

Université de Sherbrooke

**De la singularité à la pluralité :
La question de la nature humaine dans l'anthropologie rousseauiste**

Par Laura Aumaître

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maître en Philosophie

Avril 2010

VI-239



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-65662-4
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-65662-4

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

■+■
Canada

Composition du jury

De la singularité à la pluralité :
La question de la nature humaine dans l'anthropologie rousseauiste
Laura Aumaître

Ce mémoire a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :
Sébastien Charles (directeur de recherche)
André Lacroix (lecteur)
Alain Létourneau (lecteur)
Sous la présidence d'Yves Bouchard

Sébastien Charles, directeur de recherche
(Faculté de Philosophie)

Résumé :

L'œuvre de Rousseau n'a eu de cesse de se poser la question de la nature humaine car il n'est pas naturel pour l'homme de vivre en société. La nature de l'homme est faite pour qu'il vive dans la singularité, or, il vit à présent dans la pluralité. Avec le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, on comprend très vite que ce changement a eu pour l'homme des conséquences néfastes. En vivant avec ses semblables, l'homme a chuté vers son malheur. Car l'homme à l'état de nature était heureux. Comment et pourquoi un tel changement a-t-il eu lieu ?

Avec le *Contrat Social*, il cherche un remède au malheur humain, de façon à ce qu'il retrouve son bonheur perdu, en vivant cette fois avec ses semblables, dans une société qui lui correspond. Cela doit passer par une dénaturation de l'homme, faisant de lui le peuple, le souverain, le sujet, mais surtout le citoyen de l'État.

Mots-clés

Nature humaine, retour aux origines, état de nature, perfectibilité, état civil, pacte social, volonté générale, citoyen.

Table des matières

Introduction.....	p. 7
Chapitre 1 : le « retour aux origines », caractéristiques et influences	p. 12
1.1. Le retour aux origines caractéristique du siècle des Lumières	p. 12
1.2. Qu'est-ce que le « retour aux origines »	p. 13
1.3. La fonction critique du « retour aux origines »	p. 15
1.4. Une conséquence des analyses sur le retour aux origines : la Révolution Française	p. 18
1.4.1. Rousseau et la Révolution : coupable ?	p. 18
1.4.2. Rousseau et les Jacobins	p. 22
1.5. La fiction de l'état de nature	p. 26
1.5.1. Rousseau et l'histoire	p. 26
1.5.2. Le mythe de l'âge d'or et la vision rousseauiste de l'âge d'or	p. 29
Chapitre 2 : L'état de nature opposé à l'état civil	p. 33
2.1. Les philosophes et l'état de nature : une conception propre à chacun	p. 33
2.2. La vision de Rousseau de l'état de nature : une société bien ordonnée	p. 35
2.3. Description de l'homme à l'état de nature	p. 38
2.3.1. Description physique de l'homme naturel	p. 38
2.3.2. Solitude physique et métaphysique	p. 42
2.3.3. L'innocence comme garante du bonheur et de la liberté	p. 43
2.4. La contingence du passage de la singularité à la pluralité : la faute à la perfectibilité ?	p. 44
2.4.1. L'homme ne possède pas de gène de sociabilité	p. 44
2.4.2. « L'identité de nature »	p. 46
2.4.3. La pitié comme facteur de gène social ?	p. 47

2.4.3.1. La pitié : définition intellectualiste ou instinctive ?	p. 47
2.4.3.2. La pitié comme vertu sociale	p. 48
2.4.4. Le rôle de la perfectibilité, pour le bonheur ou le malheur des hommes ?	p. 50
2.4.4.1. La perfectibilité fait « éclore nos vices et nos vertus »	p. 50
2.4.4.2. Perfectibilité et liberté	p. 53
2.5. L'homme à l'état civil	p. 55
2.5.1. L'état civil, inférieur à l'état de nature	p. 55
2.5.2. Description de l'homme civil : la dénaturation	p. 57
2.5.2.1. Dénaturation physique de l'homme	p. 58
2.5.2.2. Dénaturation morale et métaphysique de l'homme civil	p. 60
2.5.3. De l'homme au citoyen	p. 62
Chapitre 3 : L'association entre les hommes étape par étape	p. 64
3.1. Le passage de <i>l'homme</i> heureux vers <i>les hommes</i> malheureux	p. 65
3.2. Les associations libres et les premières évolutions	p. 67
3.3. L'âge des cabanes et l'établissement des premières familles	p. 70
3.4. Les premières communautés	p. 73
3.4.1. Les nations particulières	p. 73
3.4.2. Les communautés morales	p. 76
3.5. La révolution métallurgique et agricole et ses conséquences	p. 77
3.6. Le premier pacte social, ou le faux contrat	p. 80
Chapitre 4 : La dénaturation de l'homme et le passage à la pluralité civile	p. 84
4.1. Le pacte social comme acte fondateur de la société civile	p. 84
4.2. Ce qui ne rend pas légitime l'autorité	p. 85
4.3. Le pacte social : un pacte d'association librement consenti	p. 88

4.4. Du peuple au souverain ; Du citoyen au sujet	p. 90
4.4.1. De l'homme au peuple	p. 90
4.4.2. De la volonté générale au souverain	p. 92
4.4.3. La loi comme expression du souverain	p. 100
4.4.3.1. La loi : le socle de la vie en société	p. 100
4.4.3.2. Les défis de la loi	p. 101
4.4.3.3. La loi et la nécessité du législateur	p. 104
4.4.4. Du citoyen au sujet	p. 107
Conclusion.....	p. 110
Bibliographie	p. 115

Introduction :

« C'est de l'homme dont j'ai à parler et la question que j'examine m'apprend que je vais parler des hommes »¹. C'est ainsi que commence le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* où Rousseau répond à la question posée par l'Académie de Dijon en 1755, qui était de savoir « quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ? ». A cette question, Rousseau répondra par ce que l'on appelle le « retour aux origines »². Le « retour aux origines » transparaît dans beaucoup d'œuvres des XVIIe et XVIIIe siècles, mais cette expression prend une place toute particulière dans l'œuvre de Rousseau, où elle constitue une sorte d'obsession, nous faisant ressentir qu'il y eût un moment heureux, auquel nous n'avons plus accès, mais dont Rousseau essaye de nous donner les clefs puisque lui seul semble y avoir encore accès. *L'Essai sur l'origine des langues* ou encore le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* se situent tout à fait dans le cadre de cette obsession. Mais le sujet est aussi abordé dans les *Confessions*, et surtout dans *l'Émile*, qui est « un essai pour reconstruire l'origine des vices humains à travers l'histoire du cœur de l'homme »³. *La nouvelle Héloïse*, quant à elle, serait un retour à l'authenticité des valeurs éthiques opposées à des valeurs morales artificielles. Cette obsession à l'égard d'un retour à une vie meilleure est flagrante dans le *Second Discours*, et conduit à s'interroger sur sa dimension utopique : cette vie sauvage décrite par Rousseau a-t-elle vraiment existé ? Car, si pour tous les philosophes de son époque, la fiction de l'état de nature constituait une arme intellectuelle contre la théorie de l'origine divine du pouvoir politique⁴, Rousseau a, pour sa part, poussé jusqu'à l'extrême ce modèle, nous amenant à nous demander si ce qu'il nous décrit a réellement

¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 131 [Nous citerons les *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, publiés en cinq volumes sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995].

² J'emprunte cette expression à Bronislaw Baczko, qui l'utilise dans son livre intitulé : *Rousseau solitude et communauté*, Paris, Mouton, 1974.

³ Bronislaw Baczko, *Rousseau solitude et communauté*, p. 71.

⁴ Jan Marejko, *J.J. Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausanne, L'âge de l'homme, 1984, p. 78.

existé ou non. Il dissipe le doute en affirmant qu'il s'agit « d'un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais »⁵. Pourtant, on peut ainsi se laisser volontiers aller à penser que cet idéal a existé ; idéal où les hommes, bien que vivant épars, étaient heureux. Jean Starobinski l'exprime ainsi : « ayant pris la défense de la notion abstraite de nature et de vertu, [Rousseau a ensuite] cherché la réalisation existentielle de son idéal »⁶.

Dans son entreprise en vue de penser l'état de nature, Rousseau part de plusieurs observations : il y a « l'égalité que la nature a mise entre les hommes » et « l'inégalité qu'ils ont institué »⁷. Il remarque aussi que « l'homme est naturellement bon [...] mais que [...] la société pervertit les hommes »⁸.

