

## Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre...

Josiane Boulad-Ayoub

Volume 25, Number 2-3, Fall 1989

L'esprit de la Révolution

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/035788ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/035788ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

### ISSN

0014-2085 (print)

1492-1405 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Boulad-Ayoub, J. (1989). Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre...  
*Études françaises*, 25(2-3), 131–151. <https://doi.org/10.7202/035788ar>

# Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre...

JOSIANE BOULAD-AYOUB

«OH HAPINESS ! OUR BEING'S END AND AIM'!»

La progression «à pas de géant de la Philosophie», «la lumière» qui «l'accompagne» et qui «la suit», selon le langage de Diderot, aura permis de révéler aux hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle les droits de la nature tout en déposédant Dieu des siens. Et, en premier lieu, le dynamisme propre qui l'anime. Cette énergie, l'homme la retrouve en lui-même puisqu'il est partie intégrante de l'univers. La nature ainsi comprise échappe aussi bien au Dieu créateur et providentiel des interprétations spiritualistes qu'au hasard aveugle du matérialisme antique. D'Holbach, par exemple, montre que tirant d'elle-même sa propre énergie, la nature existe selon sa propre nécessité. Unité mouvante des phénomènes les plus divers, c'est une «totalité sourde» qu'il serait insensé d'adorer ou d'implorer mais qu'en revanche il est tout à fait raisonnable de questionner puisque pour la connaître il s'agit, selon le nouvel esprit scientifique, de tirer les *principes* non de ses *préjugés*, mais de la nature des choses. Ainsi que le proclame Montesquieu dès les débuts du siècle: «Les connaissances rendent les hommes doux, la raison porte à l'humanité, il n'y a que les préjugés qui y fassent renoncer<sup>2</sup>.»

1. A. Pope, in *An Essay on Man* (1734), Epistle IV, I: «Of the nature and state of Man, with respect to Happiness». Ce vers ouvre l'épître IV; le distique au complet dit:

*Oh Hapiness ! Our being's end and aim !  
Good, Pleasure, Ease, Content ! Wate'er thy name*

2. Montesquieu, *l'Esprit des lois*, livre XV, chap. III.

L'interrogation qui se pose alors pour la pensée sur l'homme est la suivante : comment l'homme, produit de la nécessité naturelle, va-t-il réagir en face de cette nature toute-puissante ? Derrière l'opposition entre les principes d'un déterminisme érigé en loi de la nature universelle et le postulat volontariste de la liberté naturelle de l'individu, liberté qui, pour la préserver, appelle l'égalité politique, l'égalité de tous devant la loi, se profilent les données d'un problème majeur. Le siècle n'en esquivera ni les conditions ni les implications : il le mesure en ces termes et il l'affronte en ces termes. Une solution originale lui est donnée que nous croyons trouver dans les développements de l'époque sur le thème du bonheur et au moyen du rôle symbolique d'embrasseur théorico-pratique, si l'on peut dire, que joue le concept de vertu et son action (morale et politique). Dans la perspective téléologique propre aux Lumières que définit l'élaboration de la notion de Progrès, le concept du bonheur, individuel et collectif, s'entend comme telle. Sous le principe fondamental du bonheur, les Philosophes travaillent à unifier une réalité (l'être de l'homme) et un devoir-être (une fin qui est fonction de la pratique de la vertu). À un bonheur naguère céleste, s'ajoute maintenant la dimension terrestre.

Plus encore, le bonheur est conçu comme une activité de la raison, cognitive et pratique, en même temps que la plus importante peut-être de ses conquêtes. Le bonheur se transforme en droit, un droit naturel s'accompagnant du devoir de *bienfaisance*<sup>3</sup>, et ils dictent tous deux les manifestations concrètes de la sociabilité humaine. Aussi non seulement pourra-t-on tenir que les mouvements de l'homme, tout ce qui entre dans *la mécanique de sa constitution*, comme on dit alors, se nouent de manière cohérente, logiquement parlant, avec ce

3. L'emploi de ce terme de «bienfaisance», pris au «sens de pratique de la charité envers le prochain», ainsi que le définit le *Dictionnaire de Trévoux* (1771) pour critiquer son usage par ses adversaires de l'*Encyclopédie*, est récent. Son introduction, toujours d'après le *Dictionnaire*, est dû à l'initiative de l'abbé de Saint-Pierre ; le terme est *intronisé* aux yeux du public par Voltaire en tant que mode de rassemblement de nombreuses «vertus». C'est le sens où l'entend l'*Encyclopédie*. L'auteur de l'article dans le *Trévoux* cite, non sans quelque malice, ce que dit cet «illustre auteur» (Voltaire) de la *bienfaisance*:

Certain Législateur, dont la plume féconde  
Fit tant de vains projets pour le bien de ce monde  
Et qui depuis trente ans écrit pour des ingrats  
Vient de créer un mot qui manque à Vaugelas.  
Ce mot est bienfaisant : il me plaît, il rassemble,  
Si le cœur est en cru, bien des vertus ensemble.  
Petits grammairiens, grands précepteurs des sots,  
Qui pesez la parole, et mesurez les mots,  
Pareille expression vous parait hasardée  
Mais l'univers entier doit en chérir l'idée.

que détermine sa nature, ses propriétés et ses actions, mais encore qu'il revient à l'homme de mériter son titre d'homme. Pour être véritablement homme, pour devenir «l'homme de l'homme», dira Rousseau, une entreprise délibérée, collective est aussi nécessaire : construire un nouveau contrat social où le bien-être de chacun et de tous pourra être assuré et concilié avec celui de la nation ; autrement dit, la raison humaine doit faire — et refaire — l'Histoire humaine. Beaucoup plus que le couronnement — ou au contraire le soubassement aveugle — de l'édifice des vertus individuelles ou collectives, tel qu'on a coutume de le considérer, le discours du bonheur nous semble la pierre d'angle autour de laquelle les Lumières philosophiques et révolutionnaires ont élevé ce temple à la liberté et à l'égalité politiques qu'ils ont dédicacé à l'homme.

Penser le bonheur comme la fin ultime de l'homme<sup>4</sup> aussi bien que comme le but commun de la société<sup>5</sup> donne sans doute à la raison du XVIII<sup>e</sup> siècle son sourire caractéristique. La poursuite critique du bonheur, désormais accolée à celle de la vérité, la recherche de ses fondements ontologiques qui sont tirés de la nature<sup>6</sup>, sa définition qui le lie à sa source, le plaisir, et celle-là au système qu'on pressent nouveau de représentations, de valeurs et de croyances en train de s'instaurer, sa justification morale et politique en regard d'un idéal de bonheur terrestre et du critère tout-puissant de l'utilité viennent remplacer la conception traditionnelle (chrétienne) de la vie, de l'homme et de la société. Toutes ces opérations scandent les divers états de la réflexion sur l'homme et permettent de le redéfinir comme un être sociable, sensible et raisonnable. C'est à la lumière de ces nouvelles considérations que se conduit la réévaluation des relations entre la raison et la nature que pense cette raison-action. La revendication philosophique, pour que se réalise à tous les plans et pour tous le *bonheur de l'existence*, revendication qui se confirmera bientôt de la revendication révolutionnaire<sup>7</sup>, va de pair avec un mouvement

4. «Tout les hommes se réunissent dans le désir d'être heureux. La nature nous a fait une loi de notre propre bonheur. Tout ce qui n'est point bonheur nous est étranger.» Article «Bonheur» de l'*Encyclopédie*.

