

LE PLUS GRAND BONHEUR POUR LE PLUS GRAND NOMBRE !

Josiane Boulad-Ayoub, département de philosophie, UQAM
in *Études françaises*, vol. 25-2/3, (1989), 132-150.

«Oh Happiness! Our being's end and aim!»¹

La progression «à pas de géant de la Philosophie», «la lumière» qui «l'accompagne» et qui «la suit», selon le langage de Diderot², a permis au long du XVIII^e siècle de révéler aux hommes, tout en dépossédant Dieu des siens, les droits de la nature. Et, en premier lieu, le dynamisme propre qui anime celle-ci. Cette énergie, l'homme la retrouve en lui-même puisqu'il est partie intégrante de l'univers³. La nature, ainsi conçue, 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 nécessité⁴. Unité mouvante des phénomènes les plus divers, c'est une «totalité sourde»⁵ qu'il serait insensé d'adorer ou d'implorer mais, en revanche, tout à fait raisonnable de questionner pour la connaître puisque, selon le nouvel esprit scientifique, il s'agit de tirer les *principes* non de ses *préjugés*, mais de la nature des choses⁶. 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»⁷.

L'interrogation qui, dans ces conditions, 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? Le problème que suscite la confrontation entre les principes d'un

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 Happiness! Our being's end and aim!
Good, Pleasure, Ease, Content! Wate'er thy name»

² Diderot, article *Bramines* in *l'Encyclopédie*. L'article, sous couvert de décrire une «secte de philosophes indiens» vise en fait les menées obscurantistes des prêtres chrétiens; le passage d'où j'ai extrait ma citation termine l'article. Diderot écrit: «Tout se tient dans l'entendement humain; l'obscurité d'une idée se répand sur celles qui l'entourent: une erreur jette des ténèbres sur des vérités contiguës; et s'il arrive qu'il y ait dans une société des gens intéressés à former, pour ainsi dire, des centres de ténèbres, bientôt le peuple se trouve plongé dans une nuit profonde. Nous n'avons point ce malheur à craindre: jamais les centres de ténèbres n'ont été plus rares et plus resserrés qu'aujourd'hui: la Philosophie s'avance à pas de géant, et la lumière l'accompagne et la suit».

³ Cf. Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports*, avec le commentaire inédit de Diderot, (1773-1774), éd. G. May, Paris, P.U.F., 1964, p. 162-167.

⁴ D'Holbach, *Le Système de la nature*, (1770), II^e partie, chapitre V.

⁵ D'Holbach, *op. cit.*, II^e partie, chapitre VI.

⁶ Montesquieu, *Préface de l'Esprit des Lois*, in *Œuvres complètes*, texte prés. et annoté par R. Caillois, Paris, N.R.F.-Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1949-1951. 2 vol.

⁷ Montesquieu, *l'Esprit des Lois*, *op. cit.*, XV, 3.

déterminisme érigés en lois de la nature universelle et le postulat volontariste de préserver la liberté naturelle de l'individu, liberté qui appelle l'égalité politique, l'égalité de tous devant la loi⁸, ne seront pas seulement que profilés mais affrontés 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'embrayeur théorico-pratique, si l'on peut dire, que joue le concept de vertu et son action (morale et politique). Nous tenons qu'un tel concept dans la mesure où, pendant les Lumières, son accomplissement est défini, dans une perspective téléologique, par le Progrès, travaille à unifier, sous le principe du droit au bonheur de *l'humanité* en tant que telle, une réalité et un devoir-être; un droit qui, s'accompagnant du devoir de *bienfaisance*⁹, dictent tous deux les manifestations concrètes de la sociabilité humaine.

Ainsi les activités de l'homme, les idées, les sentiments, tout ce qui entre dans *la mécanique de sa constitution*, comme on dit alors, peuvent-ils se nouer de manière non seulement cohérente, logiquement parlant, avec ce que déterminent cette nature et ces propriétés, mais sont entreprises délibérément, intentionnellement par l'homme véritablement homme, *l'homme de l'homme*, dira Rousseau, pour construire un nouveau contrat social où le bien-être de chacun et de tous pourra être assuré et concilié avec celui de la patrie autrement dit pour faire — et refaire — l'Histoire. Beaucoup plus que le couronnement — ou 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

⁸ Pour la pensée du XVIII^e siècle, les notions de liberté et d'égalité ne s'opposent pas, mais, au contraire, sont solidaires l'une de l'autre. Montesquieu, *l'Encyclopédie*, la Déclaration de 89 affirment: «Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.» Rousseau, en particulier, insistera pour que la liberté et l'égalité ne dégénèrent pas, et que de réalités de droit elles deviennent pour le rester des réalités de fait. C'est le problème général que tente de résoudre le *Contrat Social*.

