder la notion d'obligation de justice et de droit sur le seul point de vue de l'individu, quand bien même on ferait appel à ce que Burlamaqui (et Jaucourt dans son article « Sociabilité ») appelle la « loi du réciproque[48] ». Parce que, comme le déclare Diderot, « il est absurde de faire vouloir à d'autres ce qu'on veut », la réciprocité ne garantit pas la moralité. Diderot ne dit pourtant pas là son dernier mot. L'article lui-même reconnaît la légitimité de certaines passions. Le « dépôt de cette volonté générale » dont il question ici est encore à chercher

> dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique. (VIII)

33 Diderot pointe ici l'évidence morale que peuvent jouer certaines passions telles que « l'indignation et le ressentiment ».

34 Les lois positives ne sont plus les seules rectrices de nos comportements mais c'est la volonté générale qui, en parlant par la voix de l'espèce prend en compte des déterminations beaucoup plus larges. Sur le plan moral comme sur le plan politique, c'est à l'accord entre les lois écrites, les conventions tacites et « même » les passions, qu'il faut toujours viser parce que c'est le moyen selon l'expression de Diderot de « suppléer au défaut des lois sociales ».

35 Que conclure alors ? Doit-comprendre que la définition du droit naturel est « introuvable » dans cet article ? En réalité, ni la volonté particulière ni même la loi (c'est-à-dire le gouvernement politique) ne peuvent servir de caution unique au droit « naturel » des individus pour Diderot. C'est toujours l'intérêt général, mais entendu d'une toute autre manière que ne l'entendent les jusnaturalistes, qui doit prévaloir. Diderot semble contourner le problème que pose le caractère abstrait du droit naturel dans un mouvement de naturalisation du droit et la morale ainsi que dans une forme d'universalisme pratique qui renvoie à la volonté de l'espèce. L'enjeu, pour Diderot, est d'ouvrir au maximum le champ d'extension du domaine de la morale, ou bien inversement, de refuser toute définition du droit et de la morale par trop restrictive ou normative. Se dessine ici une l'idée que Diderot défendra dans des textes ultérieurs[49] relative à sa théorie des trois codes. Pour Diderot, le code social, le code religieux et le code naturel doivent se confondre, faute de quoi l'homme vivra déchiré entre l'un ou l'autre. Mais dans l'article « Droit naturel », le code religieux est absent tandis que l'on voit apparaître un nouveau rapport entre la nature et le droit. Diderot explicite ici une opposition qu'il fera exister sous une forme plus schématique (le code naturel/ le code social) bien que la notion de « code » implique une forme de normativité qui ne peut se résoudre dans l'état de pure nature. Le code naturel, en effet, c'est celui que respectent les sauvages et il s'exprime ici sous la forme d' « actions sociales » selon les propres mots de Diderot. L'article « Droit naturel » convoque donc également l'homme sauvage et l'homme social pour les rapprocher, en soulignant que la notion de droit est constitutive de toute société. Mais d'une certaine manière, et c'est encore ce qui rend cet article

singulier et problématique, les normes ne peuvent légitimement apparaître comme normes que si elles sont légitimées par les faits. Nous sommes des êtres biologiques déterminés par des besoins naturels, nous avons des passions qu'il est vain de vouloir absolument éradiquer, et nous nous donnons des « príncipes » écrits ou tacites qui prennent forme dans l'infinie variété des « actions » sociales et politiques. L'idée de justice, de même que toute idée de droit, ne peut trouver son origine que dans la conjonction de cet ensemble à la fois mouvant et complexe.

NOTES

1. Voir la préface de Jean Barbeyrac au *Droit de la nature et des gens* de Samuel Pufendorf.

2. Article « Droit naturel », *Enc*., tome V, 1755, p. 115.

3. *Enc*., tome V, 1755, pour les deux articles.

4. *Principes du droit naturel*, Seconde partie, chap. II à IV compris, éd. citée, p. 155-204.

5. *Ibid*.

6. « Droit de la nature ou droit naturel », *Enc*., tome V, p. 134. Remarquons que le formule « sentiment intérieur utilisé par Diderot vaut comme *citation*. En effet, dans son article de Boucher d'Argis expliquait que « Les moyens qui servent à distinguer ce qui est juste ou injuste, ou ce qui est dicté par la loi naturelle, sont 1°. l'instinct ou un certain *sentiment intérieur* qui porte à de certaines actions ou qui en détourne: 2°. la raison qui sert à vérifier l'instinct; elle développe les principes, & en tire les conséquences: 3°. la volonté de Dieu, laquelle étant connue à l'homme devient sa règle suprême » (nous soulignons).

7. PROUST, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1962, p. 385-386. Plus « menaçante » pour son matérialisme que pour son rationalisme, serions-nous tentés de corriger, car le « rationalisme » de Diderot est à certains égards assez problématique.

