

DIGIT.EN.S

The Digital Encyclopedia of British Sociability in the Long Eighteenth Century

Natural Law (in Rousseau's philosophy)

LEPAN Géraldine



Keywords

France

Nature

Social Contract

Abstract

‘Connaissant si peu la Nature et s’accordant si mal sur le sens du mot Loi, il serait bien difficile de convenir d’une bonne définition de la loi naturelle’, écrit Rousseau dans le *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*. La réfutation de la loi naturelle comme une ‘loi de raison’ constitue une véritable révolution en philosophie politique. Son remplacement par une théorie de la pitié et ultimement de la conscience, qui sont des sentiments moraux, inclus dans une pensée de l’historicité humaine, bouleverse le fondement du lien social.

Selon Rousseau, le lien social n'a rien d'une évidence, et il n'est parfait qu'à condition de supprimer toute dépendance particulière. Aussi le problème des lois naturelles est-il décisif pour toute l'interprétation de sa pensée. La loi naturelle fait partie des *topoi* de la philosophie morale et politique. On en trouve une illustration dans *La République* de Cicéron, pour qui il existe 'une loi vraie, c'est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, non sujette à périr'.¹ Au XVIII^e siècle, la loi naturelle continue à unir les partisans d'une définition de l'homme conçu comme un être de raison, spontanément social et parlant, qui s'accordent à voir dans la 'sociabilité' un trait fondamental de la nature humaine et, réciproquement, font de leur manière de philosopher une illustration de leur conception des liens naturels entre les hommes et un instrument de promotion d'une 'communication intellectuelle éclairée'.

Comme un Cicéron avant lui s'interrogeant sur la 'source des lois et du droit' et 'la nature du droit' (*Des Lois*, L. I, section V, 131),² Rousseau questionne certes l'origine et la nature de ces lois, mais stratégiquement, en dénonce les conditions d'émergence et d'efficacité, sans toutefois les éliminer. Car cette question fait polémique ; elle continue d'ailleurs à diviser lecteurs et commentateurs. Ainsi des auteurs tels que Schinz et Vaughan soutiennent-ils que Rousseau a été tenté de faire 'table rase' de l'idée de droit naturel, alors que Haymann et Derathé estiment de leur côté que sa critique n'est pas radicale, et préserve la supériorité normative de la loi naturelle sur la loi positive.

De fait, d'une part, en tant que loi rationnelle et universelle susceptible de corriger les absurdités de la loi positive, on la trouve mentionnée à la fin du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : 'il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités tandis que la multitude affamée manque du nécessaire.'³

Émile semble également faire de cette loi présente dans la conscience de l'homme moralement éduqué, une boussole morale et le substitut heureux d'une loi injuste : 'Mais les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de loi positive au sage ; elles sont écrites au fond de son cœur par la conscience et par la raison.' (*Œuvres complètes*, IV, 693).

Mais d'autre part, Rousseau distingue conceptuellement entre la loi et le droit. (*OC III*, 153) Une loi, en tant qu'obligation, restreint la liberté d'action d'un agent conscient d'une règle, tandis qu'un droit autorise et libère.⁴ Elle suppose, selon la perspective empiriste adoptée par Rousseau, l'éveil de la raison et la capacité à comprendre une loi et à vouloir la suivre.

Rousseau inaugure 'la crise du droit naturel moderne' et soulève par là le problème du fondement moral du pacte. S'il ne supprime pas la loi naturelle, il en révèle les présupposés ontologiques et politiques. Qu'est-ce que l'homme, un être de raison ou/et un être sensible, un animal solitaire ou un être 'relatif' au sens où il ne s'accomplirait qu'au travers de la relation avec autrui ? Le fondement de la société est-il naturel ou artificiel ? La loi de nature, indépendante de la volonté humaine, n'est-elle pas nécessaire en tant que norme métajuridique, tant pour juger de la légitimité des lois civiles que pour garantir l'édifice social en fondant la promesse de remplir ses engagements ? Rousseau utilise bien l'expression loi(s) de nature ou loi(s) naturelle(s), pour désigner plusieurs choses : la loi de la nécessité, les lois physiques, l'instinct social (conduisant à une sociabilité immédiatement ressentie nous portant à la bienveillance envers nos semblables) ou la loi de Dieu (le créateur assujettissant les hommes à vivre en société).