C'est à la lecture de cela qu'a débuté notre recherche car force est de constater qu'il fut un temps où l'homme était bon, mais qu'à présent les hommes sont mauvais. On peut noter que dans les deux phrases précédemment citées il y a une opposition flagrante entre « *l'homme* » et « *les hommes* ». Rousseau pousse sa pensée plus loin dans la *Nouvelle Héloïse* : « dans les grandes villes, les hommes y deviennent autres que ce qu'ils sont, et la société leur donne un être différent du leur »⁹. La conclusion de Rousseau est tragique pour la nature humaine : il existe une séparation entre l'homme de l'homme et l'homme naturel¹⁰. Mais est-ce irréversible ? La rupture n'est pas à chercher du côté biologique. Il faut la chercher dans la sphère morale, car si à l'état de nature aucun homme ne se distingue « moralement » d'un autre, c'est parce que toute notion morale lui est alors inconnue. A l'inverse, les hommes vivant en société sont moralement dépravés et corrompus. Face à cela, nous ne pouvons nier qu'à l'état civil, l'homme se trouve devant une barrière qui le sépare de son essence. Comment réduire cet abîme qui

⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 123.

⁶ Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 75.

⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 111.

⁸ *Émile*, OC, IV, p. 525.

⁹ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 273.

¹⁰ *Les Confessions*, OC, I, p. 388.

sépare « l'homme de l'homme avec l'homme naturel »¹¹ ? La société dans laquelle vit l'homme ne lui permet pas de s'épanouir car il se trouve aliéné dans ses rapports sociaux. Le problème réside dans le fait que la société n'est pas adaptée à la véritable nature de l'homme. Ceci est d'autant plus flagrant dans la société des Lumières qui est en proie aux développements de besoins artificiels et superflus et qui se pose à nouveaux frais la question du luxe. Mais ceci n'est que le résultat de la vanité humaine : les hommes cherchent à innover toujours plus, à conquérir de nouveaux territoires qui leur étaient jusque là inconnus, se croyant les maîtres du monde, se donnant alors une légitimité pour conquérir des terres sur lesquelles ils n'ont pourtant aucun droit. Tout ceci change justement les rapports de l'homme avec ses semblables. Cette théorie des nouveaux besoins est, selon Rousseau, à l'origine de l'aliénation des hommes, car, du premier besoin et de la nécessité de le satisfaire, « naît le premier rapport de l'homme avec tout ce qui l'environne ; ici se forge le premier anneau de cette longue chaîne dont le désordre social est formé »¹². L'homme s'est trouvé aspiré dans un tourbillon de besoins, chaque besoin créant à son tour de nouveaux besoins. A cela s'ajoute le fait que l'homme est curieux et avide de nouvelles connaissances, tout ceci n'aidant pas à limiter ses besoins. Le besoin serait-il alors la cause de la décadence humaine ? En partie, mais il ne faut pas non plus toujours chercher une cause extérieure. Il y a également plusieurs causes intérieures. Comme le fait remarquer Jean-Marie Beyssade dans son article « État de guerre et pacte social selon J.J.Rousseau »¹³, si l'homme en est arrivé au point de ne plus pouvoir vivre à l'état sauvage, ce n'est pas seulement à cause de la nature. Si c'est la nature qui, par quelques catastrophes a fait sortir le sauvage de sa quiétude, ce sont les hommes eux-mêmes qui sont à présent le problème. On peut pour cela se référer au chapitre IX de *l'Essai sur l'origine des langues* : « depuis que les sociétés sont établies, ces grands accidents ont cessé et sont devenus plus rares [...] les mêmes malheurs qui rassemblèrent les hommes épars disperseraient ceux qui sont

¹¹ *Les Confessions*, OC, I, p. 388.

¹² Hans Gerth and C. Wright Mills, *Character and Social Structure*, Londres, Routledge & K. Paul, 1954, p. XVII.

¹³ Jean-Marie Beyssade, « État de guerre et pacte social selon J.J. Rousseau », *Kant-Studien*, volume 70, Issue 1-4, p. 163.

réunis »¹⁴.

Nombreuses sont ces causes intérieures. La première, appelée perfectibilité, pousse l'homme à évoluer car l'homme est pourvu d'un instinct de conservation. Le problème c'est qu'il a évolué jusqu'à se transformer en son propre contraire : l'homme sauvage a évolué de façon à s'adapter à sa nouvelle vie. A cela s'ajoute le fait qu'il est un animal libre pouvant utiliser toutes les facultés qu'il a à sa disposition. Un autre problème peut se poser : les hommes vivent épars, isolés les uns des autres mais petit à petit, ils vont se réunir. Cela sera possible grâce à l'intervention de l'identité de nature, mais surtout de la pitié qui joue un rôle fondamental dans la philosophie de Rousseau car elle est l'une des facultés humaines à être touchée en premier par le changement de la nature humaine. Tous ces développements humains nous mènent à notre point d'arrivée : la vie des hommes en société. La question que l'on peut légitimement se poser est de savoir comment nous en sommes arrivés là ? Comment l'homme vivant à l'état sauvage, ou état de nature, a-t-il pu se retrouver des siècles plus tard à vivre en communauté, puis enfin en société, ou état civil, fait de lois, de droits, de devoirs, mais surtout de malheurs, car n'oublions pas que ces facultés que l'homme va développer n'existent à l'état de pure nature que comme potentialités. C'est sur ce changement fondamental que se fonde notre problématique qui est de chercher à savoir comment *l'homme* heureux est devenu *les hommes* malheureux ? L'anthropologie rousseauiste porte en elle ce passage de la singularité à la pluralité. Ce remarquable changement a eu des conséquences irréversibles sur la nature humaine. *L'homme* était heureux, innocent et libre, *les hommes* sont à présent mauvais, corrompus et esclaves. L'homme se trouve véritablement emporté dans un processus sans fin, faisant de lui un homme nouveau, dans tout ce qu'il peut y avoir de négatif dans cette transformation. C'est ce que laisse tout du moins supposer le *Second Discours* qui nous montre que « l'homme est le sujet et l'objet du processus de dénaturation, il se transforme en lui-même et en son propre contraire »¹⁵.

¹⁴ *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 402.

¹⁵ Bronislaw Baczko, *Rousseau solitude et communauté*, p. 85.

Si le *Second Discours* ne fait que relater une situation fictive en nous laissant le goût amer d'avoir perdu ce paradis, le *Contrat Social*, quant à lui, cherche véritablement à proposer des solutions, bien que tardives, en repensant l'entrée de l'homme en société. C'est ainsi que « le *Contrat Social* part des hommes tels qu'ils "sont devenus", pour penser la possibilité d'une transformation de la société et des hommes eux-mêmes »¹⁶. Là encore, nous verrons que Rousseau se démarque en faisant « partie des philosophes qui imaginent illusoirement que la société est une œuvre humaine – fait de l'art et de la réflexion des individus »¹⁷. Dans le *Contrat Social*, il se veut moins pessimiste que dans le *Second Discours* et explique comment les hommes, ont décidé par eux mêmes de prendre leur destin en main et de se donner des règles de vie. Pour ce faire, ils doivent partir du principe fondamental et inaliénable que « l'homme est né libre »¹⁸. Au lieu de subir le développement de leurs facultés, les hommes vont mettre à profit leurs nouvelles capacités. C'est ainsi que pour Rousseau, grâce au développement de la raison, les hommes sont à présent capables de réfléchir sur eux-mêmes et sur ce qui est bon pour eux. Tout ceci devant définitivement marquer le passage à la pluralité. Mais il ne s'agit plus d'une pluralité subie où chacun est en conflit. Il s'agit d'une véritable pluralité où les hommes, acceptant de changer leur être, devront définitivement retrouver le bonheur.

¹⁶ Émile Durkheim, *Le Contrat Social de Rousseau*, Paris, Kimé, 2008, p. 11.

¹⁷ Émile Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1987, p. 79.

¹⁸ *Contrat Social*, OC, III, p. 351.