⁹ 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 leurs 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 bienfaisance: 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 paraît hasardée

révolutionnaires ont élevé ce temple à la liberté et à l'égalité politiques qu'ils ont dédié à l'homme.

Penser le bonheur comme la fin ultime de l'homme¹⁰ aussi bien que comme le but commun de la société¹¹ donne sans doute à la raison du XVIII^e siècle son sourire caractéristique. La poursuite du bonheur, désormais accolée à celle de la vérité, la recherche de ses fondements ontologiques qui sont tirés de la nature, 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'utilité¹² qui viennent remplacer la conception traditionnelle (chrétienne) de la vie et de la société, scandent les divers états de la réflexion sur l'homme défini comme être sensible et raisonnable ainsi que sur le problème, central à l'époque tout entière, 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*¹³, revendication qui se confirmera bientôt de la revendication révolutionnaire¹⁴, va de pair avec le double mouvement qui s'est amorcé au XVII^e 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. Le travail de ce double mouvement se marque par la laïcisation des valeurs jusqu'ici définies dans une optique religieuse et chrétienne ainsi que par le renouvellement concomitant des anthropologies. À la confiance cartésienne dans la souveraineté épistémique de l'individu raisonnable, s'ajoute maintenant l'insistance sur son

Mais l'univers entier doit en chérir l'idée.»

¹⁰ «Tous 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.» in article *Bonheur* de *l'Encyclopédie*.

¹¹ 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, op. cit.*, 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».

¹² Cf. au sujet de cette préoccupation de l'action et de l'utilité sociale, la lettre de Voltaire à Grimm, 15 novembre 1765, *Correspondance*, éd. Th. Besterman, Paris, coll. La Pléiade, N.R.F. Gallimard, tome VII, 1981:

«Quand les sages ont soupé ensemble et que chacun a dit son mot, il croit avoir tout fait. Cela ne suffit pas. Il faut guérir les fous».

¹³ L'expression est de Montesquieu. Cf. in Montesquieu, *Œuvres complètes, op. cit.*, tome I, *Mes pensées*, «Sur le bonheur».

¹⁴ 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.

pragmatisme¹⁵ et sur son énergie créatrice et appropriative, insistance qui vient élargir à la scène sociale la vocation de l'homme à la maîtrise et à la possession du monde.

Le procès d'émergence de l'idée de bonheur se déroule au même rythme que les mutations conceptuelles et sociales auxquelles il est lié et avec lesquelles il finit par se confondre dans la marche du siècle éclairé. Le discours que la modernité tiendra, 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 qui ne disqualifiera pas pour autant les vertus intellectuelles de l'homme. Le procès de l'ordre social, qui se fait en contrepoint de l'élaboration d'une morale du plaisir, et qui dénonce 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* qui se fortifie du combat pour le respect de la personne humaine et de ses droits naturels. L'accent mis sur la nécessité du travail et de l'augmentation de la richesse générale¹⁶, conditions matérielles de réalisation du bonheur terrestre collectif et de l'épanouissement d'une société dont les membres industrieux et vertueux seront par là libres, égaux et heureux¹⁷.

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 politique naturelles fondées sur le bonheur et l'émancipation de l'homme. Les diverses tendances philosophiques qui se manifestent au XVIII^e 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.

¹⁵ Cf. *Lettre de Rousseau à Du Parc*, du 25 janvier 1751, *Corresp. générale*, VI, 160: «La vérité que j'aimai n'est pas tant métaphysique que morale.» De même dans *l'Émile*, II, *Œuvres complètes*, sous la dir. de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, N.R.F.-Gallimard, 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.»

¹⁶ Ce sera surtout la thèse soutenue par les Physiocrates, mais elle est tout autant défendue par l'ensemble des Philosophes, notamment par Voltaire, cf. par exemple, *Lettre à Damilaville*, 1 mars 1765, *Correspondance*, *op. cit.*, ou encore la *Lettre sur le commerce* dont s'inspire la pièce de Sedaine, *Le philosophe sans le savoir* (1765); Diderot, cf. article *Homme* de *l'Encyclopédie*; Beaumarchais, *Les Deux Amis* (1770).