5. La *Déclaration des droits* de la constitution de 1793 commence par ces mots : «Le but de la société est le bonheur commun» (art I). Voir aussi d'Holbach qui écrit dans le *Système social*, vol. II, p. 4 : «Si tout homme tend au bonheur, toute société se propose ce même but ; et c'est pour être heureux que l'homme vit en société. Ainsi, la Société est un assemblage d'hommes, réunis pour leurs besoins, pour travailler de concert à leur conservation et à leur félicité commune.»

6. Article «Bonheur» : «le bonheur est une loi de la nature». On n'oubliera pas «que la nature n'est pas Dieu», comme il est prescrit dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, «Dédicace aux jeunes gens» (1753).

7. C'est en ce sens polémique-politique qu'il faut comprendre, je crois, la célèbre formule de Saint-Just sur «le bonheur comme idée neuve».

réflexif qui s'est amorcé au XVII<sup>e</sup> siècle et dont l'amplification irrésistible est précipitée par la perspective optimiste où se placent les Lumières : la croyance en la perfectibilité de l'homme à laquelle répond la foi dans le progrès indéfini de l'humanité orienté par les conquêtes de la raison.

Les étapes du processus se marquent par la laïcisation des valeurs jusqu'ici définies dans une optique religieuse et chrétienne ainsi que par le renouvellement concomitant des anthropologies. La confiance cartésienne dans la souveraineté épistémique de l'individu raisonnable se redouble, chez les Philosophes, de l'insistance sur les pouvoirs du pragmatisme<sup>8</sup> et de son énergie créatrice et appropriatrice ; tendance qui vient élargir à la scène sociale la vocation de l'homme à la maîtrise et à la possession du monde. L'émergence de l'idée de bonheur se déroule au même rythme que les mutations conceptuelles et sociales auxquelles elle est liée et avec lesquelles elle finira par se confondre dans la marche du siècle éclairé. Le discours que tiendra la modernité, avec les variations propres à son histoire pendant au moins deux siècles pleins, s'ouvre ainsi sur plusieurs registres à la fois : la promotion matérialiste de la nature, physique et humaine, la réhabilitation de la sensibilité comme principe du connaître et de l'agir, mais sans que les vertus intellectuelles de l'homme soient disqualifiées pour autant. Le procès de l'ordre social se fait en contrepoint de l'élaboration d'une morale du plaisir. Il dénonce, pour sa part, la verticalité d'une hiérarchie fondée sur l'autorité d'un seul, Dieu ou le Prince, au profit de l'horizontalité et de la multiplicité des réseaux de relations fondés sur les vertus civiques de tous : l'observation des lois, la *bienveillance* et la *tolérance* mutuelles entre citoyens. L'exaltation du *sentiment d'humanité* se fortifie ainsi du combat pour le respect de la personne humaine et de ses droits naturels. Enfin l'accent est mis sur la nécessité du travail et de l'augmentation de la richesse générale, conditions matérielles pour la réalisation du bonheur terrestre individuel tout de même que pour l'épanouissement d'une société dont les membres industriels et vertueux seront par là libres, égaux et heureux<sup>9</sup>.

C'est avec le sensualisme, doctrine qui correspond, sur le plan philosophique, à la mise en valeur de la sensibilité en général, que commence le mouvement vers une morale et une

8. Cf. Lettre de Rousseau à Du Parc, du 25 janvier 1751, *Correspondance générale*, vol. VI, p. 160 : «La vérité que j'aimai n'est pas tant métaphysique que morale.» De même dans *l'Émile*, vol. II, *Ouvres complètes* (sous la dir. de B. Gagnebin et M. Raymond), Paris, NRF, «Bibliothèque de la Pléiade», 1964-1978 : «La question n'est pas de savoir ce qui est mais seulement ce qui est utile.» Le *Catéchisme universel* de Saint-Lambert (an VI, 1797-1800) demandera : «Qu'est-ce que la raison ? Réponse : la connaissance des vérités utiles à notre bonheur.»

9. Voir article «Homme» dans *l'Encyclopédie*.

politique naturelles fondées sur le bonheur et l'émancipation de l'homme. Les diverses tendances philosophiques qui se manifestent au XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'intérieur des théories de la connaissance, de la psychologie commençante, de la réflexion morale et politique, renoncent aux prétentions ontologiques de l'idée mais non pas à celles de l'action ; elles ont pour dénominateur commun le refus de toute métaphysique et de tout innéisme. Le recours au déterminisme en est la forme négative dans les interprétations-réhabilitations de la nature-*phusis* et des relations de l'homme avec celle-ci ou avec sa nature propre. Mais alors les contradictions devant la double nécessité (déterminisme de la nature, liberté de l'homme) que l'on veut maintenir sont évidentes. Les principes du déterminisme qui forment les lois de la nature fondent en même temps sa puissance et son autonomie ; c'est le postulat maître. Le déterminisme est aussi la loi constitutive de la nature humaine puisque l'homme est un «être formé par la nature et circonscrit par elle<sup>10</sup>» ; comment dans ce cas l'accorder en même temps à la magnification de la puissance et de la liberté humaine ? On en vient ainsi à affirmer que l'homme est à la fois le produit et le maître de la nature, ou encore que sa volonté dépend de sa propre organisation et des causes extérieures, mais qu'il a le pouvoir de faire ce qu'il veut.

Les Lumières tentent de l'intérieur de leur rationalisme pragmatiste de construire une solution à ce dilemme. Le sensualisme de Locke, dont les thèses fondamentales seront reprises et accentuées par Condillac, fournit alors le soubassement épistémologique unique aux formulations positives, qu'elles soient athées ou déistes, du refus central : se passer de la métaphysique pour interpréter la nature de l'homme, ses pouvoirs, ses limites, autrement dit ses droits épistémiques et ses devoirs moraux et politiques. Les principales lignes de force selon lesquelles seront déroulées les implications à incidence pratique du sensualisme et de l'anti-innéisme lockéens apparaissent, d'une part, dans les thèses doctrinales de ce qu'on a appelé *l'individualisme possessif*, d'autre part, dans les développements de la philosophie politique et de la philosophie du droit, à cette époque. Les plus notables se font à partir de l'idée que les problèmes, dans le domaine de la connaissance ou de l'action, sont réglés par la maîtrise progressive de l'environnement. C'est de cette manière que sont défendues la liberté naturelle de l'homme, l'égalité et la tolérance dans les rapports sociaux ; la régulation de ces rapports devant être assurée par des lois dont les conditions se calquent sur celles imposées par la nature physique ou morale.

10. D'Holbach, *le Système de la nature*, 1<sup>re</sup> partie, chap. I.

Ce sera, au demeurant, surtout sur le plan du droit, posé comme l'expression de l'éthique et du politique, que se résolveront en partie les contradictions du siècle en attendant leur éclatement sur le plan pratique, ou plutôt, leur *Aufhebung*, par les œuvres de la Révolution. Le droit étant désacralisé comme le reste, la loi positive succède à la loi divine, le commandement de la volonté raisonnable et vertueuse tendue vers le bonheur se substitue au commandement divin, le droit des peuples (et c'est le contrat social) remplace le droit sacré. L'homme pour sa part ne doit plus rien à Dieu; ce n'est plus, selon la vieille métaphore, une image divine mais un corps, donc un individu, au sens nominaliste, et tout ensemble, une raison, une volonté, une intention, donc une personne au sens réaliste. À ce double titre, qui reste contradictoire, il accède au droit naturel subjectif dont la fonction est de (ou du moins devrait) lui garantir, dans sa vie sociale et politique, à lui comme à sa postérité, la propriété, la sûreté, l'égalité, la liberté, bref toutes les conditions de possibilité du bonheur.