Chapitre 1 : le « retour aux origines », caractéristiques et influences

1.1. Le retour aux origines caractéristique du siècle des Lumières

Le « retour aux origines » est caractéristique de l'époque des Lumières car il s'insère dans une logique de recherche de l'origine de l'homme social. Comment l'homme en est-il venu à vivre avec ses semblables ? Cela est-il naturel ? Parler de l'homme social pose donc la question de l'homme naturel. Sont-ils un et même homme, ou bien sont-ils différents, voir totalement opposés ? Le « retour aux origines » met en avant l'opposition fondamentale entre l'homme social et l'homme naturel. Ce « retour aux origines » devient nécessaire dans le sens où les hommes ne se reconnaissent plus dans un monde qu'ils ne considèrent plus comme le leur. L'homme n'est plus lui-même dans cette société faite de conventions et de hiérarchie sociale où chacun a une place bien déterminée et qui n'est fondée que sur les apparences. Il en éprouve un malaise puisqu'il est arrivé à un point où un abîme le sépare de son essence. À présent, l'homme ne vit que pour la richesse, le pouvoir et la reconnaissance sociale. On est bien loin de l'homme naturel¹⁹. Mais comment retrouver la véritable nature de l'homme ? La réponse est alors à chercher dans un « retour aux origines ». Ce « retour », bien qu'hypothétique, est apparu nécessaire aux yeux des philosophes de l'époque. Cela leur a semblé nécessaire dans le sens où le siècle des Lumières pense l'homme autrement en le considérant comme un être raisonnable et autonome. Les Lumières, c'est également le besoin d'une connaissance précise de toute chose. Ceci passe alors par une redéfinition du terme de « nature », jugée trop vague à l'époque. On parle ainsi de la nature des choses, mais aussi de la nature humaine. Réfléchir sur la nature humaine va provoquer une mise à distance à l'égard du monde tel qu'il est, ou plutôt tel qu'il se présente. Il faut prendre du recul pour juger, prendre en compte la véritable nature humaine, et voir si le système social en place est compatible avec cette nature humaine. Le constat est qu'au XVIII^e siècle, la vie de l'homme n'est plus compatible avec ce qui

¹⁹ On peut reprendre la comparaison que Rousseau fait de l'homme avec la statue de Glaucus, que le temps, la mer et les orages ont abîmée : « Et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif ? », *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p.122.

constitue véritablement la nature humaine. Pourquoi réagir au XVIII^e siècle ? Certainement parce que la vieille Europe commence à se représenter l'image d'une Amérique nouvelle et encore pure. Les philosophes ont ressenti le besoin de se poser des questions sur ces nouveaux peuples, vivant hors du cadre d'une société constituée à l'européenne. Pour certains, il s'agit là d'un paradis, où vivent des peuples vertueux qui ne connaissent pas la loi. Pour d'autres, il s'agit de peuples barbares. La plupart des philosophes de l'époque considèrent qu'il s'agit d'un paradis, et y voient l'occasion de réfléchir sur leur propre société. Dans ce sens, le terme de « retour » équivaut à une remise en question des institutions, de la religion, bref du mode de vie de l'époque. On a le sentiment d'une crise des structures sociales, qui n'est pas étrangère aux idéaux qui se manifesteront pendant la Révolution Française. Le « retour aux origines » a alors une fonction critique, qui vise aussi, et même avant tout, à interroger et remettre en question le présent.

1. 2. Qu'est-ce que le « retour aux origines »²⁰?

« Le 'retour aux origines', dans l'interprétation de la réalité humaine, revêt un double caractère. Dans certaines versions, il est une interrogation sur la genèse des institutions, des systèmes de croyances et de valeurs, etc. ; une interrogation qui porte sur les faits en tant qu'unique objet de la recherche et de la réflexion rationnelle. Dans d'autres versions, l'interrogation porte par contre sur leur raison d'être, sur leurs principes qui, par le truchement du concept de la nature humaine, aurait son fondement dans la nature même, comprise couramment comme l'ordre universel et rationnel »²¹. Il est normal de se poser la question des origines du système social. Mais ce qui est caractéristique du XVIII^e siècle, c'est que l'on se pose la question de la légitimité du politique²² : est-il encore légitime d'avoir un roi possédant un pouvoir absolu ? Est-il légitime de ne pas avoir de séparation des pouvoirs à l'intérieur

²⁰ Pour mon explication, je vais m'appuyer sur l'analyse de Bronislaw Baczko qui me semble intéressante, tirée de son livre *Rousseau, solitude et communauté*, et plus particulièrement sur son chapitre intitulé *Retour aux origines*.

²¹ *Ibid.*, p. 63.

²² *Ibid.*, p. 61.

de l'État ? Le système de classes sociales avec des privilégiés et des non privilégiés est-il légitime ? Un seul constat s'impose : l'époque subit une crise de ses structures sociales car la légitimité de l'ordre actuel n'est plus évidente pour tous. Certains vont chercher son origine afin de rétablir son autorité, alors que d'autres chercheront à montrer que l'absolutisme n'a plus sa place dans une époque qui a soif de changement. Dans ce sens, le retour aux origines revêt un caractère thérapeutique²³. Il s'agit de trouver une thérapie capable de remédier à ces maux afin d'éviter une crise politique pouvant conduire à une remise en question radicale de l'ordre social.

Les philosophes, vont se lancer dans cette recherche de l'origine. Ils vont tenter de reconstruire fictivement l'origine des hommes, l'origine de leur association, l'origine de l'État. Ils vont fictivement retourner aux origines. Ils vont se lancer à la recherche d'un état primitif et originel dans lequel « l'homme se trouve placé par la main de Dieu et indépendamment d'aucun fait humain »²⁴. On retrouve ici l'idée d'un état de pure nature, existant avant que l'homme ne soit intervenu pour tout régir. De ce fait, les philosophes sont à la recherche de valeurs et de principes immuables, que rien ne peut altérer²⁵. Mais il s'agit également d'une lutte contre les préjugés de façon à déterminer comment « la nature des choses » a été déformée à la suite de préjugés et d'erreurs²⁶. Car quelque chose a bien changé. Ces valeurs immuables ont été détruites en l'homme, ou tout du moins, elles ne sont plus apparentes. Pire encore : nous sommes face à une opposition fondamentale entre l'existence de l'homme social et l'essence de l'homme. Il va falloir comprendre pourquoi les principes immuables que va nous énoncer Rousseau (l'homme est naturellement bon) ont été reniés. Et surtout, au profit de quoi.

²³ « La recherche des origines revêt donc un caractère pratique et thérapeutique, qui permet de poser un diagnostic aux maladies de l'époque contemporaine et à la fois de proposer une thérapie », *Ibid.*, p. 69.

²⁴ Jean-Jacques Burlamaqui, *Principes du droit de la nature et des gens, et du droit public général*, Paris, Chez Janet et Cotelle, 1821, p. 305.

²⁵ S'ils cherchent à éviter les préjugés, les philosophes ne pourront pourtant pas y échapper car : « le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux », *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 394.

²⁶ Bronislaw Baczko, *Solitude et communauté*, p. 69.

1.3. La fonction critique du « retour aux origines »

Il ne faut pas seulement attribuer au « retour aux origines » un caractère thérapeutique. Retourner aux origines de la nature humaine de façon à comprendre ce que l'homme est devenu, c'est également faire œuvre de fonction critique. Nous allons pouvoir découvrir une société différente de la nôtre, découvrir d'autres modalités d'existence. Bien évidemment, il ne s'agit pas de comparer notre existence avec celle de l'homme à l'état de nature. Il s'agit plutôt de comparer notre existence actuelle avec l'essence de l'homme, et de mettre en avant ce qui ne va pas²⁷. Il y a clairement inadéquation entre l'existence de l'homme tel qu'il est à présent, et tel qu'il a été. *L'homme* est passé d'un être bon et innocent *aux hommes* mauvais et corrompus. Ces comparaisons entre l'homme à l'état de nature et l'homme vivant en société vont nous renvoyer à nous-mêmes, aux principes de notre humanité. Dans quelle mesure cela est-il possible ? Comment l'homme social peut-il se reconnaître de la façon dont Rousseau nous dépeint l'homme naturel ? Le problème est qu'il a beaucoup changé, et que son naturel est devenu artificiel.

Rousseau a conscience que cet état est sans doute fictif²⁸. Aussi, toute sa reconstruction de l'état de nature, comme celle des étapes séparant l'état social de l'état naturel, est-elle en réalité fondée sur un raisonnement déductif, sur une démarche consistant à « remonter de principes en principes ». Son point de départ est que l'homme est naturellement bon, et son aboutissement est que l'homme tel qu'il existe aujourd'hui est devenu méchant. Comment ce passage s'est-il effectué ? La question sous-jacente de Rousseau dans sa recherche de l'origine de l'inégalité entre les hommes n'est pas seulement de savoir d'où proviennent ces inégalités. Il y a également la question du mal. Comment le mal s'est-il

²⁷ Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 11 : « A une société qui doute de ses valeurs et de ses pouvoirs, l'occasion est donnée de se mettre elle-même en question, de se penser autre qu'elle n'est, d'inventer sa propre négation, pour mieux mesurer son aliénation ».

²⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p, 123 : « Un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent ». La note p. 1295 parle de l'utilité de la fiction de l'état de nature, dont Rousseau défend la possibilité dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* : « cet homme n'existe pas, direz-vous ; soit. Mais il peut exister par supposition » (OC, IV, p.952). A cela, Jean Starobinski ajoute que retourner à l'état de nature est « la norme à partir de laquelle nous pourrions juger notre condition de civilisés ».

introduit dans la société ? Il y a l'état de nature avec *l'homme* naturellement bon d'un côté, et de l'autre côté, *les hommes* vivant en société, qui sont devenus mauvais. Il y a comme une sorte de chute originelle qui s'est produite entre ces deux moments, une chute où l'homme s'est perdu lui-même, et où il semble qu'il ne puisse plus effectuer de retour en arrière. Mais qu'est-ce que cette chute ? Un peu comme Adam qui a croqué dans le fruit défendu, il semblerait que l'homme, en s'associant avec ses semblables, ait lui-même causé son propre malheur. Ceci, comme nous le rappelle Rousseau, a commencé lorsque « le premier ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : 'ceci est à moi', et trouva des gens assez simples pour le croire »²⁹. Le « retour aux origines » doit alors comporter la reconstruction du processus au cours duquel les « principes fondamentaux de la nature humaine » ont été reniés. Il doit permettre de comprendre pourquoi les hommes sont devenus ce qu'ils sont. Afin de répondre à cela, notre étude sur l'origine du passage de la singularité à la pluralité va nous aider, car il semble que ce « mal en l'homme » se soit introduit lors de ce processus évolutif.