¹⁷ Voir article *Homme* dans *l'Encyclopédie*.

Le recours au déterminisme en est la forme négative dans les interprétations que l'on donne, dans le cadre de leur réhabilitation respective, de la nature-*phusis* et des relations de l'homme avec celle-ci ou avec sa nature propre. Les contradictions dans lesquelles on arrive 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, et puisque l'homme est un «être formé par la nature et circonscrit par elle»¹⁸, comment dans ce cas l'accorder en même temps à la magnification de la puissance et de la liberté humaine? On en vient 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 le soubassement épistémologique unique que partagent les formulations positives, qu'elles soient athées ou déistes, de ce refus commun de la métaphysique pour interpréter la nature de l'homme, ses pouvoirs, ses limites, autrement dit, ses droits et ses devoirs.

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*¹⁹, d'autre part, dans les développements à cette époque de la philosophie politique et de la philosophie du droit qui, 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, défendent 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 morale²⁰.

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

¹⁸ D'Holbach, *Le Système de la nature*, *op.cit.*, I^e partie, chapitre I.

¹⁹ Cf. C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1964, c 1962.

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 postérité²¹, 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»²².

De leur côté, tout comme le déiste Jean-Jacques Rousseau, les matérialistes plus radicaux du siècle, les Diderot, les Helvétius, les d'Holbach, même s'ils s'opposent entre-eux²³, 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 expliquant, 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

²⁰ Cf. pour la philosophie des philosophes: in *l'Encyclopédie*, notamment, le *Discours Préliminaire*, les articles, *Bramines*, *Éclectisme*, *Expérimental*, *Faits*, *Hobbisme*, *Locke*, *Philosophie*, *Spinoziste*.

²¹ La postérité est l'équivalent, pour les philosophes, de l'autre monde de l'homme religieux; de la même façon, leur religion est celle de l'humanité et la société, la seule divinité (art. *Philosophe*) qu'ils reconnaissent, qu'ils implorent et qu'ils peuvent adorer.

²² Rousseau, *Les Confessions*, *Œuvres complètes*, sous la dir. de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, N.R.F.-Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964-1978, tome I, p. 409.

²³ Voir Diderot, *Réfutation de l'Homme* (1773-1774), *Réflexions sur le livre de l'Esprit* (in éd. Assézat-Tourneux, en 20 vol., Paris, 1875-7, t. II).

tâches, suggère les styles de pensée et de vie, dessine les limites à l'action humaine et, en retour, est transformé par le travail accompli.

L'invention du bonheur

Il faut prendre garde aux implications, sur le plan moral et politique, de cette nouvelle manière d'envisager la nature de l'homme qui lui assigne la sensibilité comme sa qualité primordiale, à lui comme à la nature. 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— *je pense donc je suis* —, 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 jouissance²⁴, 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.»²⁵ 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?²⁶

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.

²⁴ 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.»

²⁵ Buffon, *Histoire Naturelle*, t. VI (1756) Du Cerf.

²⁶ Cf. Morelly, *Principes naturels de l'éducation*, seconde partie, *Essai sur le cœur humain* (1745): «L'Homme est créé pour le Bonheur. Je n'en veux pas d'autre preuve que l'empressement avec lequel il recherche son Bien-être dans la possession des Biens où il pense les trouver. Il n'est sensible que parce qu'il peut être heureux; il n'est raisonnable que parce qu'il est sensible.»

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 premier 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. Autrement dit, 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 jusque 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 déterminées²⁷.

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 animaux²⁸. Le recours traditionnel aux dogmes théologiques pour expliquer l'homme est 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 Daubenton²⁹, 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

²⁷ C'est la révolution théorique et méthodologique qu'initie *l'Esprit des Lois*.

²⁸ Cf. l'article *Homme*. Dans cet article de *l'Encyclopédie*, Diderot examine l'homme sous l'angle de la morale puis sous celui de la politique, ce qui lui permet d'exposer les idées des Physiocrates sur le travail de la terre et ses conséquences pour l'homme et la société.