La critique polémique dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

En se référant à la doctrine stoïcienne, Grotius parle à propos de l'homme d'un 'désir exquis de société', pour lequel la nature l'a doté de sentiments particuliers (le penchant à faire plaisir à autrui, la compassion), de la raison, d'une faculté à établir et à suivre des règles, et d'un instrument privilégié, le langage.⁵

La sociabilité, fondée sur l'identité de nature, est la source du droit naturel, conçu comme un droit minimal et essentiellement négatif, commandant de s'abstenir du bien d'autrui, de restituer ce qu'on en a pris, de réparer les dommages qu'on a causés et de tenir sa parole (Grotius 5-8). Chez Pufendorf s'opère de façon explicite un lien avec le principe de l'utilité individuelle et l'amour de soi.⁶

Barbeyrac, en traduisant et synthétisant la pensée des jurisconsultes, fournit ainsi le cadre dont les Encyclopédistes s'emparent pour expliquer l'origine de la société. Le droit naturel consiste dans une 'convenance ou disconvenance nécessaire avec une nature raisonnable et sociable'. Cette thèse est développée dans un sens moral, conduisant à étendre la sociabilité et l'affection naturelle 'à tous les hommes, ou à tous ceux de notre espèce, sur lesquels elle se répand également en vertu de la destination de la nature, et par cela même qu'ils sont tous semblables et égaux.'⁷

Rousseau, quant à lui, conteste tous les termes impliqués dans la notion de sociabilité naturelle, ainsi que l'idée supplémentaire introduite au moment où il écrit par d'Alembert, qui pose une équivalence entre le lien social et la communication des idées, après avoir exposé de façon synthétique la commune origine du langage et de la société à partir d'un même motif, le besoin.⁸ La finalité de la théorie du droit naturel peut apparaître comme le projet de 'dédire, à partir du principe de l'autoconservation, les règles éthiques universelles',⁹ et d'établir l'harmonisation spontanée des intérêts autour d'un commerce tant matériel que symbolique.

Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, il révoque les termes mêmes de la question que l'Académie de Dijon, à laquelle il répond, avait mise au concours. Là où cette dernière, en 1753, demande 'Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle', Rousseau remplace la *source*, renvoyant à une causalité naturelle, par un double questionnement en termes d'*origine*, qui conduit à chercher la cause réelle des inégalités dans l'histoire empirique de l'humanité, et en termes de *fondements* : selon le droit, quelle est la légitimité de l'ordre politique ? Il supprime enfin la référence à la 'loi naturelle', en faisant, de sa définition même, un problème renvoyant à notre ignorance concernant la nature de l'homme.

D'une conception nouvelle de la condition humaine sortira 'la véritable définition du droit naturel' et des 'vrais fondements du corps politique'. Car pour connaître la loi à laquelle l'homme peut et doit obéir, il faut d'abord atteindre les 'principes' originels du cœur humain, et distinguer entre la loi physique entendue comme rapports nécessaires que privilégiaient les Anciens ('les jurisconsultes'), et la loi définie comme un régime d'obligation dont partent les Modernes, tels Pufendorf et Locke (Préface, *OC III*, 126).

Puisque la raison se développe uniquement en société, la loi de nature ne peut pas être antérieure au contrat et ne peut donc pas servir de garant de l'ordre social. Aussi faut-il récuser l'idée de la *lex naturalis* entendue comme *ratio* : pour être naturelle, une loi doit pouvoir être reconnaissable sans besoin de raisonnement ; elle doit parler immédiatement par la voix du sentiment (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, *OC III*, 124 et 156).