Comment une telle chose est-elle possible puisque l'homme, pour Rousseau, est naturellement bon ? Il n'y a rien de négatif en lui, rien qui recèle le mal, puisque, l'homme incarne l'innocence même, caractérisée par l'amour de soi-même³⁰, et par la pitié. Mais par un enchaînement de causes qui peuvent s'expliquer, l'amour de soi va se transformer en amour propre. Le problème, comme le dit Rousseau, c'est que l'amour propre « rend tous les hommes ennemis les uns des autres »³¹. Qu'est-ce qui a pu provoquer ce changement³² ? La nature humaine est-elle en fait mauvaise ? Non, Rousseau maintient sa thèse de la bonté originelle. Mais le fait est que *l'homme seul* est bon, et que *les hommes* sont mauvais. *L'homme seul* est heureux alors que *les hommes* sont malheureux. La faute à qui ? Comment ce mal

²⁹ *Ibid.*, p. 164.

³⁰ *Ibid.*, note p. 219 : « Ce sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation ».

³¹ *Émile*, OC, IV, p. 628.

³² Rousseau, dans sa recherche de l'origine du mal, déculpabilise immédiatement Dieu : « tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses ; tout dégénère entre les mains de l'homme », *Ibid.*, p. 245. Dieu a créé l'homme heureux, mais les hommes se sont eux-mêmes rendus malheureux et ont tout détérioré. Il sauve ainsi l'idée de Providence divine qui lui est chère. Toutefois, en défendant la Providence, il met en péril une idée qui lui est elle aussi très chère, et qui le caractérise : la bonté originelle de l'homme. Il refuse donc l'idée d'une culpabilité originelle de l'homme car les premières impulsions de la nature humaine sont toujours bonnes et innocentes.

s'est-il introduit en l'homme ? Car si le mal apparaît lors du passage de la singularité à la pluralité, le mal, c'est toutefois ce qui ramène l'homme à sa solitude : le mal se vit seul³³. C'est là l'originalité de Rousseau qui fait de la société l'origine du mal. Ernst Cassirer montre bien que « la solution proposée par Rousseau consiste à situer la responsabilité là où jamais avant lui on ne l'avait cherchée, à créer en quelque sorte un nouveau *sujet* à qui l'on puisse imputer cette responsabilité. Et ce n'est pas l'individu mais la société »³⁴. Rousseau n'en reste pas à ce constat. Si la société est l'origine du mal en l'homme, elle doit devenir la solution de ce mal : « La société, dans sa forme traditionnelle, a infligé aux hommes les blessures les plus graves, mais c'est elle seule aussi qui peut et qui doit les guérir »³⁵. Si la société est la solution aux malheurs de l'homme, c'est parce qu'en s'associant par le biais du pacte social, il a la possibilité de reprendre les choses en main et d'agir, au lieu de subir³⁶.

Ainsi, le « retour aux origines », c'est avant tout le « retour aux principes ». Rousseau écrit pour juger les institutions existantes et établir ce que devrait être la société. *Le Contrat social* est alors un manifeste en faveur du « devoir-être ». La situation est devenue telle qu'il y a opposition entre « l'homme de l'homme » et « l'homme de la nature »³⁷. L'interrogation de Rousseau porte sur le chemin parcouru, qui a séparé « l'homme de l'homme », vivant dans un monde aliéné, de son origine, qui est « l'homme de la nature ». On comprend alors la fonction critique de ce « retour ».

³³ Jérôme Porée, « Mal, souffrance, douleur », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996, p. 910 : « Il est commun de dire que l'on souffre seul. Il ne s'agit pas là de la solitude sereine du sage, ou de la solitude extérieure de l'ermite mais de la solitude ontologique où le mal jette la subjectivité en l'expulsant du monde et de l'histoire. Le mal est intransférable : il est ce que l'on ne partage pas. La souffrance (...) rive sans recours chacun à son être. L'enfer n'est pas 'les autres' : il est l'absence de tout autre ». On comprend que si ce sont les hommes qui causent le mal, c'est l'individu seul qui le vit. On a là un paradoxe puisque le mal n'est possible qu'avec le passage à la pluralité, mais il est vécu dans la singularité.

³⁴ Ernst Cassirer, *Le problème de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 2006, p. 56.

³⁵ *Ibid.*, p. 57.

³⁶ Rousseau est en colère contre ceux qui se plaignent : « insensés, qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous », *Confessions*, OC, I, p. 389.

³⁷ *Les Confessions*, OC, I, p.388.

1. 4. Une conséquence des analyses sur le retour aux origines : la Révolution Française

1.4.1. Rousseau et la Révolution : coupable ?

Cette recherche des origines va faire réfléchir les hommes en société. Ils en arrivent à un constat : ils ne sont plus satisfaits de leur vie. Dans ce sens, certains vont interpréter les écrits des philosophes comme des appels à la révolte. C'est ainsi que, même si tel n'était pas le but originel des Lumières, ce mouvement de remise en cause général va déclencher une volonté de réforme, qui se traduira par la Révolution Française et qui abolira la monarchie absolue, marquant ainsi le passage à une monarchie constitutionnelle. Le siècle des Lumières va placer l'homme dans une nouvelle situation, du fait même de l'instauration des droits de l'homme. La Révolution Française va mettre fin à l'absolutisme royal, à la société hiérarchique et à tous les privilèges. Elle proclame de ce fait l'égalité des citoyens devant la loi (la Déclaration de l'Homme et du Citoyen), les libertés fondamentales et la souveraineté de la nation qui est gouvernée au travers de représentants élus. On retrouve ici de nombreux principes défendus par Rousseau, qui sont les principes du *Contrat social*. Nombreux d'ailleurs sont ceux qui ont parlé de Rousseau comme initiateur de la Révolution Française (on fit de même avec d'autres philosophes de l'époque, comme Montesquieu). On peut par exemple citer le passage de *l'Émile* où Rousseau nous parle de « l'état de crise et du siècle des révolutions »³⁸. On sentait déjà dans les deux *Discours* que sa contestation de l'ordre social allait entraîner des conséquences : remise en cause d'un ordre issu de l'injustice, du droit du plus fort, inégalité des richesses... Face à cela, il faut réagir. Cependant, il est évident qu'un retour à l'état de nature n'est plus possible. Ce serait en effet une conséquence extrême, car cela reviendrait à remettre en cause des années de vie en société (et puis, l'homme est-il encore physiquement et moralement capable de retourner à la solitude ?). Il faut plutôt faire table rase du présent et repartir sur des bases saines. Tel fut le résultat de la Révolution dont le principe était d'instaurer un nouvel ordre. Toutefois, soyons clairs :

³⁸ *Émile*, OC, IV, p. 468. A cela, Rousseau ajoute en note : « je tiens pour impossible que les grandes monarchies de l'Europe aient encore longtemps à durer ; toutes ont brillé, et tout État qui brille est sur son déclin... ».

en aucun cas Rousseau ne prône une révolution, malgré ses propos ambigus³⁹... On peut prendre pour exemple ce qui se passa à Genève en 1737, lorsque Rousseau vit les troubles. Il écrit alors : « [...] lorsqu'on prit les armes en 1737, je vis, étant à Genève, le père et le fils sortir armés de la même maison, l'un pour monter à l'Hôtel de Ville, l'autre pour se rendre à son quartier, sûrs de se trouver deux heures après l'un vis-à-vis de l'autre, exposés à s'entr'égorger. Ce spectacle affreux me fit une impression si vive que je jurais de ne tremper jamais dans aucune guerre civile, et de ne soutenir jamais au-dedans la liberté par les armes ni de ma personne ni de mon aveu si jamais je rentrais dans mes droits de citoyen»⁴⁰.