8. *Ibid*.

9. *Ibid*, p. 385-386.

10. Ainsi Francine Markovits, dans un article intitulé « Droit et politique dans l'*Encyclopédie* », in *Filósofos, filosofía y filosofías en la* Encyclopédie *de Diderot et d'Alembert*, GRANADAS, Miguel A., RIUS, Rosa, SCHIAVO, Pier (eds), Actas del Congreso Internacional sobre la *Encyclopédie*, Barcelona, 16-17 de octobre de 2008, Universitat de Barcelona, 2009, p. 149-174 ; et dans une moindre mesure Bruno Bernardi, dans son livre sur *Le principe d'obligation* (éd. citée, chapitre V, p. 252 et *sq* .) qui décompose son analyse en deux temps pour voir d'abord dans cet article « le théâtre d'une mise en cause radicale du droit naturel et de toute la tradition jusnaturaliste » (p. 252) avant d'y déceler *in fine* une « tentative de sauvetage du jusnaturalisme » (p. 263). Sur la notion de « crise du droit naturel » chez Diderot, voir encore Céline Spector, « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne », in *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*, BACHOFEN, B., BERNARDI, B., et OLIVO, G., (éds)., Paris, Vrin, 2012, p. 141-153. Enfin, sur le rapport au droit naturel et à l'histoire chez Diderot, voir Éliane Martin-Haag , « Droit naturel et histoire dans la philosophie de Diderot », in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, numéro 26, 1999, p. 37-47.

11. Ainsi Jacques Proust (*op. cit.*) ou Colas Duflo (DUFLO, Colas, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2013).

12. Rappelons que le premier à avoir énoncé l'idée d'une « crise du droit naturel » est Leo Strauss (STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, trad. fr. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Champs, « Essais », 1986, p. 220-279), en ne considérant d'ailleurs que les cas de Rousseau (« la première crise de l'esprit moderne se manifeste dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau », p. 220) et de Burke.

13. On ne peut que rappeler le beau travail de Reinhart Koselleck (KOSELLECK, Reinhart, *Kritik und Krise* (1959), éd. française, *Le Règne de la critique*, traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand, Paris, Maspéro, Coll. « Arguments », 1979.

14. MARKOVITS, Francine, art. cité, p. 157.

15. *Manuscrit de Genève*, Livre I, chapitre II, in ROUSSEAU, *O.C.*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome III, 1964, p. 279-346.

16. Que l'on pourrait résumer sous la forme d'une série conceptuelle nécessairement réductrice où entreraient : la notion de droite raison, le principe de sociabilité, l'idée de liberté, l'idée d'imputation, le concept d'obligation et l'idée de droits de l'homme inaliénables.

17. Article « Droit naturel », *Enc.*, tome V, p. 116.

18. Diderot travaillera au même desserrement du devoir individuel dans le domaine politique. Dans le fragment VII des *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, il écrit ainsi : « La partie de police n'est déjà pour le maître qu'une occasion trop fréquente d'abuser du prétexte de l'utilité générale, sans lui donner un second prétexte d'abuser de cette notion par voie d'administration... », manifestant par là son refus de lois par trop prohibitives (éd. GOGGI, Gianluiggi, Paris, Hermann, 2011, p. 122).

19. On remarquera que la notion « d'intérêt général » n'est pas présente dans le texte du *Supplément*, les termes qui la constitue s'y trouvent dans un ordre renversé : « Nous y avons suppléé par un autre, qui est tout autrement *général*, énergique et durable, *l'intérêt* » (DIDEROT, D., *Supplément au Voyage de Bougainville*, in *DPV*, XXII, 1989, p. 622; nous soulignons).

20. BERNARDI, Bruno, *Le principe d'obligation*, Paris, Vrin/EHESS, 2007, p. 255).

21. PROUST, Jacques, *op. cit.*, p. 387.

22. *Ibid*, p. 415.

23. « Droit naturel », *Enc.*, tome V, p. 116.

24. Ce qui fait dire à Bruno Bernardi que « s'il y a, en un sens, refondation du droit naturel chez Diderot, c'est donc en tournant le dos à l'idée même d'obligation » (*op. cit.*, p. 266); on pourrait nuancer ce propôs en disant que Diderot maintient l'idée d'obligation en l'enracinant non plus dans le sujet mais dans la volonté générale du genre humain : notion pour le moins abstraite, on en conviendra, et qui déplace la question de l'obligation et des droits de l'individu vers les seuls « droits naturels véritablement inaliénables », à savoir « ceux de l'humanité » selon les propres mots de Diderot.