On découvre, dans les conceptions sensualistes relatives à l'activité de la raison humaine, la loi qui fonde l'autonomie de l'homme et qui garantit par là le bonheur individuel ou collectif par le bon usage de ses sens. Jean-Jacques Rousseau, dans *les Confessions*, appelle cette nouvelle morale du bonheur et du sentiment qui s'appuie sur la vision lockéenne d'ensemble de l'homme, *le matérialisme du sage*. Il se félicite que «tout agit sur notre machine et sur notre âme, par conséquent tout nous offre mille prises presque assurées pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer<sup>11</sup>». De leur côté, tout comme le déiste Jean-Jacques Rousseau, les matérialistes plus radicaux du siècle, les Diderot, les Helvétius, les d'Hobach, même s'ils s'opposent entre eux, ou du moins divergent, sur le type de déterminisme qui gouverne l'homme — celui de la nature ou celui de la culture —, ne mettent cependant pas en cause la sensibilité comme le principe élémentaire de l'activité humaine. Ils interprètent le déterminisme auquel cette activité est soumise dans le sens d'une théorie de la causalité. Cette dernière reçoit la charge d'expliquer, d'une part, la perfectibilité et la sociabilité de l'homme, d'autre part, le progrès de la connaissance, des sciences et des arts, c'est-à-dire le progrès de la Raison qui entraîne le progrès de la société vers le bonheur. L'environnement, le milieu dans lequel le travail intellectuel ou empirique est conduit, impose les tâches, suggère les styles de pensée et de vie, dessine les limites à

11. Rousseau, *les Confessions, Œuvres complètes* (sous la dir. de B. Gagnebin et M. Raymond), Paris, NRF, «Bibliothèque de la Pléiade», 1964-1978, vol. I, p. 409.

l'action humaine et, en retour, est transformé par le travail accompli.

## L'INVENTION DU BONHEUR

La nouvelle manière d'assigner la nature de l'homme et d'envisager la sensibilité comme sa qualité primordiale, à lui comme à la Nature, a des implications tout aussi profondes sur le plan moral et politique. Poser l'homme comme un être essentiellement physique dans un enchaînement naturel et culturel de causes et d'effets, c'est le laver de toute souillure originelle. L'homme n'a pas à rougir de lui-même ni de ses mouvements naturels. Les valeurs spirituelles par lesquelles l'homme voulait seulement se définir ou s'apprécier sont mises en rapport avec les valeurs sensibles trop longtemps humiliées à l'intérieur de la tradition chrétienne et de la philosophie du renoncement et de l'apprentissage à la mort. Avec l'exaltation de la nature de l'homme comme pensée, action et jouissance<sup>12</sup>, une nouvelle harmonie entre l'abstrait et le concret, entre la transcendance et l'immanence, entre l'universel et le particulier, entre le singulier (l'individu lui-même) et le général (-l'ensemble de ses semblables), un nouvel équilibre se fait jour qui a pour nom le bonheur. Buffon le définit en une formule concise : « Nous sommes moins faits pour penser que pour agir, pour raisonner que pour jouir. » Vouloir que l'homme jouisse de la vie, n'est-ce pas avant tout faire du droit au bonheur un droit légitime, naturel et fondamental, au sens de loi fondamentale d'un système de gouvernement ?

*L'invention* du bonheur en ce moment de la culture est donc partie prenante de l'offensive généralisée de la Raison contre la Tradition et pour le Progrès. Elle permet de donner son visage concret et son contenu positif aux contre-attaques qui sont lancées à l'encontre de la tyrannie du trône et des impostures de l'autel. Mais, mieux encore, la pensée du bonheur se trouve à la source d'un coup de force discursif dont le retentissement sera vite politique, puisque c'est au nom du bonheur constitutif de l'être humain que la liberté et l'égalité seront déclarées droits imprescriptibles de l'homme et lois fondamentales de la démocratie et du citoyen.

On peut analytiquement diviser en deux temps le jeu de ce coup de force qui porte sur les implications ontologiques du concept d'humanité dans sa relation avec l'idée qui sert maintenant de garant en lieu et place de Dieu, la Nature. Le pre-

12. Diderot écrit tout un article dans l'*Encyclopédie* consacré à la «jouissance». Il y répond entre autres à un objecteur supposé, faisant parler la Nature : «Tais-toi, malheureux, et songe que c'est le plaisir qui t'a tiré du néant.»



mier temps s'organise autour des deux pôles de la relation qu'on s'efforce de saisir ensemble; le second tire la leçon morale et politique de la réélaboration à laquelle a été soumise la relation homme-nature; il suffira d'obéir aux lois de la nature et de l'aimer dans toutes ses manifestations pour atteindre le bonheur. Pour pouvoir tenir les deux bouts de la chaîne, déterminisme et liberté, ces «deux bouts de la chaîne qu'il faut laisser ouverte pour la mieux tenir», comme il est prescrit dans *Jacques le Fataliste*.

On commence, dans le premier temps, par décomposer l'unité abstraite sous laquelle on pensait jusqu'ici l'homme dans la multiplicité concrète et néanmoins bien liée de ses activités. De là, on passe à ce qu'on peut bien nommer l'inauguration du discours de l'histoire et, ensemble, du relativisme. Délaissant la vieille question de la nature éternelle et universelle de l'homme, on donne de lui une explication relative en considérant l'homme et les systèmes de société qu'il se donne dans des conditions historiques et géographiques déterminées. Le premier temps permet de redéfinir l'homme comme un être qui sent, qui pense, qui veut, qui agit, qui vit en société et dont la raison inventive et législatrice lui assure puissance et supériorité sur les autres animaux. Le recours traditionnel aux dogmes théologiques pour expliquer l'homme est ainsi abandonné au profit de l'histoire naturelle et de l'histoire tout court. C'est pourquoi l'*Encyclopédie*, s'appuyant sur l'autorité des travaux de Buffon et de Daubenton, préférera parler, par exemple, de l'espèce humaine et soutiendra les théories de son unité et en même temps de ses transformations sous l'influence des facteurs naturels et sociaux.

Le deuxième temps tire les conséquences morales et politiques de ces considérations ontologiques et épistémologiques. Si le moteur de la connaissance et de l'action des hommes est constitué par le faisceau entier des activités humaines, sans oublier surtout ni les sens ni les passions, si la fuite de la douleur et la recherche du plaisir constituent un exercice naturel de la raison, alors le bonheur terrestre et social s'identifie maintenant avec la sagesse et le bien suprême que recherchaient les anciens philosophes. L'homme pour trouver la béatitude doit réaliser pleinement, *hic et nunc*, sa nature, ne plus nier une partie de lui-même ou encore y renoncer.