Pourtant, malgré le fait qu'il se soit défendu de ne pas vouloir alimenter les guerres civiles, Rousseau fut souvent cité en exemple lors de la Révolution Française. Mais sa pensée fut surtout détournée... On prend chez lui, selon les opportunités, ce qui convient, et on laisse de côté ce qui pourrait desservir la cause⁴¹. On peut penser que le *Contrat social* fut un des livres qui ont inspiré la Révolution Française. Toutefois, si l'on s'en tient à l'étude de Maurice Cranston⁴², en 1789, peu de personnes avaient lu le *Contrat social*, pourtant publié en 1762. Daniel Mornet affirme que le *Contrat social* est passé « à peu près inaperçu, comparé à beaucoup de livres du XVIII^e siècle »⁴³. Cela peut s'expliquer par le fait que le livre fut peu distribué⁴⁴, mais aussi parce qu'il était difficile à comprendre. Si le *Contrat* fut peu lu, ce ne fut pas le cas de *l'Émile*, de la *Nouvelle Héloïse*, ou encore des *Confessions*. Ceci permit à Rousseau de jouir d'une grande réputation⁴⁵, mais pas nécessairement en

³⁹ Jean-Pierre Gross, 'Jean-Jacques Rousseau', in *Annales historiques de la Révolution Française*, 337, Firmin-Didot, Paris, 2004, p. 196-199.

⁴⁰ *Les Confessions*, OC, I, p. 216.

⁴¹ Edmé Champion, *Jean-Jacques Rousseau et la révolution française*, Paris, A. Colin, 1909, p. 143 : « On citait le *Contrat* à tort et à travers quand il y avait moyen de s'en faire une arme ; quand il embarrassait, ce qui arrivait souvent, on n'en tenait aucun compte ».

⁴² Maurice Cranston, « From Vincennes to Varennes », in Jean Roy (dir.), *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution : actes du Colloque de Montréal, 25-28 mai 1989*, Ottawa, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, 1991, p. 16.

⁴³ Daniel Mornet, *Les Origines intellectuelles de la révolution française*, Paris, A. Colin, 1933, p. 96.

⁴⁴ Si sa publication fut autorisée en France, ce ne fut pas le cas à Genève où le *Contrat social* fut censuré, considéré comme irréligieux, à cause du chapitre sur la religion civile.

⁴⁵ « From Vincennes to Varennes », p. 16 : « His name already enjoyed some extraordinary prestige ».

tant que philosophe politique. Bien qu'il se soit défendu d'alimenter les idées révolutionnaires, il a malgré tout anticipé sur les futures révolutions. C'est pour cela qu'il affirme dans les *Confessions* que, s'il a quitté la France, c'est parce qu'il était sûr que la révolution allait arriver⁴⁶. Si le *Contrat social* fut peu lu, on l'accusa tout de même de vouloir renverser les gouvernements. Il s'en défend dans les *Lettres écrites de la montagne* : « Comment pouvais-je tendre à renverser tous les Gouvernements en posant en principe tous ceux du vôtre ? (...) J'ai donné la préférence au Gouvernement de mon pays (...) mais je n'ai point donné d'exclusion aux autres Gouvernements ; au contraire, j'ai montré que chacun avait sa raison qui pouvait le rendre préférable à tout autre, selon les hommes, les temps, les lieux. Ainsi, loin de détruire tous les Gouvernements, je les ai tous établis »⁴⁷.

Si Rousseau fut accusé ou brandit en exemple durant la Révolution, on peut légitimement penser que, dans ses écrits, l'ont peut trouver des appels à la révolution. Rousseau était-il révolutionnaire ? Certes, il remet en cause l'état actuel des choses, et prône, non pas un appel à la révolte, mais plutôt ce que l'on peut appeler un « devoir-être ». Toutefois, on ne peut s'empêcher de noter le radicalisme du *Contrat Social*, notamment lorsqu'il dit : « Tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux »⁴⁸. Comment ne pas y voir un appel à la révolte ? De plus, si certains philosophes luttent pour améliorer ce qui ne va pas dans la société, Rousseau, lui, envisage une société non pas améliorée, mais radicalement différente. De ce fait, on peut effectivement voir là un appel à la révolution. Le *Second Discours*, qui remet en cause l'inégalité parmi les hommes, contient également des éléments qui laissent perplexe puisqu'il propose une restructuration de la société. On peut aussi y voir un appel à la révolte lorsqu'il prône la souveraineté du peuple. Car, à l'époque, ce n'est pas le peuple qui dirige. Il y

⁴⁶ *Les Confessions*, OC, I, p. 564 : « Je pensais comme beaucoup d'autres, que la constitution déclinante menaçait la France d'un prochain délabrement » (...) c'est pour cela qu'il a cherché « un asile hors du royaume, avant les troubles qui semblaient le menacer ». Il se justifie ainsi : « Les désastres d'une guerre malheureuse, qui tous venaient de la faute du Gouvernement ; l'incroyable désordre des finances, les tiraillements continuels de l'administration (...) le mécontentement général du peuple et de tous les ordres de l'État ».

⁴⁷ *Lettres écrites de la montagne*, OC, III, p. 809-811.

⁴⁸ *Contrat Social*, OC, III, p. 352.

avait en théorie les états généraux où le peuple, les nobles et les ecclésiastiques pouvaient dire ce qui n'allait pas, mais entre 1615 et 1788, ils ne furent pas convoqués ! Ce qui fut également pris pour un appel à la violence est ce que Rousseau dit sur la religion civile : « Sans pouvoir obliger personne à les croire[les dogmes de la religion], il [le souverain] peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir [le citoyen], non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice (...), qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois »⁴⁹. Que de violence dans ces paroles⁵⁰ ! Mais le simple fait de réclamer pour les hommes l'égalité dans une société où chaque homme n'a pas la même valeur, et où chacun n'a pas les mêmes droits, n'est-ce pas là le plus grand des appels à la révolte ? Edmé Champion fait à cet égard de Rousseau l'inspirateur des excès révolutionnaires : « il a donné à la révolution la forme que l'on sait, le *Contrat social* est le bréviaire du jacobinisme, la Terreur est l'application d'une théorie de gouvernement rêvée par un sophiste ; si ce Genevois n'avait pas écrit le *Discours sur l'inégalité*, sans le *Contrat social* surtout, il est possible qu'on n'eût pas songé à faire la République en 92 »⁵¹. Rousseau n'avait pas prévu les événements à venir et la violence qui allait en découler, il était en réalité très méfiant à l'égard de toute forme de révolte. Pour lui, cette forme de contestation représente un danger. On peut prendre l'exemple du *Second Discours* où il associe l'idée de révolution à celle de désordre redoutable⁵². Rousseau étant opposé à toute forme de violence, on peut penser qu'il se serait insurgé contre les violences qui découlèrent de la Révolution et qui ont eu pour conséquences la guerre et la guillotine⁵³. Il affirme également que « l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les

⁴⁹ *Contrat social*, OC, III, p. 468.

⁵⁰ Dès le début de sa conférence sur le *Contrat social*, Jules Lemaître se montre très critique : « A mon avis, le *Contrat social* est, avec le *Premier Discours*, le plus médiocre des livres de Rousseau ». A cela suit : « il en est, sous une forme sentencieuse, le plus obscur et le plus chaotique. Et il en a été, dans la suite, le plus funeste ». Il qualifie également ce passage de « page homicide, génératrice et conseillère de persécution », Jules Lemaître, *Jean-Jacques Rousseau*, huitième conférence, Paris, Calmann Lévy, 1907, p. 248, 265.

⁵¹ Edmé Champion, *Jean-Jacques Rousseau et la révolution française*, Paris, A. Colin, 1909, p. 7.

⁵² Colette Ganochaud, « Révolution et opinion publique chez Rousseau : autour des idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité », in Tanguy L'Aminot (dir.), *Politique et révolution chez Rousseau*, Oxford : Voltaire Foundation, 1994, p. 1.

⁵³ *Lettres écrites de la montagne*, OC, III, p. 837, 851, 852 : « Tout est permis dans les maux extrêmes (...) cela fut-il vrai tout ne serait pas expédient. Quand l'excès de la tyrannie met celui qui la souffre au-dessus des lois, encore faut-il que ce

autres »⁵⁴. Comment aurait-il pu prôner la révolte ? De plus, Rousseau affirme qu'un peuple doit être prêt pour faire la révolution. Elle ne peut lui être imposée, et le peuple doit avoir atteint une certaine maturité, auquel cas il se retrouvera avec « un maître et non pas un libérateur »⁵⁵. Peut-on considérer que c'est ce qui s'est passé lors des révolutions anglaise et française ? En un sens, car suite à la première révolution en Angleterre, Cromwell proclama la république, mais, à sa mort, la monarchie fut rétablie. En France, la république fut proclamée, mais elle ne durera qu'un temps, puisque la France retourna à la monarchie sous Louis XVIII, en 1814, après être passé par l'Empire. Napoléon n'est-il pas ce maître que les Français ont eu, au lieu d'un libérateur ?