25. Ainsi, à l'article Fortuit (Grammaire) du même Diderot, *Enc.*, tome VII, 1757.

26. HOBBES, Thomas, *De Cive*, Préface. Diderot semble avoir été fasciné par cette figure. On la retrouve dans l'article HOBBISME (« Sa définition du méchant me paraît sublime. Le méchant de Hobbes est un enfant robuste : *malus est puer robustus »)*, ainsi que dans l'article Robuste, non signé (« Hobbes ayant remarqué que l'homme était d'autant plus méchant qu'il avait plus de force et de passion, et qu'il avait moins de raison, a défini le méchant, *puer robustus*, un enfant *robuste*; définition courte, laconique et sublime », ou encore dans la *Réfutation d'Helvétius* (Section II, chapitre VIII : « Page 118 — Helvétius et d'autres traduisent le mot de Hobbes, *Malus est robustus puer*, l'enfant robuste est un méchant enfant, ce qui n'est pas toujours vrai ; mais ce qui l'est toujours, c'est que le méchant est un enfant robuste »).

27. Article « Droit naturel », *Enc.*, tome V, p. 115.

28. Le mot est dans le texte (proposition V).

29. HUBERT, René, *Rousseau et l'encyclopédie, Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris, Gamber, 1928, p. 36.

30. Pour les besoins de l'analyse qui nous impose de constants allers-retours dans le corps de l'article, nous préciserons le numéro de la proposition à chaque fin de citation, conformément à la numérotation en chiffres romains indiquée par Diderot. Remarquons que le début de l'article n'en comporte pas.

31. On peut faire à Diderot le reproche que Socrate faisait à Polémarque dans la *République* de Platon (332c). La définition de la justice par Polémarque comme le fait de « restituer à chacun ce qui lui appartient », est sujette à caution pour Socrate, qui va précisément critiquer toute interprétation du juste qui s'en tient à la restitution de biens matériels.

32. On remarque que la suite du texte ne va pas creuser cette question pas plus que Diderot ne va y apporter de réponse.

33. On songe bien évidemment au début du *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

34. On peut comprendre le mot *difficultés* dans le sens que lui donne le libertinage intellectuel du XVIIIe siècle et qui est présent dans de nombreux manuscrits clandestins sur le modèle des *Difficultés sur la religion* attribué à Robert Challe.

35. L'auteur anonyme de cet article n'oublie pas de préciser que la véritable liberté n'est pas celle qui donne le pouvoir de tout faire, mais celle qui est encadrée par la loi naturelle: « Liberté naturelle , (*Droit naturel*) : droit que la nature donne à tous les hommes de disposer de leurs personnes et de leurs biens, de la manière qu'ils jugent la plus convenable à leur bonheur, sous la restriction qu'ils le fassent dans les termes de la loi naturelle, et qu'ils n'en abusent pas au préjudice des autres hommes. Les lois naturelles sont donc la règle et la mesure de cette liberté; car quoique les hommes dans l'état primitif de nature, soient dans l'indépendance les uns à l'égard des autres, ils sont tous sous la dépendance des lois naturelles, d'après lesquelles ils doivent diriger leurs actions », *Enc.*, Tome IX, p. 471.

36. Nous soulignons.

37. « Ce texte est rédigé de façon à être indécidable. Que l'on prête à Diderot une position strictement matérialiste, et la discussion est close : elle repose sur des concepts de la liberté et de l'obligation dépourvus de sens. Qu'on lui prête au contraire l'exigence finale et elle redevient nécessaire » (BERNARDI, Bruno, *op. cit.*, p. 260).

38. CHAUMEIX, Abraham, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie*, tome second, Bruxelles, 1758, chapitre III, p. 48.

39. « La volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable » (proposition IX, article n° 2).

40. Sa critique n'est pas sans rappeler celle que fera Rousseau dans le *Manuscrit de Genève* (voir éd. citée, p. 286).

41. *Préjugés légitimes*, éd. citée, p. 68-69.

42. Sur ce procédé, voir DELON, Michel « L'appel au lecteur dans l'*Histoire des deux Indes*", Oxford, *Studies on Voltaire*, 286, 1991, p. 53-66 », et PUJOL, Stéphane, *« Les formes de l'éloquence dans l' Histoire des deux Indes », éd.* LÜSEBRINK, H.-J., and STRUGNELL, A., Oxford, *Studies on Voltaire*, 333, 1995, p. p. 357-370.

43. DELON, Michel, « *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* : un vers de Térence comme devise des Lumières », *Dix-huitième siècle*, 16, 1984, p. 279-296, repris dans *Morale et Vertu au siècle des Lumières*, éd. de l'Université de Bruxelles, 1986, p. 17-31.

44. IMBRUGLIA, Girolamo, « Indignation et droits de l'homme chez le dernier Diderot. De l' *Encyclopédie* à l'*Histoire des deux Indes*, in *L'Édition du dernier Diderot. Pour un Diderot électronique*, sous la direction de GOGGI, Gianluigi, et KAHN, Didier, Paris, Hermann, 2007, p. 132.