Rousseau combat par-là ce qu'on pourrait appeler la thèse de la *vertu* naturelle (distincte de celle de la *bonté* naturelle), qui fait de la raison le fondement de la moralité et renvoie à la maîtrise de soi qui implique de s'obliger soi-même. Rousseau vise surtout les tenants de la 'politicité' ou sociabilité naturelle (la longue tradition aristotélicienne et stoïcienne, les jurisconsultes - Grotius, Pufendorf entre autres -, Locke, les Encyclopédistes – D'Alembert et Diderot), selon lesquels l'homme est spontanément soumis à la loi naturelle, pourvu d'un sentiment du juste et de l'injuste commun à tous les hommes même quand il n'existe entre eux aucune communauté. La raison conduit les hommes à la connaissance et à la pratique de leurs devoirs, elle a assez de pouvoir pour triompher des passions.

Admettre la loi naturelle sous la forme d'un commandement dont nous pourrions prendre connaissance naturellement et que nous aurions les moyens de suivre, reviendrait pourtant à faire de l'homme 'un très grand raisonneur et un profond métaphysicien.' (Préface, *OC III*, 125)

À un code moral obligatoire, il faut substituer un 'droit naturel' conçu comme une façon de se rapporter les uns aux autres à laquelle les hommes se conforment instinctivement, car portés par des affections primitives, positives et paisibles, l'amour de soi et la pitié, qui sont dans une relation de 'combinaison et de concours', non de conflit. Tels sont les 'principes du cœur humain' que découvre Rousseau, 'principes' non au sens de règles du droit, mais au sens

d'affections primitives, car nous sommes sensibles avant que d'être rationnels.

Dans ses rapports avec ses semblables, l'homme obéit donc à des principes antérieurs à la raison, il est mû par l'instinct de conservation (l'amour de soi), et 'l'impulsion intérieure de la commisération' (la pitié) le fait s'abstenir de tout acte d'agressivité non nécessaire à l'égard d'autrui. L'action conjuguée de ces deux principes forme 'le pur mouvement de la nature'. (Préface, *OC III*, 126).

Perfectible, l'homme commence comme un 'être stupide et borné'. Les 'embarras de l'origine des langues', dont l'une des cibles est *L'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac, visent ainsi à nier la sociabilité naturelle, qui impliquerait une sorte de préfiguration de la société dans l'état de nature. La discussion s'inscrit dans la controverse traditionnelle qui aborde le langage comme une manifestation essentielle de la raison en l'homme et le signe de sa vocation sociale : est-ce le langage qui permet l'établissement de la société, ou la société qui rend possible l'invention des langues ?

La longue digression sur l'origine des langues a donc une double fonction. Ni [Hobbes](#) ni les penseurs de la loi naturelle n'ont vu que l'homme naturel est un animal solitaire, incapable de langage et de raison.¹⁰ Les hommes n'ont pas besoin les uns des autres, car leurs forces sont proportionnées à leurs besoins. L'alliance entre la raison et le langage, comme instrument de concorde et de sociabilité pour les uns, comme puissance de calcul au service de l'égoïsme pour Hobbes, est également combattue. De fait, le langage, ouvert sur la signification, nécessite *l'institution* de signes représentatifs, l'union arbitraire d'une image acoustique et d'une idée (*OC III*, 147).

On aurait donc beau supposer quelque forme de 'commerce' déjà établi entre les hommes –concession provisoire à Condillac –, il resterait encore à rendre compte de la possibilité intellectuelle d'*inventer* les langues (*OC III*, 151). Tel est le moyen de contrer l'idée de société générale du genre humain dont une langue commune serait l'indice, comme le montrera aussi le deuxième chapitre du Manuscrit de Genève, première version du *Contrat social*.

L'apprentissage des relations morales

L'homme n'est donc naturellement ni bon ni méchant au sens moral de ces termes. Dans le premier état de nature règne ce qu'on pourrait appeler une théorie non normative de l'éthique, qui se marque par le remplacement de l'idée de loi naturelle, inconcevable et inopérante, par la pitié, seule 'vertu naturelle' que l'on puisse imaginer. Principe de toutes les vertus sociales, elle est un sentiment, pas une obligation. La pitié ne s'oppose pas à l'égoïsme, elle modère l'amour de soi, qui est naturellement orienté vers l'intérêt propre de l'individu, en le prolongeant et en instituant une affectivité sans norme, extensible à tout 'être sensible'.

(Préface, *OC III*, 126).