1.4.2. Rousseau et les Jacobins

Parler de l'influence que Rousseau a eu sur la Révolution, c'est évoquer comment ses propos ont été détournés. On peut prendre l'exemple des Jacobins, qui est le plus flagrant. Robespierre se réclame officiellement de Rousseau⁵⁶, et ses *Œuvres* sont pleines de références à Rousseau. On peut le citer lors de l'Assemblée Constituante, où il a dit que « la Révolution Française était redevable au génie de Jean-Jacques Rousseau, l'homme qui a le plus contribué à préparer la Révolution »⁵⁷. Comment ne pas être plus clair ? Il fit également une dédicace à Rousseau au moment de son élection aux États Généraux : « C'est à vous que je dédie cet écrit, mânes du citoyen de Genève ! Que s'il est appelé à voir le jour, il se place sous l'égide du plus éloquent et du plus vertueux des hommes : aujourd'hui, plus que jamais, nous avons besoin d'éloquence et de vertu »⁵⁸. Les Jacobins ont repris de Rousseau de

qu'il tente pour la détruire lui laisse quelque espoir d'y réussir (...). Les moyens violents ne conviennent point à la cause juste (...). Comment approuverais-je qu'on voulût troubler la paix civile pour quelque intérêt que ce fût ? (...) Eh ! Dans la misère des choses humaines quel bien vaut la peine d'être acheté du sang de nos frères ? La liberté même est trop chère à ce prix ».

⁵⁴ *Contrat social*, OC, III, p. 352.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 385.

⁵⁶ Pour cette étude, je vais prendre appui sur le travail de Lucien Jaume, « Le Jacobinisme et Jean-Jacques Rousseau : influence ou mode de légitimation ? », in *Jean-Jacques Rousseau et la révolution*, p. 61.

⁵⁷ *Œuvres de Robespierre*, 2ème édition, Paris, 1912, Tome VII, p. 641.

⁵⁸ *Mémoires authentiques de Maximilien de Robespierre*, Bruxelles, chez H. Tarlier, libraire éditeur, 1830, tome I, p. 121.

nombreuses notions, telles que « la volonté générale », « la vertu », etc. Mais, comme le fait remarquer Lucien Jaume, « l'exercice du pouvoir, l'instauration du Gouvernement révolutionnaire (décembre 1793), permettent de discerner la distance avec la pensée véritable de Rousseau : dans le renforcement de l'appareil d'État, l'abandon de l'universalité de la loi et le développement de la coaction terroriste, on constate la reprise d'une culture politique et religieuse issue de l'absolutisme »⁵⁹. On peut tirer de cela que les Jacobins ont pris chez Rousseau ses idées les plus populaires, pour ensuite obtenir grâce à elles le pouvoir.

Car, au début, pour les Jacobins, la Révolution s'inscrit dans un cadre général de rénovation, de régénération du politique, mais aussi de régénération des mœurs. Dans ce cadre, la réflexion de Jean-Jacques Rousseau offre de la matière pour réfléchir mais également des références... Il affiche un républicanisme patriotique, qui ne peut que servir d'exemple aux révolutionnaires. Il en va de même de sa lutte contre les églises, qui, à l'époque étaient considérées par les révolutionnaires comme un instrument du despotisme... Ensuite, on peut citer la conception de l'État suprême de Rousseau, qui a sans doute beaucoup aidé Robespierre dans sa tentative d'élaborer une religion révolutionnaire. Enfin, on peut bien évidemment évoquer les idées de Rousseau sur l'éducation présentes dans *l'Émile*, mais aussi dans la *Nouvelle Héloïse*, qui s'inscrivent à l'intérieur de son projet politique. On comprend par là que les révolutionnaires avaient suffisamment de références pour faire de Rousseau l'inspirateur de leurs idées. Pourtant, comme ce dernier l'avait souligné, un régime républicain n'est pas possible dans un État trop grand... Or, la France est un grand État.

Robespierre, s'il se justifie par Rousseau, oublie vite son maître lorsque cela dessert sa cause : « la méfiance rousseauiste à l'égard de la représentation est invoquée par Robespierre chaque fois que l'Assemblée ne lui semble pas marcher dans le sens de la Révolution. Lorsqu'elle va dans la bonne direction et que les bons gouvernants sont aux commandes, le rousseauisme disparaît et l'accent est mis

⁵⁹ « Le Jacobinisme et Jean-Jacques Rousseau : influence ou mode de légitimation ? », p. 63.

sur la nécessité de la représentation »⁶⁰. Ainsi, nombreuses furent les dérives, et comme le fait remarquer Lucien Jaume, « la vision de l'État de l'an II a plus à voir avec le *Léviathan* de Hobbes qu'avec le *Contrat social* »⁶¹.

Qu'on le veuille ou non, il semble bien que Rousseau ait eu une influence sur la pensée révolutionnaire et post-révolutionnaire. L'an II en est un bon exemple, où, quand on débat sur la propriété, les écrits de Rousseau, et plus particulièrement le *Contrat social* servent de référence : « Chaque membre de la communauté se donne à elle, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède » ; « L'État est le maître de tous leurs biens par le contrat social » ; « dans cette aliénation [la communauté] ne fait que leur assurer la légitime possession de leurs biens »⁶². Cette présence massive du droit de la propriété dans des termes rousseauistes se trouve chez Robespierre, Varlet, Babeuf, qui voient dans la propriété un droit social⁶³.

Peut-on réellement accuser Rousseau de tous les maux de la Révolution ? La Révolution Française n'est-elle pas tout simplement dans la suite logique des choses ? En 1789, la France est un pays ruiné par les guerres (la France combat depuis 1777 auprès des insurgés américains) ; le peuple français n'accepte plus l'ordre établi. Et il a faim. Le peuple et la noblesse ne se satisfont plus d'un État arbitraire dirigé par un roi au pouvoir absolu. On peut, pour justifier cela, citer La Harpe : « 'Tout ce qui compose le corps social' voulait ce que veut tout homme raisonnable, un gouvernement constitutionnel qui assurât à chaque individu la jouissance paisible de ses avantages naturels et civils »⁶⁴. Bertrand de Molleville va lui plus loin en affirmant, dans son *Histoire de la révolution*, que « la chute de la monarchie est née de la faiblesse, de l'impéritie et des fautes sans nombre du gouvernement qui prépara

⁶⁰ Bernard Manin, art. « Rousseau », in F. Furet et M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 879.

⁶¹ « Le Jacobinisme et Jean-Jacques Rousseau : influence ou mode de légitimation ? », p. 74.

⁶² *Contrat social*, OC, III, p. 365.

⁶³ Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, art. « Révolution », in *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, 2006, Paris, Champion classiques, p. 818.

⁶⁴ La Harpe, cité par Edmé Champion, « Jean-Jacques Rousseau et la Révolution Française », p. 100.

la Révolution en inspirant un désir général de voir restreindre l'autorité royale »⁶⁵.

Révolutionnaire ou non, la pensée de Rousseau eut une grande influence sur les futurs textes de lois qui découlèrent de la Révolution. Son influence fut importante en ce qui concerne l'égalité et la liberté. Il eut également une influence sur la Constitution dont on a tiré de nombreux principes du *Contrat social*. Toutefois, comme nous venons de le dire, on prend ce qui aide sa cause et on oublie ce qui la dessert. C'est pour cela que, même si beaucoup se réclament de Rousseau, il est certain qu'ils auraient sans doute désapprouvé le texte de la Constitution de 1793. Pour le justifier, on peut reprendre l'exposé d'Edmé Champion⁶⁶ : Rousseau affirme que la monarchie est bien adaptée à un pays comme la France, et il affirme également en note au chapitre VI du livre II du *Contrat social*, que la monarchie, si elle est légitime, peut être conçue sous la forme d'une république⁶⁷. Pourtant, la monarchie sera abolie et remplacée par un régime qui ne peut fonctionner que dans un petit État et de plus, le roi sera guillotiné. Rousseau insiste également sur la séparation des pouvoirs. Or, la Convention les aura tous. Il critique les associations particulières qui détruisent la volonté générale, alors qu'à l'époque, les clubs privés sont très puissants. Enfin, il interdit les moyens violents, et en 1793, il y aura la Terreur... De tout cela, on peut conclure que Rousseau n'est pas vraiment celui dont les « amis de la liberté et de l'égalité »⁶⁸ se réclament. Rousseau disait justement dans les *Lettres écrites de la Montagne* que l'égalité est indispensable parce que la liberté ne peut subsister sans elle⁶⁹.

Si l'on a accusé Rousseau des pires maux, il n'a pourtant pas connu la Révolution Française. Et puis, les philosophes sont-ils réellement à blâmer ? On peut citer à cet égard le mot de la fille du

⁶⁵ Antoine François Bernard de Molleville, *Histoire de la Révolution de France*, Paris, Chez Giguet et Michaud, 1801-1803, I, 25.

⁶⁶ Edmé Champion, « Jean-Jacques Rousseau et la Révolution Française », p. 149.