45. On verra plus loin que l'identité morale de l'homme vient d'abord pour Diderot d'une identité de structure.

46. Proposition IX, article n° 4.

47. CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, trad. fr. par Pierre Quillet, Paris, Fayard, coll. « Agora », 1966, p. 250.
48. BURLAMAQUI, Jean-Jacques, *Principes du droit naturel*, Genève, 1747, Seconde Partie, chap. IV, p. 193; JAUCOURT, Louis de, article SOCIABILITÉ (« *Morale, Droit naturel* »), *Enc.*, t. XV, 1765, p. 251.
49. Tels que le *Supplément au Voyage de Bougainville* ou certains morceaux de l'*Histoire des deux Indes*.

RÉSUMÉS

L'article « Droit naturel » de Diderot est sans doute l'un des articles les plus lus et les plus commentés de l'*Encyclopédie*. Certains critiques y voient une rupture décisive avec le droit naturel moderne, d'autres considèrent au contraire que Diderot s'efforce d'en donner une lecture personnelle et non métaphysique. La plupart s'accordent à y reconnaître les symptômes d'une « crise », qui n'est pas sans annoncer celle qui caractérisera un peu plus tard la pensée de Rousseau. Qu'il y ait une « crise » du droit naturel dans cet article, personne ne le contestera. Plutôt que de considérer ce texte comme une simple réfutation, on peut se demander si Diderot ne cherche pas à refonder le droit naturel en posant autrement la question de sa « naturalité », à travers une série de propositions indécidables. Notre idée est que l'article de Diderot aménage et discute vigoureusement certains aspects de ce droit sans en récuser sa légitimité. Il introduit notamment la notion de *volonté générale*, absente des théories jusnaturalistes, pour proposer une nouvelle théorie des droits et des devoirs dont la fonction est d'ouvrir le champ de la morale. L'implicite de ce texte serait en effet le souci de donner les moyens conceptuels permettant de sortir d'un régime de prescription trop contraignant qui fait traditionnellement reposer la morale sur toute une série d'interdits. En confiant notamment à la « volonté générale » la charge de « fixer les limites de tous les devoirs », Diderot défait le carcan dans lequel s'enferme à des degrés divers toute morale déontique.

The article "Droit naturel" by Diderot is certainly one of the most commented entries in the *Encyclopédie*. Some critics identify in this article a decisive rupture with modern natural law; others consider on the contrary that Diderot attempted to provide a personal and not a metaphysical perspective to it. Most agree in recognizing in the article the symptoms of a 'crisis' which announces Rousseau's thinking a few years later. No one objects to the idea that such a 'crisis' in natural rights is present in this article. Instead of considering it as a simple refutation though, we might inquire whether Diderot is looking at refounding natural rights by challenging the issue of its 'naturalism' through a series of undecidable propositions. We want to suggest that Diderot's article organizes and vigorously discusses certain aspects concerning natural law, without refusing its legitimacy. More precisely, he introduces the notion of *volonté générale*, absent in natural rights theories, in order to propose a new theory of rights and duties whose function is to open up the moral spectrum. The implicit content in this text would therefore be the concern with providing the conceptual means through which it would be possible to abandon an excessively restrictive prescription chart in which morals were based on a series of prohibitions. By entrusting the *volonté générale* with the task of "establishing the limits of all duties", Diderot breaks the locks that enclose, in different degrees, all deontic morals.

INDEX

Mots-clés : droit naturel, Encyclopédie, morale, obligation, volonté générale
Keywords : natural law, moral, general will

AUTEUR

STÉPHANE PUJOL

Université de Paris Ouest Nanterre la Défense – CSLF. Collège International de Philosophie, France. stephane.pujol@u-paris10.fr

Stéphane Pujol est maître de conférences à l'Université de Paris Ouest Nanterre et directeur de programme au Collège international de philosophie. Il s'intéresse aux rapports entre littérature et philosophie et à la « littérature d'idées » au XVIIIe siècle. Parmi ses publications, on retiendra un ouvrage sur le genre du dialogue philosophique (*Le dialogue d'idées au XVIIIe siècle (1670-1800)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005) et un ouvrage sur l'*Encyclopédie* (*Morale et science de moeurs dans* l'*Encyclopédie*, Paris, Champion, à paraître en 2017).

Stéphane Pujol is Professor of French Literature at the Université de Paris Ouest Nanterre and program director at the Collège international de philosophie. His research areas include the relationship between literature and philosophy, and the 'literature of ideas' in the 18th century. He is the author of various articles, as well as of *Le dialogue d'idées au XVIIIe siècle (1670-1800)*, (Oxford, Voltaire Foundation, 2005), a research on the philosophical dialogue as a genre. He is also the author of *Morale et science de moeurs dans* l'*Encyclopédie* (which will be published by H. Champion in 2017).