Rousseau n'en reste donc pas à la thèse hobbesienne selon laquelle l'obligation (morale) suppose une contrainte (politique), les lois de nature ne créant d'obligations réelles que si tous les individus renoncent à leur liberté de nuire aux autres. Il la radicalise. On ne peut avoir un devoir à accomplir si on ne possède pas la capacité d'agir dans ce sens. Mais cela ne suffit pas encore, on peut contester une définition de la vertu comme domination de la raison sur les passions. Car [Hobbes](#) ne nie le pouvoir de la raison sur les passions que pour le restituer intégralement dans le cadre de la société civile (*Léviathan*, 289-290.). Le schéma hobbesien est alors subverti : à la guerre de chacun contre chacun est substituée une régulation instinctive, fondée sur des penchants naturels et droits. Ce n'est pas le frein de la loi qui explique le comportement pacifique des hommes, ni le développement des Lumières, mais l'absence de désirs. L'homme n'est pas 'naturellement méchant' parce que 'l'idée de bonté' (à savoir la vertu et le raisonnement qu'elle suppose) lui fait défaut. Selon un retournement déjà mis en scène par Montaigne dans les *Essais* et par Montesquieu dans les *Lettres persanes*, 'le barbare' vaut mieux que 'le civilisé' qui, pourvu de la connaissance du vice et de la vertu, commet sciemment le mal. Les sentiments moraux précèdent les idées morales et sont plus fiables, car on ne peut pas s'y dérober.

L'adjonction de la pitié permet ainsi de donner une réponse achevée aux apories sur la loi naturelle présentées dans l'Exorde du *Discours* : 'Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état, la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile' (*OC III*, 132).

À cette prédominance de la raison, Rousseau substitue, dans le cadre naturel auquel nous nous sommes tenus jusqu'ici, la combinaison d'amour de soi et de pitié. La maxime de bonté naturelle (non réfléchie mais spontanément suivie) : 'Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible', se substitue à la règle d'or renvoyant à l'*Évangile selon Matthieu*, 'Fais à autrui comme tu voudrais qu'on te fasse' (*OC III*, 156). Selon l'expression efficace de Masters, l'homme naturel est 'un être moral' sans 'moralité'.¹¹

Au caractère irréaliste du précepte évangélique, Rousseau oppose la loi naturelle 'gravée dans le cœur de l'homme en caractères ineffaçables', parlant 'plus fortement que tous les préceptes des philosophes [...]' (*Que l'état de guerre naît de l'état social*, *OC III*, 602). Nous éprouvons 'une répugnance à mal faire' 'même indépendamment des maximes de l'éducation', car nous avons dans notre 'cœur', siège de notre conscience, un sentiment qui nous oriente vers le bien. Telle est la voie que creusera Rousseau dans l'*Émile*, en faisant de la loi naturelle le guide du sujet moral éduqué.

En substituant ainsi la pitié à la sociabilité naturelle, Rousseau substitue un sentiment à une loi d'où se déduirait un système de devoirs. La pitié inspire spontanément, sans être néanmoins en mesure de commander : elle ne fait que '[tenir] lieu de Lois, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix.' (*OC III*, 156). Elle constitue cependant la base naturelle de l'empathie entre les hommes en les ouvrant à

l'altérité, révélant que toute morale doit s'articuler sur la sensibilité pour ne pas rester abstraite.

Rétablie à titre de virtualité, la sociabilité selon Rousseau ne reconduit donc pas à l'injonction raisonnable des jusnaturalistes, qui nous commande de prendre en compte autrui dans un souci de mutuelle conservation. Son germe est un sentiment, la pitié, qui inspire des conduites accomplies sans calcul et qui, aiguillée ensuite par la raison, peut se diversifier en 'vertus sociales' (OC III, 155).

'Du principe de la justice civile'¹²

['...] Quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'État.' (*Contrat social*, OC III, 378)

Les impulsions naturelles ne sauraient pourtant suffire une fois la vie sociale engagée. Or c'est bien en vue d'un être 'relatif', à la raison développée et aux passions modifiées, qu'écrit Rousseau. Alors, la conduite morale doit être rétablie sur de nouvelles bases, alors s'impose l'idée d'un droit naturel raisonné universel, qui exprime l'idéal de rapports rationalisés entre les hommes d'où serait exclue la violence.