⁶⁷ *Contrat social*, OC, III, p.380 : « Je n'entends pas seulement par ce mot une aristocratie ou une démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi. Pour être légitime il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le Souverain, mais qu'il en soit le ministre : alors la monarchie elle-même est république ».

⁶⁸ Les Jacobins, qui ont prit le nom d'amis de la Constitution en 1789, ont choisi d'adopter un nom plus « rousseauiste », qui est celui d'amis de la liberté et de l'égalité en 1793, pour enfin prendre le nom d'amis de l'égalité.

⁶⁹ *Lettres écrites de la montagne*, OC, III, p. 841-842 : « Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir ».

Maréchal de Saxe, Madame Dupin, qui fait réfléchir : « Vous détestez Voltaire et les philosophes, vous croyez qu'ils sont la cause des maux qui nous accablent. Mais toutes les révolutions qui ont désolé le monde ont-elles donc été suscitées par les idées hardies ? (...) N'attribuons donc pas aux idées nouvelles le malheur de nos temps et la chute de la monarchie en France »⁷⁰. Plus que les philosophes, ce sont les inégalités légitimées par l'ordre social établi qui ont été la cause de 1789. Et, dans ce cadre, la perspective d'un « retour aux origines » a eu un caractère thérapeutique. Cela a permis à Rousseau de traiter de la question de l'origine de l'inégalité entre les hommes, afin de savoir comment elle s'est instaurée et si elle est naturelle. C'est pourquoi il a éprouvé le besoin de remonter à cet état de nature, et de créer une fiction sociale nous permettant de comprendre comment on en est arrivé là, c'est-à-dire comment on est parvenu à un État, une société, où le droit du plus fort règne, et où les inégalités de convention sont devenues monnaie courante. Pire encore, elles se sont instaurées de façon à ce que les hommes les prennent pour naturelles. D'où l'importance qu'accorde Rousseau au « retour aux origines » : « Il lui confère, précisément dans la version du 'retour à la nature', une importance particulière dans toute sa vision du monde, développant en quelque sorte jusqu'à l'extrême les versions courantes à l'époque, et, en même temps, transformant radicalement toute cette structure »⁷¹.

1.5. La fiction de l'état de nature

1.5.1. Rousseau et l'histoire

Dans sa quête de l'origine des inégalités parmi les hommes, Rousseau ne tombe pas dans le cliché comme l'ont fait selon lui certains de ses prédécesseurs en considérant l'homme historique et non l'homme en lui-même, c'est-à-dire avant son entrée dans l'histoire. Il est à la recherche de l'homme sorti « des mains de la Nature »⁷². Il va donc commencer par « écarter tous les faits »⁷³ car il ne considère

⁷⁰ George Sand, Lettre de Madame Dupin à M. Heckel de 1797, in *Histoire de ma vie*, Paris, Calmann Lévy, 1879, p. 186.

⁷¹ Bronislaw Baczko, *Rousseau, solitude et communauté*, p. 70.

⁷² *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 134.

⁷³ *Ibid.*, p. 132.

pas l'histoire comme une vérité, mais plutôt comme un enchaînement de « raisonnements hypothétiques et conditionnels »⁷⁴. Pourquoi une telle méfiance ? Si on suit les propos de Marc Eigeldinger, pour Rousseau, « l'histoire telle qu'elle s'écrit la plupart du temps, a le tort de s'attacher à la pure extériorité, de relater des faits, sans s'interroger sur leurs causes »⁷⁵. Rousseau est d'ailleurs très clair sur l'histoire : « qu'on ne vante donc plus les avantages de l'histoire et qu'on avoue que ce n'est qu'une histoire de prétextes et d'apparences spécieuses dont on éblouit le public »⁷⁶. Ainsi, « écarter les faits » signifie faire abstraction de l'histoire⁷⁷, des données historiques, qui ne parlent que des guerres, des crimes, bref, qui ne valorisent en rien l'humanité⁷⁸. Son but est de prendre en compte d'autres éléments. « Sa démarche propre consiste à se placer dans la perspective génétique, à remonter aux racines de l'humanité, à choisir la méthode expliquant la nature des choses, par une projection de l'esprit dans l'originel » [...]. « Cette vision, déterminée par le seul recul spatial et temporel, par le dessein de se transporter dans l'univers des commencements et des éclosions, n'implique pas seulement le recours à la conjecture, mais aux formes de l'imagination, créatrice des mythes »⁷⁹. L'imagination est donc l'élément principal permettant de retrouver cet état de nature. Ceci me permet d'insister sur un point trop souvent incompris : l'état de nature tel que nous le présente Rousseau n'est qu'une fiction, une hypothèse⁸⁰. Il s'agit d'une abstraction, représentant des relations abstraites, que ce soit entre les

⁷⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁵ Marc Eigeldinger, *Jean-Jacques Rousseau univers mythique et cohérence*, Paris, Payot, 1978, p. 52.

⁷⁶ *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 1258-1259.

⁷⁷ Il faut également considérer dans l'idée « d'écarter les faits », l'envie de la part de Rousseau « d'écarter les faits » rapporté par les Écritures saintes. Il veut écarter l'histoire mais également la religion afin de remonter à l'état de nature.

⁷⁸ *Émile*, OC, IV, p. 526-527 : « Un des grands vices de l'histoire est qu'elle peint beaucoup plus les hommes par leurs mauvais côtés que par leurs bons. [...] Nous avons fort exactement celle des peuples qui se détruisent, ce qui nous manque est celle des peuples qui se multiplient ; ils sont assez heureux et assez sages pour qu'elle n'ait rien à dire d'eux. [...] Nous ne savons donc que le mal, à peine le bien fait-il époque. Il n'y a que les méchants de célèbres, les bons sont oubliés ou tournés en ridicule ; et voilà comment l'histoire ainsi que la philosophie calomnie sans cesse le genre humain ».

⁷⁹ Marc Eigeldinger, *Jean-Jacques Rousseau, univers mythique et cohérence*, p. 49.

⁸⁰ Rousseau nous présente l'état de nature comme une fiction. Mais comme le souligne Vaughan, il est fort probable que Rousseau ait cru qu'à un moment ou un autre, l'état de nature ait existé : « il n'est pas douteux, que la plupart, sinon la totalité de ceux qui déclaraient parler de l'état de nature comme d'une pure hypothèse, ont été à demi enclins à croire que cet état était également une réalité historique. Celui qui commence par traiter le problème de la philosophie politique comme une question d'origine est en fait virtuellement engagé à lui donner cette solution à l'exclusion de tout autre. Car parler de 'l'origine de la société civile', c'est à proprement parler, admettre implicitement que celle-ci provient d'un état

hommes eux-mêmes ou simplement entre l'homme et la nature. L'erreur serait de penser que cet état a déjà existé. Certes, il y a peut-être eu un état de nature, un moment dans l'humanité où les hommes vivaient séparés les uns des autres, mais l'état de nature tel que nous le présente Rousseau ne sert qu'à étayer son propos quant à l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Rousseau n'est pas le premier à utiliser le thème du « retour aux origines ». Il s'agit d'un thème très à la mode au siècle des Lumières : les Européens étaient fascinés par ces sauvages vivant aux Amériques qui leur rappellent la douce innocence d'une vie hors de la société civile, et sans appareil. De plus, la précision avec laquelle Rousseau nous décrit son état de nature est si descriptive qu'on se laisse vite prendre au jeu que l'état de nature a déjà existé, ou qu'il existe encore par endroits. Mais cette fiction a une fonction bien réelle, comme nous l'explique Claude Lévi-Strauss, pour qui la fiction de l'état de nature se révèle être un modèle heuristique, dans le sens où il est nécessaire de connaître ce modèle afin de connaître l'essence de l'homme⁸¹. Ce qui fait la force de sa fiction de l'état de nature, c'est qu'il s'agit d'un modèle atemporel, anhistorique et qui permet d'entreprendre la recherche de notre passé originel. L'originalité se trouve également dans le fait qu'il distingue l'histoire de *l'homme* de celle *des hommes*, ce qui est justement le point central de notre recherche.

Ce thème du « retour aux origines » se retrouve tout au long de l'œuvre de Rousseau. Mais, dans son œuvre, le « retour aux origines » est à prendre dans divers sens : le retour à l'état de nature, le retour à l'enfance. Dans tous les cas, il s'agit d'un état auquel on ne peut pas revenir, un moment où l'homme, l'enfant, étaient inconscients de la réalité des choses. On peut aussi parler des *Confessions* qui sont un retour sur soi. Il y a également le thème du paradis qui est très fréquent dans ses œuvres. Il convient ici de faire une différence entre le thème du paradis et celui de l'âge d'or qui sont tous les deux

de choses qui n'est pas 'civil', et c'est en cela que consiste effectivement la définition de l'état de nature », Charles Edwyn Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*, Manchester, University Press, 1925, I, 28.