²⁹ Cf. Diderot, article *Espèce humaine* in *l'Encyclopédie, Le rêve de d'Alembert* (1769). La monumentale *Histoire naturelle* de Buffon parut de 1749 à 1788. Pour l'aider dans la réalisation de son œuvre, Buffon s'entoura de collaborateurs, en particulier Daubenton. Buffon malgré ses promesses à Diderot ne fournit jamais l'article *Nature*, sans doute par crainte de la censure de la Sorbonne dont il avait subi, à deux reprises, les poursuites. En revanche Daubenton collabora très activement à *l'Encyclopédie*.

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 ou encore renoncer à une partie de lui-même.

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.»³⁰ 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*³¹, la morale du bonheur à la politique du bonheur. Cette dernière obéissant aussi 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»³² ainsi que le respect de la liberté et de l'égalité naturelles pour l'épanouissement de chaque citoyen³³.

Montesquieu qui donne au siècle³⁴ son appareil conceptuel³⁵ 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

³⁰ Article *Humanité*, *l'Encyclopédie*. Marcel David dans son livre *Fraternité et Révolution française*, Paris, Aubier, 1987, fait remarquer que *l'Encyclopédie*, tout en évoquant pour l'essentiel le sentiment de fraternité dans le contenu de l'article Humanité, surtout si on adjoint celui-ci à celui de Bienveillance, «préfère pour cause de désaffection du mot (fraternité) s'en tenir à l'appellation d'humanité» in Section préliminaire, «La fraternité et les Lumières», p. 21.

³¹ 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.»

³² Article *Autorité politique*, *l'Encyclopédie*.

³³ *Ibid*; cf. aussi l'article *Droit Naturel*, ainsi que l'article 1 de la Déclaration de 89.

³⁴ 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^e siècle comme les «standards» du libéralisme. On en retrouvera les échos dans la législation libérale de la Révolution de 89 et 93.

³⁵ Voir *l'Éloge de Montesquieu*, tome V (1755) de *l'Encyclopédie*; l'auteur y déclare: «Monsieur de Montesquieu a été parmi nous, pour l'étude des lois, ce que Descartes a été pour la Philosophie...»

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 physique³⁶, dans la mesure où l'on accepte d'appliquer dans toutes ses conséquences logiques la 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 social³⁷. C'est sous cet angle qu'il faut considérer l'équivalence constante qu'établissent tous les penseurs de cette époque entre vertu-amour-de-l'homme-et-des-lois et bonheur-liberté-égalité l'équation antithétique se traçant de façon fort révélatrice entre vice-désordre et malheur-hors-la-loi.

Par définition, l'action vertueuse explicitement laïcisée et *humanisée*, si l'on peut dire, sert l'intérêt de la collectivité³⁸; elle est destinée, dans l'esprit des théoriciens qui la prônent, avec l'esprit de bienfaisance qu'elle sous-tend, 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

³⁶ Même J.-J. Rousseau se met de la partie; pensons à sa tentative d'application de la méthode algébrique à la vie politique, notamment in *Contrat*, livre II, chapitre 3, “Si la volonté générale peut errer”, et chapitre 6, “De la loi”.

³⁷ D'Holbach, *Le Système de la nature*, *op.cit.*, I^e partie, chapitre XVII.

³⁸ D'Holbach, *Le Système de la nature*, *op.cit.*, I^e partie, chapitre V.

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 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 peut 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, présentée par Jaucourt dans *l'Encyclopédie*³⁹, comme son principe et son fondement, que la liberté et l'égalité de droit, donc, 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.»⁴⁰

³⁹ Cf. article *Égalité*, *l'Encyclopédie*.

⁴⁰ Article *Gouvernement*, *l'Encyclopédie*. Jaucourt poursuit un peu plus loin en légitimant le droit à la résistance et en dénonçant tout pouvoir arbitraire: «S'il arrive que ceux qui tiennent les rênes du gouvernement trouvent de la

résistance, lorsqu'ils se servent de leur pouvoir pour la destruction, et non pour la conservation des choses qui appartiennent en propre au peuple, ils doivent s'en prendre à eux-mêmes, parce que le bien public et l'avantage de la société sont la fin de l'institution d'un gouvernement. D'où résulte nécessairement que le pouvoir ne peut être arbitraire, et qu'il doit être exercé suivant des lois établies, afin que le peuple puisse connaître son devoir, et se trouver en sûreté à l'ombre des lois; et afin qu'en même temps les gouverneurs soient retenus dans de justes bornes, et ne soient point tentés d'employer le pouvoir qu'ils ont en main, pour faire des choses nuisibles à la société politique.»