Aussi faut-il distinguer entre 'le droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes' et les 'règles du droit naturel raisonné', qui supposent l'établissement des sociétés civiles et de la loi positive. (*Manuscrit de Genève*, OC III, 329)

Si l'idée de loi naturelle comme loi de raison a un sens, ce ne peut être qu'après l'établissement des lois civiles, lorsque nos dispositions cognitives et sociales se sont développées. Contre Cicéron et Grotius, Rousseau en récuse la mise en jeu naturelle à cause du développement tardif des facultés humaines d'une part. Il en récuse d'autre part la fonction fondatrice. Loin donc que la volonté générale puisse apparaître comme le désir commun de l'espèce entière, inscrit dans la raison de chaque homme, comme le croit Diderot, ¹³ elle est toujours relative à un corps politique particulier et n'exprime jamais que l'intérêt commun à un groupe d'hommes unis par un système de législation.

La démonstration de Rousseau vise à dissocier soigneusement le concept politique de la volonté générale, d'une notion morale de la justice. Prendre comme point de départ l'idée d'humanité reviendrait à s'appuyer sur une émotion passagère que l'étouffement de la pitié naturelle rend plus qu'aléatoire, et à parier sur la possibilité d'un désintéressement de

l'homme qui l'amènerait à la faculté de généraliser ses idées et à pouvoir traiter autrui comme il voudrait être lui-même traité.

L'amour de soi, passion primitive et fondamentale, demeure la pierre de touche de toutes les délibérations : 'le moi particulier répandu sur le tout est le plus fort lien de la société générale.' (*Manuscrit de Genève, OC III, 330*) La doctrine du contrat social, pour être solide, doit pouvoir être admise, non d'un improbable amoureux du genre humain, mais du 'violent interlocuteur' cité par Diderot, qui demande légitimement une garantie contre l'injustice des autres, et ne peut l'obtenir que par l'institution d'un pouvoir commun apte à modérer les passions en faisant respecter les principes de la justice : 'Tous veulent que les conditions soient égales pour tous, et la justice n'est que cette égalité.' (*Lettres de la montagne, OC III, p. 891*)¹⁴

La justice civile n'est pas la restauration de la justice naturelle. Le lien civil se distingue du sentiment d'humanité, idée abstraite qui n'existe pas chez l'homme primitif et reste peu sensible à la majorité des hommes. La règle d'or n'a de vrai fondement que la conscience et le sentiment. Elle ne saurait donc être érigée en norme civique et peut tout au plus présider aux rapports privés. Ce que Rousseau reproche à l'époque moderne est précisément de vouloir prôner un élargissement abstrait des liens sociaux, qui masque l'amour-propre et l'indifférence.

La relation publique repose sur la loi instituée, qui s'avère un préalable à l'humanité véritable : 'Nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été Citoyens.' (*Manuscrit de Genève, I, 2, OC III, 287*) Rousseau poursuit dans le *Contrat social* la critique de la loi naturelle commencée dans le second *Discours*. Politiquement parlant, il n'y a pas de sentiment d'obligation sans la règle de réciprocité instituée par le pacte. Ce n'est pas à la conscience – non mentionnée dans le *Contrat social* –, mais à l'autorité politique légitime, qu'il faut faire confiance pour sauvegarder les droits du citoyen. Les fondements de la loi naturelle sont modifiés par Rousseau (les sentiments venant appuyer la raison), mais aussi son terrain d'application : quand les sentiments et les idées de l'homme naturel 'pourraient s'élever jusqu'à l'amour de l'ordre et aux notions sublimes de la vertu, il lui serait impossible de faire jamais une application sûre de ses principes dans un état de choses qui ne lui laisserait discerner ni le bien ni le mal, ni l'honnête homme ni le méchant.' (*OC III, 282*).