La morale comme la politique du bonheur donnent toutes deux une même leçon d'équilibre. Opposant à la récompense céleste du salut religieux la plénitude d'existence ici bas, l'eudémonisme permet à l'homme de réconcilier entre elles les parties de lui-même qui lui semblaient divisées. Les Lumières opèrent la mise en équation de la vertu avec le sentiment d'humanité qui doit «guider les pas» de tous et avec la

pratique active de la «bienveillance pour tous les hommes». L'article «Humanité» explique: «Ce noble et sublime enthousiasme se tourmente des peines des autres et du besoin de les soulager; il voudrait parcourir l'univers pour abolir l'esclavage, la superstition, le vice et le malheur.» C'est ainsi que s'enchaîne, par la traverse commune de la vertu et de la bienfaisance que l'on doit à tous nos *frères humains*<sup>13</sup>, la morale du bonheur à la politique du bonheur. L'économie du bonheur obéissant à ce principe d'équilibre qui doit régir les rapports sociaux dans les «bons gouvernements» opposera au principe de l'autorité d'un seul, les bornes «des lois de la nature et de l'État<sup>14</sup>» ainsi que le respect de la liberté et de l'égalité naturelles pour l'épanouissement de chaque citoyen<sup>15</sup>. Montesquieu, qui donne au siècle<sup>16</sup> son appareil conceptuel dans le domaine politique, précise dans l'«Avertissement» de *l'Esprit des lois*, à propos de l'usage du terme de vertu dans ce contexte, l'acception dynamique qu'il entend lui donner :

Il faut observer que ce que j'appelle la vertu dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain. [...] j'ai donc appelé vertu politique l'amour de la patrie et l'égalité. [De même spécifiera-t-il, un peu plus loin, que le qualificatif d'«homme de bien» peut s'entendre tout aussi bien dans le monde politique que dans le monde moral, et qu'il n'est pas réservé uniquement à ce dernier.] «Enfin l'homme de bien dont il est question dans le livre III n'est pas l'homme de bien chrétien mais l'homme de bien politique qui a la vertu politique dont j'ai parlé. C'est l'homme qui aime les lois de son pays, et qui agit par l'amour des lois de son pays.

Les problèmes que peut poser le politique (et le moral subsumé sous le politique) peuvent se résoudre alors à la manière d'un problème de physique, dans la mesure où l'on accepte d'appliquer dans toutes ses conséquences logiques la

13. Cf. les moqueries révélatrices de Palissot dans sa comédie, *les Philosophes* (1760), au sujet du sentiment d'humanité tel que prisé par les Philosophes:

Mon esprit épuré par la philosophie  
Vit l'univers en grand, l'adopta pour patrie,  
Et mettant à profit ma sensibilité,  
Je ne m'attendris plus que sur l'humanité.

14. Article «Autorité politique», *l'Encyclopédie*.

15. *Ibid.*; cf. aussi l'article «Droit naturel», ainsi que l'article 1 de la *Déclaration* de 89.

16. Les thèses de Locke élaborées par Montesquieu dans le domaine de la philosophie politique et de la philosophie du droit ont établi pour le XVIII<sup>e</sup> siècle comme les «standards» du *libéralisme*. On en retrouvera les échos dans la législation libérale de la Révolution de 89 et 93.

définition de l'homme comme un être naturel doué de sensibilité et de raison, d'une part, et que, d'autre part, l'on cesse d'opposer l'être individuel et l'être social<sup>17</sup>. C'est sous cet angle qu'il faut considérer l'équivalence constante qu'établissent tous les penseurs de cette époque entre la chaîne «vertu-amour-de-l'homme-et-des-lois» et la chaîne «bonheur-liberté-égalité», l'équation antithétique se traçant pour sa part de façon fort révélatrice entre le «vice-désordre» relié au «malheur-hors-la-loi». Par définition, l'action vertueuse explicitement laïcisée et *humanisée*, si l'on peut dire, sert l'intérêt de la collectivité. Dans l'esprit des théoriciens qui la prônent, cette idée, avec «la bienfaisance» qu'elle sous-tend, est destinée à faire pièce à leurs adversaires religieux qui voyaient l'ordre social ruiné dès lors qu'il n'était plus conçu sur la base des valeurs traditionnelles, chrétiennes et non laïques. La manière de penser croise ici un style de vie. Non plus abaisser l'homme mais le grandir. C'est l'éducation (dont tout ce siècle s'occupe) qui doit s'attacher à développer en l'homme (perfectible) ses qualités naturelles et à fortifier en lui son aptitude naturelle à vivre en harmonie avec ses semblables (la sociabilité, la tolérance). L'homme verra ainsi que son intérêt propre s'allie avec celui d'autrui pour maintenir cette liberté et cette égalité de tous devant la loi dont il doit être en premier jaloux. Il comprendra, de même, que le meilleur des gouvernements est bien celui dont les lois permettent de «procurer la plus grande somme de bonheur qu'il soit possible», ainsi que l'écrit Maupertuis en 1755 dans l'«Éloge de Montesquieu» sur lequel s'ouvre le tome V de l'*Encyclopédie*.

Le bonheur sert à nommer ensemble les principes, les vertus et les valeurs auxquelles les Philosophes tiennent le plus: la loi, la liberté, l'égalité, l'humanité. Penser le bonheur est pour eux penser la révolution, la course de l'Histoire. C'est avec la conviction que bonheur et Lumières sont inséparables que l'*Encyclopédie* a pu être conçue comme une entreprise destinée à changer «la façon commune de penser» et capable d'opérer ce bouleversement à tous les paliers de la vie sociale. Le bonheur, qu'il soit individuel ou collectif, moral ou politique, entraîne avec lui l'idée de plaisir comme son moteur et la réalité dynamique d'une tension comme son principe. Il s'agit non d'un donné mais d'un construit indéfiniment répété et répétable; une quête, une conquête, une *pragma*, tout à la fois. Une équilibration volontaire et vigoureuse que régularisent les lois qu'on se donne ou qu'on découvre et dont la pratique, l'énergie se définit vertu. C'est à chacun des êtres sensibles et raisonnables, voués à vivre ensemble, que revient la

17. D'Holbach, *le Système de la nature*, 1<sup>re</sup> partie, chap. XVII.

tâche d'actualiser le concept d'humanité au confluent de deux forces, pour faire se rejoindre les deux nécessités qui gouvernent la part naturelle de l'homme et sa part sociale et culturelle. Ce sera dans et par cet effort même de conciliation que l'homme pourra se maintenir libre et heureux et trouver «sa sûreté à l'ombre des lois», que la liberté dont l'égalité est, sous l'égide du droit naturel, présenté par Jaucourt dans l'*Encyclopédie*, comme son principe et son fondement, que la liberté et l'égalité de droit pourront devenir sous la Révolution une égalité et une liberté de fait. L'article «Gouvernement» dans l'*Encyclopédie*, sous la plume du même Jaucourt, est on ne peut plus clair :

Ce n'est pas assez que d'abroger les lois qui sont des défauts dans un État, il faut que le bien du peuple soit la grande fin du gouvernement. Les gouverneurs sont nommés pour la remplir ; et la constitution civile qui les revêt de ce pouvoir, y est engagée par les lois de la nature, et par la loi de la raison, qui a déterminé cette fin dans toute forme de gouvernement, comme le mobile de son bonheur. Le plus grand bien du peuple, c'est sa liberté. La liberté est au corps de l'État, ce que la santé est à chaque individu ; sans la santé, l'homme, ne peut goûter de plaisir ; sans la liberté, le bonheur est banni des États. Un gouverneur patriote verra donc que le droit de défendre et de maintenir la liberté, est le plus sacré de ses devoirs.