Les écrits politiques ne sont pas démentis par *Émile*. Certes, ce dernier texte repose sur l'idée de conscience morale acquise au terme d'une éducation respectant les stades naturels de l'évolution individuelle. Mais il n'en fait pas le fondement de l'organisation politique. Supposer que la loi naturelle est présente en tout homme doué de raison et s'adresse à lui en tant qu'homme, et non en tant que membre de la société, reviendrait à confondre morale et politique, et à oublier le manque d'efficacité et de réciprocité d'une telle législation, qui ne connaît qu'une sanction morale et religieuse.



Legend

J.-M. Moreau & J.-B. Simonet, 'Voilà la règle de la nature'. 1777-78. Collection complète des œuvres de J. -J. Rousseau, Londres [Bruxelles], J.-L. De Boubers, 1774-83, tome 3. Paris, Bibliothèque de l' Arsenal.

Le corps politique est bien un ouvrage de l'art, seul à même d'instaurer la relation des parties au tout qui définit le peuple en tant que tel.

L'humanité de l'homme passe par la légalité et la contrainte civile ; il n'existe de loi que politiquement instituée : 'Le plus grand avantage qui résulte de cette notion [i. e. la loi comme acte de la volonté générale] est de nous montrer les vrais fondements de la justice et du droit naturel. [...] La loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi.' (*Manuscrit de Genève*, OC III, 328, 329).

Rousseau reprend dans le *Contrat social* une citation de Pascal : 'Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni

de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais cette justice pour être admise doit être réciproque. À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet.’ (*Contrat social*, II, 6, OC III, 378).

La justice garde le statut d’une simple Idée tant que des institutions ne lui assurent pas une application aux rapports de fait entre les hommes. Ainsi, la doctrine de la volonté générale ‘peut être considérée comme l’aboutissement de l’effort pour trouver un substitut ‘réaliste’ à la loi naturelle traditionnelle. D’après elle, la limitation des désirs humains est fonction non pas des exigences inefficaces de la perfection humaine, mais de la reconnaissance chez tous les autres du droit qu’on revendique pour soi-même.’¹⁵

Fonder nos devoirs envers nos semblables sur un instinct moral relève d’un vœu pieux. Faute d’un enracinement dans le cœur, le calcul rationnel est également une base insuffisante et abstraite pour la vraie moralité. Il n’engage pas durablement l’individu qui voit aussi raisonnablement l’intérêt qu’il y a à être méchant quand tous sont tenus d’être honnêtes. La conscience, comme impulsion sensible, est le moyen par lequel les hommes apprennent à respecter les devoirs moraux que la raison leur enseigne.

En réfutant l’idée de loi naturelle, c’est-à-dire d’obligation naturelle, Rousseau la remplace par une impulsion à bien faire, un sentiment moral. Sur le plan politique, l’amour des lois, modalité essentielle du rapport de l’homme à la loi, permet de lier le registre affectif et le registre institutionnel. La loi naturelle, censée être présente en tout homme, se trouve privée de valeur juridique et de fonction fondatrice. Elle ne vaut plus que pour ceux qui découvrent en leur cœur ‘les lois éternelles de la justice et de l’ordre’. (*Émile*, OC IV, 857) Certes, ‘Elles tiennent lieu de loi positive au sage ; elles sont écrites au fond de son cœur par la conscience et par la raison.’ (693) Ces lois peuvent donc diriger la conduite de quelques individus en remplaçant des lois positives défailtantes. Mais cela reste insuffisant pour fonder la société et pour garantir l’ordre social.

1. Cicéron, *De la République*, trad. Ch. Appuhn (Paris : GF Flammarion, 1965), Livre III, section XXII, p. 88. Cf. aussi *Des Lois*, éd. GF Flammarion, trad. Ch. Appuhn, L. I, section X p. 136 : ‘[...] le droit a son fondement, non dans une convention, mais dans la nature’.

2. Cicéron développe l’idée de société naturelle et de loi universelle qui s’impose à tous, par opposition au droit civil ou positif qui est propre à une nation (op. cit., L. I, section IV, p. 130 et sections XVI et XVII, p. 130-132).

3. Les Œuvres de Rousseau sont citées d’après les Œuvres complètes, sous la dir. de Bernard Gagnebin Bernard et Marcel Raymond, 5 vols. (Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995). Nous nous appuyons en particulier sur le vol. III, qui contient le *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, et le *Contrat social*, ainsi que sur le vol. IV, qui contient *Émile*. Ici, Œuvres Complètes, III, p. 194.

4. En cela il suit Hobbes, pour qui la loi naturelle est ‘un précepte, une règle générale découverte par la raison’, (*Léviathan*, éd. François Tricaud (Paris : Sirey, 1971), ch. XV, p. 160). Une règle a besoin du souverain armé du glaive pour devenir une ‘loi’ au sens propre, c’est-à-dire un impératif public assorti de sanctions en cas de non-respect. La loi est donc toujours un commandement (Cf. *Léviathan* XXVI).

5. Hugo Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, Discours préliminaire (Caen : Publications de l'Université de Caen, Centre de philosophie politique et juridique, Caen, 1984), p. 4-5 : ' Par la nature en nous ordonnant d'être sociables, ne prétend pas que nous nous oublions nous-mêmes. Le but de la Sociabilité est, au contraire, que par un commerce de secours et de services chacun puisse mieux pourvoir à ses propres intérêts.'
 6. Samuel von Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, II, III, 18 (Caen : Publications de l'Université de Caen, Centre de philosophie politique et juridique, 2010), p. 201.
 7. Grotius, op. cit., p. 8, note au § VIII. Barbeyrac nous conduit ainsi sur le terrain de 'la sociabilité universelle du genre humain.'
 8. Jean D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Textes et Commentaires (Paris : Vrin, 2000), p. 87.
 9. Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle, Du droit naturel à la physiocratie* (Paris : PUF, coll. Léviathan, 1992), p. 69.
 10. Du côté des penseurs de la loi naturelle, citons Locke, dont il faudrait rappeler les *Essais sur la loi naturelle*, textes des années 1661-1664, *L'Essai sur l'entendement humain* (Paris : Le Livre de Poche, coll. « Les Classiques de la Philosophie », 2009), III, 1, § 1, p. 611, ainsi que le *Second Traité du gouvernement* (Paris : PUF, coll. « Épiméthée »), p. 56.
 11. Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau* (Lyon : ENS Editions, 2002), p. 198.
 12. Titre du célèbre chapitre du *Contrat social*, II, 6.
 13. La théorie aristotélicienne de la sociabilité est résumée par Diderot dans l'article 'Péripatéticienne' de l'Encyclopédie. On se réfère ici à l'article 'Droit naturel', in *Œuvres*, éd. Laurent Versini (Paris : R. Laffont, coll. « Bouquins », 1995), t. III, p. 45.
 14. Il n'y a donc pas, en ce sens, de vertu naturelle ; le regroupement est un artifice dont la voix de la nature ne donne pas la règle d'ordonnement adéquat. Cf. aussi *Contrat social*, OC III, p. 351.
 15. Léo Strauss, *Droit naturel et histoire* (Paris : Champs Flammarion, 1986), p. 239.
-

Cite this article

LEPAN Géraldine, "Natural Law (in Rousseau's philosophy)", *The Digital Encyclopedia of British Sociability in the Long Eighteenth Century* [online], ISSN 2803-2845, Accessed on 05/09/2024, URL: <https://www.digitens.org/en/notices/natural-law-rousseau-philosophy.html>

Further Reading

Derathé, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris : Vrin, 1988).

Haakonsen, Knud, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Haymann, Franz, 'La loi naturelle dans la philosophie politique de J. -J. Rousseau', *Annales de la société J. -J. Rousseau* (vol. XXX, 1943-1945), p. 65-109.

Schinz, Albert, 'La question du *Contrat social*, Nouvelle contribution sur les rapports de J. -J. Rousseau avec les Encyclopédistes', *Revue d'histoire littéraire de la France* (vol. 19, n° 4,

1912), p. 741-790.

Terrel, Jean, *Les théories du pacte social* (Paris : Seuil, Points Essais, 2001).

Vaughan, C. E., *The Political Writings of J. -J. Rousseau*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1915).

[Of Natural Laws \(1651\)](#)

[Of Other Laws of Nature \(1651\)](#)