## LES CONDITIONS POLITIQUES DU BONHEUR

Cette politique du bonheur, avec les actions, les idées, les principes et les valeurs qu'elles subsument, et que le parti des Philosophes, le *parti de l'humanité*, défend en première ligne parmi les élites intellectuelle comme l'ossature même du projet des Lumières, sera érigée par la Révolution<sup>18</sup> en fondement de ses lois. Aussi bien a-t-elle agi et continuera-t-elle d'agir, sous le visage nouveau que lui façonnent les hommes de la Révolution, comme ferment des transformations auxquelles ils procéderont et qu'ils s'efforcent de répandre sur l'Europe aussi largement que possible. Nous ferons maintenant un rapide survol de la chaîne sémantique qui, à l'époque de l'*Encyclopédie*, fixe à l'intérieur du *koïnon*, à l'intérieur du discours culturel commun, la signification et les rapports mutuels

18. Cf *Réponse* de Robespierre, 30 novembre 1792, à Jérôme Petion, maire de Paris : «Je répète avec vous en finissant, occupons-nous des grands intérêts de la république mais tâchons surtout si nous pouvons d'en avoir les mœurs et les principes», in *Oeuvres complètes* (éd. sous la dir. de M. Bouloiseau, G. Lefebvre, J. Dautry, A. Soboul), Paris, PUF, t. V, *Les Journaux* (éd. G. Lamont), 1961.

des termes égalité, liberté, humanité, dans lesquels se donne à ce moment de la conjoncture socio-symbolique, l'offensive du bonheur et du progrès.

Car ce n'est pas seulement à Paris que souffle, depuis au moins les années 1720, le vent de liberté et d'égalité, fortifié par la diffusion et le progrès concomitants des connaissances. «Toute la France moyenne s'est mise à penser ou tout au moins a voulu apprendre et réfléchir<sup>19</sup>.» Les artisans du progrès de la Philosophie<sup>20</sup>, les mobilisateurs de l'opinion publique en faveur de la cause de l'homme et de ses droits naturels sont alors Montesquieu, Voltaire, Diderot et son équipe de l'*Encyclopédie*, Rousseau. Ils comptent et ils agissent comme les plus heuristiques parmi les metteurs en scène des représentations qu'agite ce siècle en quête d'interprétation; d'une interprétation des révolutions qu'il est en train de vivre. Aux yeux extérieurs, les Philosophes, malgré leurs divergences internes, se confondent dans la tâche unique qu'ils se sont eux-mêmes assignée et qui consiste à repenser leur monde. Leur combat est relayé par le concours de diverses institutions, notamment les académies de Paris et de la province, les loges et les ateliers maçonniques, ou encore, au niveau des petites gens, par le truchement des écrits, des almanachs, des brochures, des gazettes, qui colportent les nouvelles façons de connaître et de s'émouvoir. L'évolution des mentalités est évidemment facilitée par des événements sociaux aussi divers que le développement de la bureaucratie, qui a entraîné une augmentation du nombre de «lettrés», ou du moins de personnes cultivées avides de s'instruire. Par l'opposition du Parlement à l'absolutisme royal qui maintient vivant l'esprit de controverse. Par la diffusion, malgré la censure, à travers les cafés, les clubs, les salons, des idées et des écrits des Philosophes, salons qui, de surcroît, fournissent en protecteurs puissants les écrivains. Par le rayonnement du français sur toute l'Europe qui en fait sa langue et sa culture commune. Par la tendance qui s'accroît d'autant vers le cosmopolitisme et la tolérance. Par le déclin de fait de la persécution religieuse, de la torture qui s'accompagne de l'humanisation des lois de la guerre et de celles qui régissent l'esclavage.

19. D. Mornet, *les Origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, A. Colin, 1933, p. 473.

20. Cf. *Mémoires du maréchal de Beauvau*, p. 50, rapporté (p. 147) par J.-P. Belin, *le Mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Paris, Belin frères, 1913: «Depuis l'impression de l'*Esprit des lois*, du livre de *L'Esprit*, de quelques ouvrages de l'abbé de Condillac et des premiers volumes de l'*Encyclopédie*, la philosophie s'est introduite dans toutes les conversations; elle n'était pas encore une mode, mais un goût commencé. La prudence plus commune dans les premiers ordres de citoyens n'était pas encore bannie des entretiens; mais elle s'en écartait un peu de jour en jour, et on se gênait moins devant la livrée composée d'une espèce d'hommes auxquels il ne faut pas présenter de vérités particulières.»

«Les centres des ténèbres partout se resserrent», constate Diderot, cet amenuisement entraînant avec lui le sentiment exaltant que la réparation est toute proche, grâce à la raison, grâce aux progrès des Lumières. Les idées de liberté et d'égalité telles qu'elles se font jour, la signification nouvelle qui est en train de s'y attacher, les tâches ou les devoirs qu'elles entraînent de la part des hommes sont donc d'abord liés aux pouvoirs de la raison, à la liberté de penser que son exercice procure et à l'égalité qu'elle instaure dans les rapports entre les êtres humains puisque ceux-ci ont tous reçu à la naissance la raison en partage, sans égard aux distinctions de race, de couleur, de sexe, de rang ou de religion. La triade dialectique humanité, liberté, égalité mesure les changements culturels qui prennent place; elle ne fait que dramatiser la lutte de la raison qu'incarne le discours philosophique et la résolution de cette lutte par la Révolution. Une culture pose ainsi pour un auteur les problèmes dont il traite et lui procure son information; l'auteur répond à sa culture avec ses talents et ses idiosyncrasies. Ce faisant, il ne livre pas simplement à son public, ou à ses lecteurs futurs, le reflet de son temps, mais il le change aussi par sa critique. Et une œuvre, quelle qu'elle soit, devrait nous faire regarder en même temps dans les deux directions que sont sa source et ses produits: l'auteur qui dit, redit, recrée les mots que la culture lui donne et que, à son tour, il lui redonne...

Les relations qu'entretient le sentiment d'humanité — qui progressivement va se muer en celui de fraternité, à l'intérieur du discours de la Révolution — avec la liberté et l'égalité ne sont pas très simples. Tandis que celles-ci sont susceptibles, ainsi qu'elles l'ont été effectivement, de faire l'objet de lois et de décrets tout en constituant des principes juridiques proprement dits, les sentiments d'humanité ou de fraternité semblent dépourvus de toute portée juridique concrète, alors qu'ils se rapportent, tout comme l'égalité et la liberté, au concept d'homme sur la définition duquel s'appuient les revendications naturalistes. De même, on considérera la fraternité comme un sentiment créateur de liens étroits mais laissés au bon vouloir des gens qu'elle unit. Il nous semble cependant qu'aussi bien le sentiment d'humanité et la vertu de bienfaisance ou de bienveillance qu'il entraîne que celui de fraternité, son successeur immédiat sur la scène socio-symbolique, répondent, tout sentimentaux qu'ils fussent, à une exigence du combat de la raison et s'opposent pareillement aux résistances que celle-ci doit briser. Nous trouvons précisément dans le fait que le terme de fraternité se soit substitué, aussitôt le déferlement du drame révolutionnaire, au terme d'humanité, dans le fait que ce dernier ait été préféré, pendant les Lumières philoso-

phiques, pour ses connotations moins passéistes à une fraternité fondée dans et par le concept plus englobant de chrétienté, un exemple bien clair du type de rapports qu'entretiennent le sentiment d'humanité et plus tard, celui de fraternité avec les deux autres éléments du triptyque républicain. Pendant les Lumières, le sentiment d'humanité aura tenu lieu de synonyme prudent à une égalité et à une liberté qui ne seraient pas seulement naturelles et civiles, mais sociales et politiques, alors que pendant la Révolution, et le passage objectif qu'elle permet de faire de la condition d'homme à celui de citoyen, entres autres par l'abolition des privilèges ou par le discours sur le partage et la redistribution des biens, la fraternité passe du rapport synonymique à un rapport d'identification : la liberté et l'égalité sont devenues assez «réelles» pour que l'on puisse mettre un terme légal dans une société de frères, de citoyens libres et égaux entre eux, aux discriminations ou aux dominations qui subsistaient encore. Autrement dit la vertu d'humanité oblige chacun à accomplir socialement la liberté et l'égalité de tous par les pratiques de bienveillance et d'humanité, ou du moins, à réduire autant que faire se peut, les inégalités et les injustices ; c'est alors qu'on peut véritablement se dire comme Diderot le déclarait à Hume, «citoyen du monde».

Le passage au concept de fraternité correspond sur le plan historique à un double changement : politique et culturel. Le changement politique est manifeste avec l'institution d'une république démocratique qui, par ses lois, s'efforce d'étendre au domaine social les idées de liberté et d'égalité et d'actualiser, sur le plan collectif, le contenu sinon la forme des pratiques de bienveillance et de bienfaisance, au nom des liens fraternels («les doux nœuds de la fraternité<sup>21</sup>») qui doivent unir maintenant les membres d'une même société en tant qu'ils sont pensés comme citoyens. Un changement culturel aussi : le resserrement d'une société comme un tout politique unique, et qui plus est menacé, entraîne, avec le déclin du cosmopolitisme, le resserrement de ses membres et l'insistance sur l'amour de la patrie immédiate (son pays et les lois-valeurs qui le gouvernent) que l'on placera avant l'amour idéal de la patrie *supérieure* (l'espèce humaine). Dans un cas comme dans l'autre, aussi bien sous les Lumières que pendant les trois grandes phases selon lesquelles les historiens ont coutume de

21. Allocution du garde des sceaux de Louis XVI, Barentin, lors de la séance d'ouverture (5 mai 1789) des États généraux : «Hommes de tous les âges, citoyens de tous les ordres, unissez vos esprits et vos cœurs et qu'un engagement solennel vous lie de tous les doux nœuds de la fraternité.» Reproduit in *Recueil de documents relatifs aux séances des États généraux*, mai-juin 1789 (G. Lefebvre et A. Terroine), Paris, 1953, t. 1, p. 291.

diviser la Révolution<sup>22</sup>, on peut dire que le rapport de l'*humanité* ou celui de la *fraternité* à l'*égalité* et à la *liberté* est un rapport d'ordre pratique et révolutionnaire. L'extension et la compréhension des concepts respectifs d'égalité et de liberté varient de façon inversement proportionnelle à l'extension et à la compréhension du concept d'homme; de ce concept qui renvoie à la condition d'homme dont le XVIII<sup>e</sup> siècle pensait qu'il fallait toujours partir, à laquelle il fallait toujours revenir, et qui, en conséquence, contenait le tout. L'«humanité» des Philosophes, la «fraternité» des Républicains répondent à une visée symbolique-idéologique orientant à long terme le devoir-être de l'*ensemble* des rapports sociaux, moraux et politiques entre les hommes; l'«égalité» et la «liberté» constituant pour leur part les moyens de rectification immédiate de la réalité sociale. Leur application raisonnée permet de réduire l'écart entre deux systèmes, entre la nature humaine et le système social, entre les propriétés et les valeurs inhérentes à l'être de l'homme, d'un homme fait pour le bonheur politique et social et leur plein épanouissement que le politique retarde: «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux<sup>23</sup>.» La Fête de la Raison, sous la Révolution, les Fêtes décadaires décrétées le 18 floréal an II, le dernier discours de Robespierre qui commente, le 8 thermidor, «cette ambition généreuse de fonder sur terre la première République du monde [...] sur la puissance de la raison [...], la théorie des droits de l'humanité, et sur les principes de la justice<sup>24</sup>», célè-

22. On pourrait résumer massivement ces trois périodes comme suit :

1—une première période qui s'ouvre avec les États généraux de mai-juin 89 et qui s'étend jusqu'à la substitution de la monarchie par la république; pendant cette période où la lutte envers les ennemis de la patrie, ennemis de l'extérieur et de l'intérieur, est surtout défensive, la triade liberté-égalité-fraternité, devenue une réalité de fait, agit non seulement comme une entité juridique mais sert de trait d'union entre *patriotes*.

2—la seconde période dure jusqu'à la chute de Robespierre. Nous trouvons à côté de notre triade, le terme de *République une et indivisible ou la mort*. La politique de la république se fait en même temps que plus agressive, plus proche des idéaux démocratiques dans l'effort d'éradication des discriminations politiques et sociales. L'idéal révolutionnaire d'émancipation de l'humanité entière, sans frontières, est proclamé à travers ses guerres à l'extérieur et tente de faire contrepois à la Terreur qui sévit à l'intérieur.

3—la troisième période débute avec la chute de Robespierre et s'achève sous le Directoire. La triade est utilisée comme antidote efficace à la Terreur et à son sinistre souvenir; on insiste sur l'élément fraternité en espérant que le *bruit des baisers*, comme le souhaitait l'idéaliste Desmoulins, un peu plus tôt, finisse par remplacer les cris de haine. La notion du *peuple* commence à prendre une importance accrue, celle de *solidarité* également.

23. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 1.

24. Robespierre, in *Ouvres Complètes*, t. X, *Discours* (5<sup>e</sup> partie, 27 juillet 1793 - 27 juillet 1794), *op. cit.*, p. 544, 554-555.



brent la gloire de la Raison qui est en même temps la gloire de la Fraternité, de la Liberté et de l'Égalité, puisqu'elles mènent ensemble au bonheur des hommes. Et ce Triomphe de la Raison n'est pas autre chose que sa mise en pratique, c'est-à-dire, comme Rousseau le voyait déjà, la mise en pratique des vertus naturelles de l'homme par *la fraternité publique*.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, liberté et égalité ne sont pas deux concepts à dissocier dans leur élucidation, comme pour la pensée politique contemporaine, mais s'appellent l'une l'autre : que tous les hommes naissent libres *et* égaux en droit, comme le souligne le premier article de la *Déclaration* de 89, est une proposition que l'on retrouve avec des sens divers et parfois contradictoires sous la plume de tous les Philosophes. Diderot, dans une lettre célèbre à la princesse Daschkoff (3 avril 1771), affirme que l'esprit du siècle se caractérise par la liberté : «Chaque siècle a son esprit qui le caractérise ; l'esprit du nôtre semble être celui de liberté.» La formule peut se vérifier dans tous les domaines et de différents points de vue, mais à chaque fois la revendication de la liberté est reliée politiquement à celle de l'égalité de tous devant la loi. Sur le plan économique, le développement du libéralisme et des thèses physiocrates, que résume admirablement le «laissez faire, laissez passer» de Gournay, exige la réglementation du commerce — et l'on sait que commerce signifie étymologiquement la mise en commun des produits —, par la libre concurrence et celle de l'enrichissement collectif par l'égalité théorique des producteurs devant l'impôt. Sur le plan des mœurs, la valorisation du «libertinage» et les débuts du féminisme présuppose l'égalisation des rapports entre les sexes. Sur le plan social, les Philosophes, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau et, vers la fin du siècle, l'abbé Raynal font campagne pour l'abolition du servage et de l'esclavage, pour la tolérance, pour l'éradication de toutes les formes de violence et du despotisme. Ils réclament «les droits de la justice et de l'humanité», luttant inlassablement pour «arracher au fanatique son poignard et au superstitieux son bandeau<sup>25</sup>». Deux principes soutiennent cette lutte : l'uniformité de l'espèce humaine qui implique que les hommes, sans distinction de race, de religion et de classe jouissent d'une liberté et d'une égalité originelle ; la doctrine de l'équilibre des pouvoirs dans le système de gouvernement.

L'uniformité statutaire de tous les hommes commande, en matière de politique et de religion, la tolérance, la sûreté, la liberté d'expression et le droit pour chacun d'embrasser l'activité de son choix. Ce principe égalitariste s'appuie sur le postulat métaphysique d'alors qui définit de manière générale la liberté dans sa relation avec la volonté, c'est-à-dire comme le

25. Article «Tolérance», l'*Encyclopédie*.

libre-arbitre auquel, néanmoins, l'urgence — et la nécessité qui gouverne la nature humaine — de la pratique interdit la *liberté d'indifférence*. Voltaire, par exemple, déclare dans son *Dictionnaire philosophique* (1764), à l'article «De la liberté», que celle-ci réside «dans le pouvoir d'un individu de faire ce que sa volonté exigeait d'une nécessité absolue». Il s'efforce de concilier ainsi déterminisme et liberté: «La volonté n'est pas libre, dit-il, mais les actions d'un homme le sont. [...] Vous êtes libres de faire quand vous avez le pouvoir de faire.» Sur le plan de la liberté politique, Voltaire, comme le Diderot de *Jacques le Fataliste*, lie la liberté au pouvoir politique<sup>26</sup> pour faire dépendre de cette relation la nature et les limites de l'égalité politique. Dans l'article «Égalité» du même *Dictionnaire*, si Voltaire déclare qu'elle «est à la fois la chose la plus naturelle et la plus chimérique», c'est qu'une société est «nécessairement divisée en deux classes, l'une d'opresseurs, l'autre d'opprimés», et que la subordination d'un homme à un autre vient de l'existence de ses penchants et de ses besoins; ceux-ci créent (naturellement) la condition de dépendance de l'homme puisque leur satisfaction renvoie obligatoirement à une instance externe dont les lois et l'action forment une série indépendante. «Tous les hommes, conclut Voltaire, seraient nécessairement égaux s'ils étaient sans besoins.»

L'assujettissement de l'homme, la limitation de sa liberté, c'est-à-dire de sa puissance et de son autonomie, l'inégalité, l'infériorité, l'injustice qui s'ensuivent proviennent au premier chef pour Voltaire de causes psychologiques et morales, ensuite de causes politiques et sociales (c'est l'une des leçons de *Candide*), et le plus sûr des remèdes à ces *malheurs* est l'indépendance financière de chaque individu (le droit de propriété), l'accessibilité de tous aux charges et aux fonctions de l'État, ainsi que l'établissement de lois qui garantissent dans les gouvernements la liberté de penser et de s'exprimer. Le principe de l'uniformité de l'espèce humaine se conjugue alors à la définition de la mission (restreinte) de l'État vis-à-vis de l'individu. La *sûreté* à laquelle a droit chaque citoyen, et que l'État a vocation de maintenir, fait de chaque individu la source innombrable de l'énergie sociale. Les inégalités de fait qui subsistent ne sont tolérables qu'à condition d'être rendues compatibles avec «l'exigence d'humanité», c'est-à-dire avec «ce qui est dû le plus incontestablement à autrui<sup>27</sup>». L'idée d'égalité des

26. Du point de vue métaphysique, la liberté de faire est liée à la puissance mais n'échappe pas à la nécessité du déterminisme universel; du point de vue politique, l'individu libre a aussi à composer avec une nécessité extérieure et bien concrète, le pouvoir du prince.

27. Article «Égalité», l'*Encyclopédie*.

hommes devant la loi est sous-jacente ici aussi à l'idée de liberté naturelle et civile. De là les efforts, en matière pénitentiaire, pour réclamer la proportionnalité des peines aux crimes et l'abolition de la torture; de même, comme Montesquieu le montre dans *l'Esprit des lois*, la nécessité d'instituer une fonction nouvelle de l'État, l'assistance sociale, concept qui vient relayer, au plan collectif, sous la justification de la solidarité sociale, la vertu de bienfaisance. Enfin, et toujours à ce chapitre de la mission utilitaire de l'État, la réforme de l'éducation est prônée. Le rôle que joue l'éducation et, conjointement, la diffusion de l'instruction, voient leur dimension politique soulignée: facteur de diminution de l'infériorité sociale et de la domination de l'homme par l'homme. Elles tirent leur importance, et du coup, leur justification, de l'utilité de leur contribution à l'humanité et à la société. L'*Émile* formule du point de vue pédagogique, la convergence des principes d'égalité et de liberté dans ce mouvement pour ramener l'homme vers la nature et la vertu, conditions impératives du bonheur. Jean-Jacques Rousseau préconise pour l'enfant: «Préparez de loin le règne de sa liberté»; quant aux adolescents, il demande: «Faites-en vos égaux, afin qu'ils le deviennent.»

Mais c'est à propos de l'orchestration par les Philosophes de la réflexion commune<sup>28</sup> sur le second principe que nous venons d'évoquer, le principe de l'équilibre des pouvoirs, que l'on trouve de la manière la plus frappante cette indistinction de la liberté et de l'égalité qui oriente uniment le combat du siècle pour la régénération de l'homme. La théorie de l'équilibre des pouvoirs suppose en même temps leur séparation et leur autonomie relative: un pouvoir législatif avec deux chambres de représentants dont une au moins est élue, un

28. La signification révolutionnaire des articles de *l'Encyclopédie*, leur retentissement politique sur les esprits nous sont donnés par une lettre de Turgot à Dupont de Nemours (4 janvier 1769): «La liberté, écrit Turgot, les Philosophes en avaient parlé quand ils avaient discuté grâce ou déterminisme, mais combien rarement il était sur la langue de l'homme ordinaire! Tandis que maintenant! Maintenant, il est sur les lèvres de chacun [...] quelle précision il a acquise! Quelle vitalité! Quelles conceptions réelles il embrasse dans son champ; quelles images nettes s'éveillent dans chaque esprit au moment où il est prononcé!» Il est intéressant de comparer le ton de cette lettre avec la dénonciation de l'entreprise des Philosophes par l'avocat général Séguier devant le Parlement de Paris en 1770, un an plus tard: «Les philosophes se sont élevés en précepteurs du genre humain. Liberté de penser, voilà leur cri, et ce cri s'est fait entendre d'une extrémité du monde à l'autre. D'une main, ils ont tenté d'ébranler le trône, de l'autre ils ont voulu renverser les Autels. Leur objet était de faire prendre un autre cours aux esprits sur les institutions civiles et religieuses, et la révolution s'est pour ainsi dire opérée [...] Éloquence, poésie, histoire, romans jusqu'aux dictionnaires, tout a été infecté.»

pouvoir exécutif et un pouvoir judiciaire. C'est Montesquieu qui donne le ton avec son analyse de la Constitution d'Angleterre et les conséquences normatives qu'il en tire insensiblement pour ce que doit être un régime réaliste de liberté. Les articles «Liberté» et «Égalité» de l'*Encyclopédie*, très longs et très structurés chacun, reprennent largement dans leur argumentation les positions de Montesquieu. Jaucourt, l'auteur des deux articles en question, tire la leçon de la méthode expérimentale et savamment comparative du *Président*, pour plaider une réforme du régime politique français, réforme qui aura à passer par la redéfinition conjointe de l'égalité et de la liberté politique. Les deux articles distinguent chacun de la même manière les diverses acceptions de la liberté et de l'égalité en fonction des registres naturel, individuel, politique et social où elles se déploient et dégagent tour à tour les implications que chacune de ces acceptions recèle.

Pour commencer, Jaucourt s'accorde avec Voltaire en ce qui concerne les définitions générales respectives de la liberté et de l'égalité. Il fait reposer l'égalité sur «la constitution de la nature humaine commune à tous les hommes» et la liberté sur «le pouvoir qu'a un être intelligent de faire ce qu'il veut conformément à sa propre détermination». La liberté naturelle, ensuite, est liée à l'égalité naturelle comme son «principe et son fondement». Passant enfin à ce qui lui semble le plus explosif, Jaucourt, s'inspirant explicitement de Montesquieu, pose l'unité de la liberté et de l'égalité politiques dans le droit imprescriptible de propriété et la convertibilité réciproque des notions dans leur commune référence à la loi ; les lois, autrement dit, sont les seules conditions d'existence de la liberté et de l'égalité des citoyens dans une société. Ainsi à l'article «Égalité» qui déclare : «Dans l'état de nature les hommes naissent bien dans l'égalité, mais ils ne sauraient y rester ; la société la leur fait perdre, et ils ne redeviennent égaux que par les lois», répondent, dans l'article «Liberté», les deux définitions de la liberté, l'une du point de vue de l'État, l'autre du point de vue du citoyen, qui fait reposer le *sol natal* de la liberté sur le granit de la loi : «La liberté politique d'un État est formée par des lois fondamentales...», et «la liberté politique du citoyen est cette tranquillité d'esprit qui procède de l'opinion que chacun a de sa sûreté [...] De bonnes lois civiles et politiques assurent cette liberté.» En ce qui concerne l'égalité absolue ou la liberté absolue, Jaucourt est d'accord avec Voltaire pour la qualifier comme lui de «chimère que peut à peine enfanter une république idéale» et pour voir avec Montesquieu dans le régime anglais l'expression pragmatique, garantie par les lois et l'expérience de la réalité, de l'idéal contemporain de liberté et d'égalité.

Rousseau, en revanche, voudra aller au-delà de la simple égalité et liberté civile et, renouant avec l'Âge d'or de l'antique démocratie, fonder de manière contemporaine par la loi, l'égalité et la liberté matérielles et sociales, c'est-à-dire l'égalité et la liberté absolues. Dès le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Rousseau met dans la propriété la cause essentielle de l'inégalité. Le *Contrat* reprend et développe les intuitions du second *Discours* — Rousseau sera suivi en cela par son épigone Mably et ses lecteurs radicaux de la Montagne —, proclamant: «Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux: la liberté et l'égalité.» Peut-être plus fortes encore sont les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, l'ultime témoignage, à toutes fins pratiques, de la pensée politique de Rousseau et de la confiance qu'il met, à l'instar de tous les Philosophes, dans la puissance souveraine de la loi devant laquelle «toute autre autorité se tait<sup>29</sup>». Critiquant la structure en trois ordres de la société polonaise, Rousseau y voit un déni de «la loi de la nature, cette loi sainte, imprescriptible, qui parle au cœur de l'homme et de sa raison et selon laquelle les lois n'obligent que ceux qui les ont votées personnellement<sup>30</sup>». Il tonne alors contre les nobles polonais qui bafouent ainsi les idées de liberté, d'égalité et de fraternité-humanité: «Soyez plus, soyez hommes. Alors seulement vous serez heureux et libres, mais ne vous flattez jamais de l'être, tant que vous tiendrez vos frères dans les fers<sup>31</sup>.»

L'émancipation de la jeune Amérique apparut d'emblée pour les générations éduquées par les Philosophes comme une grande victoire des deux principes qui soutenaient leur lutte contre la tyrannie et contre le mal de l'inégalité. Dans l'imaginaire du XVIII<sup>e</sup> siècle, une représentation neuve de la liberté et de l'égalité commençait à s'élaborer; c'est principalement elle, croyons-nous, qui viendra alimenter le discours de la Révolution et la conforter dans le sentiment qu'elle innove, symboliquement parlant, par rapport aux Lumières. Cette représentation se nourrit de la surimposition de deux images de la liberté et de l'égalité politiques: l'image anglaise propagée sur le continent par Montesquieu et par l'*Encyclopédie*, et qui est actualisée par le système de la monarchie constitutionnelle dont on juge qu'il fait la grandeur et la prospérité des

29. Rousseau, *Oeuvres complètes, op. cit.*, t. III, p. 973. Il écrit: «Sitôt que la puissance législative parle, tout rentre dans l'égalité; toute autre autorité se tait devant elle; sa voix est la voix de Dieu sur la terre. Le Roi même qui préside à la Diète, n'a pas alors, je le soutiens, le droit de voter s'il n'est noble Polonais.»

30. Rousseau, *Oeuvres complètes, op. cit.*, t. III, p. 972-973.

31. *Ibid.*, p. 974.

citoyens de l'Angleterre, l'image d'une république à l'antique dont le culte est enseigné dans les collèges et que retravaille le modèle rousseauiste du *Contrat*: une liberté-égalité-participation au pouvoir dont le prix est une aliénation partielle et librement consentie des droits individuels. Cette dernière image se voit fortifiée dans les faits — et sans doute dans son éventuelle prééminence — d'une part, par la restauration effective des valeurs républicaines qu'elle implique avec la Déclaration d'Indépendance du 4 juillet 1776 pour «la vie, la liberté et la recherche du bonheur», d'autre part, par la victoire finale des *insurgents* contre la métropole anglaise et l'établissement triomphal d'un système de gouvernement, la démocratie, qui n'a rien à voir avec aucun des systèmes traditionnels de l'Europe.

Comment ne pas être galvanisé par le désir qui devient destinée, la destinée d'un peuple et, qui plus est, montre à la fois contre une rassise *Encyclopédie*, dont le discours du coup bascule du côté du camp de la tradition, et contre la puissante monarchie consitutionnelle qui vient d'être défaite, la dimension opératoire de lois fondées sur l'égalité et la liberté absolues? C'est la reconstruction réaliste à l'époque moderne d'une démocratie à l'image de celles de la Grèce et de Rome, c'est la renaissance des vertus politiques jugées utopiques par le *Président*, chimériques par l'*Encyclopédie*, c'est au bout du compte la *vindicatio* de tous «les esprits ardents d'une jeunesse que partout on élevait dans l'admiration des héros de la Grèce et de Rome [...] et qui n'apprenait à lire et à penser qu'en traduisant sans cesse les ouvrages des républicains les plus célèbres de l'Antiquité<sup>32</sup>» qui s'exprime à travers la *Déclaration* de 89. La Révolution qui en fait son geste inaugural a l'audace, et l'originalité, de vouloir concrétiser de cette manière la vivacité de sa représentation et l'exigence anthropologique de son idéal. Dans le cadre d'une démocratie, l'union des individus libres et égaux entre eux forme la Nation qui ne peut avoir d'autre Loi que ce que ces individus ont décidé librement et d'autre Pouvoir que celui auquel ils l'ont confié. C'est ainsi que s'est préparée l'ère de la liberté et de l'égalité telle que la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle va la vivre, et que s'enlève sur cet arrière-fond ontologique la révolution intellectuelle, morale et politique de l'univers dont les Lumières philosophiques racontent le commencement.

32. C'est le témoignage du jeune comte de Ségur, fils du secrétaire d'État à la guerre de Louis XVI; il ne sera pas le seul jeune noble parmi ses camarades du corps expéditionnaire français, les La Fayette, les Chastellux, à se faire ainsi un des ardents propagandistes de la liberté américaine.