⁸¹ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Union Générale, 1955, p. 44, 351, 352 : « Jean-Jacques Rousseau vise à bâtir un modèle théorique de la société humaine, qui ne correspond à aucune réalité observable », et à « en étudier les propriétés (...) pour appliquer ensuite ces observations à l'interprétation de ce qui se passe empiriquement (...). Derrière les abus et les crimes, on recherche donc la base inébranlable de la société humaine ».

des thèmes très chers à Rousseau. Le premier peut être à tout moment perdu et conquis, alors que le second est un passé perdu à jamais⁸².

1.5.2 Le mythe de l'âge d'or et la vision rousseauiste de l'âge d'or

L'âge d'or est un mythe que l'on trouve fréquemment dans la littérature de l'antiquité à l'époque des Lumières. Il semble qu'Hésiode ait été le premier à le mentionner dans *Les travaux et les jours*. On peut simplement définir l'âge d'or comme le récit de l'origine de l'humanité sous le règne de Cronos. À cette époque, les hommes étaient parfaits, à l'image des dieux, et sans aucun souci. Ils ne connaissaient pas le travail, puisque la nature était assez généreuse pour les nourrir. Bien évidemment, il s'agissait d'un état de paix, sans loi ni justice, et donc, sans châtements⁸³. Après Hésiode, on peut citer Virgile, qui écrit par exemple : « Avant Jupiter, point de cultivateur qui travaillât les champs ; il eût été même sacrilège de placer des bornes ou de diviser la campagne par une limite : on mettait en commun les récoltes, et la terre produisait tout d'elle-même, avec plus de libéralité, sans être sollicitée »⁸⁴. Ou encore, Tibulle : « Il n'y avait pas d'armée, pas de colère, pas de guerres, et l'art inhumain du forgeron cruel n'avait pas façonné l'épée »⁸⁵. On peut noter qu'il n'y avait pas de notion de propriété⁸⁶, donc, pas de guerres. Dans l'antiquité, le mythe de l'âge d'or était aussi associé au temps cyclique⁸⁷.

⁸² Marc Eigeldinger, *Jean-Jacques Rousseau, univers mythique et cohérence*, p. 85.

⁸³ Hésiode, *Les travaux et les jours*, VIII^e siècle av. J.C, in *L'Utopie*, textes choisis et présentés par Frédéric Rouvillos, Paris, GF Flammarion, 1998, p. 11 : « D'or fut la première race d'hommes périssables que créèrent les Immortels, habitants de l'Olympe. C'était aux temps de Cronos, quand il régnait encore au ciel. Ils vivaient comme des Dieux, le cœur libre de soucis, à l'égard et à l'abri des peines et des misères : la vieillesse misérable sur eux ne pesait pas ; mais bras et jarrets toujours jeunes, ils s'égayaient dans les festins, loin de tous les maux. Ils mouraient comme en s'abandonnant au sommeil. Tous les biens étaient à eux : le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse récolte, et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu de biens sans nombre. Depuis que le sol a recouvert ceux de cette race, ils sont, par le vouloir de Zeus tout-puissants, les bons génies de la terre, gardiens des mortels, dispensateurs de la richesse ».

⁸⁴ Virgile, *Géorgiques*, I, 125-128, texte établi et traduit par Eugène de Saint Denis, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 6.

⁸⁵ Tibulle, *Élégie*, I, 3, 46-48, texte établi et traduit par Max Pochont, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 26.

⁸⁶ Ovide, *Les Amours*, III, 8, 41-47, texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 88-89 : « Aucun arpenteur ne délimitait les parcelles du sol [...] c'est contre toi-même, nature humaine, que tu as tourné ton industrie, et tu as été trop ingénieuse à te nuire ».

⁸⁷ Virgile, *Bucoliques*, IV, 5-8, texte établi et traduit par Eugène de Saint Denis, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 60 : «Voici que revient aussi la Vierge, que revient le règne de Saturne ; voici qu'une nouvelle génération descend des hauteurs du ciel ».

Qu'en est-il chez Rousseau ? Dans le *Second Discours* et dans l'*Essai sur l'origine des langues*, l'âge d'or n'est pas un moment censé représenter les origines de l'humanité. Rousseau ne pense pas non plus qu'un jour nous pourrions le retrouver. Pour lui, l'âge d'or est un intermédiaire entre l'état de nature et la société, il n'est qu'une étape parmi d'autres. Mais il en fait un moment décisif dans l'évolution de l'homme, car il s'agit d'un entre-deux où l'homme peut rester tel quel, ou alors évoluer encore, et se retrouver pris dans un enchaînement irréversible. Il fait de l'âge d'or un point d'équilibre⁸⁸, mais qui est en balancement. A l'âge d'or, l'homme demeure bon, mais il n'est plus innocent ; il n'est pas encore mauvais. Il se trouve à un moment décisif de l'évolution humaine, tel Adam qui voit le fruit défendu lui être proposé par Ève⁸⁹. Il a le choix : le croquer et chuter, ou ne pas le croquer et demeurer tel quel. L'homme a choisi de chuter, ou plutôt certains hommes ont chuté, d'autres se contentent de retarder cet état, tels que les peuples sauvages. À l'âge d'or, chez Rousseau, l'homme n'est plus dans le premier état de nature, car les hommes ont commencé à acquérir certaines lumières⁹⁰, et ils commencent déjà à s'associer lorsque le besoin s'en fait sentir (il parle d'associations libres). Les hommes commencent également à se réunir en famille, et un début de langage s'instaure.

Il est intéressant de mentionner que tous les philosophes des Lumières n'ont pas cette vision de l'âge d'or. Voltaire, par exemple, souvent en désaccord avec Rousseau, l'est là encore sur ce point. Voltaire, ami du luxe et du plaisir, pense au contraire, du moins dans ses premiers textes⁹¹ où cela paraît explicite, que l'âge d'or est celui des Lumières⁹². L'âge d'or, c'est maintenant, et non avant, ni après.

⁸⁸ Marc Eigeldinger, *Jean-Jacques Rousseau, univers mythique et cohérence*, p. 96 : « Il est un stade d'équilibre et d'harmonie, propice au bonheur de l'humanité ».

⁸⁹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 170 : « Tandis que rien n'est si doux que lui dans son état primitif, lorsque, placé par la nature à des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de l'homme civil, et borné également par l'instinct et par la raison à se garantir du mal qui le menace, il est retenu par la pitié naturelle de faire lui-même du mal à personne, sans y être porté par rien, même après en avoir reçu ».

⁹⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁹¹ Il écrit *le Mondain* en 1736, mais suite au tremblement de terre de Lisbonne en 1755, son discours va se modifier, et son optimisme originel décliner..

⁹² « Moi, je rends grâce à la nature sage
 Qui pour mon bien, m'a fait naître en cet âge
 Tant décrié par nos tristes fondateurs,
 Ce temps profane est tout à fait pour mes mœurs.
 J'aime le luxe, et même la mollesse

Dans la vision rousseauiste de l'âge d'or s'exprime tout le pessimisme qui le caractérise. Il est nostalgique et cherche à nous faire retrouver cet âge d'or où les hommes étaient encore capables de vivre ensemble sans s'entre-tuer. Mais faute de le retrouver, - car le problème avec le mythe de l'âge d'or, c'est qu'une fois perdu, il est perdu à jamais⁹³ -, il essaie de donner à l'homme un mode de vie digne de lui, capable de le rendre heureux. Son œuvre entière y sera consacrée⁹⁴. Le *Contrat social* nous offre un état où l'homme pourra retrouver un semblant d'âge d'or, c'est-à-dire une société où les hommes vivront libres et égaux, telle que la nature l'a voulue, dans un état de paix puisque tous respecteront la loi qu'ils se sont prescrite, et où il n'y aura plus de conflits. A cela s'ajoute l'*Émile*, qui est un traité repensant l'éducation des hommes afin de les préparer à entrer en société, de façon à éviter toute forme de dérapage, qui explique la corruption de l'homme moderne. Grâce à l'éducation, Rousseau espère éviter l'instauration du mal chez l'enfant, et grâce à cela, chez l'homme. C'est là que son optimisme s'exprime car rien n'est jamais perdu.

Bien que l'utilisation que fait Rousseau de l'âge d'or ne soit pas la même que les poètes antiques, on note quelques similitudes. La facilité qu'a l'homme de se nourrir, l'absence de soucis, l'état de paix⁹⁵, et, surtout, l'absence de propriété. Rousseau représente l'homme de l'âge d'or comme un homme serein, qui vit en accord avec ses besoins, puisqu'il ne désire rien qu'il ne peut avoir. Mais l'homme tombera dans l'enchaînement sans fin des besoins factices. Ce que ce passage de l'âge d'or

.....
Ô le bon temps que ce siècle de fer ! », Voltaire, *Le Mondain*, in *Œuvres de Voltaire*, Paris, Chez Lefèvre libraire, 1833, Tome XIV, p. 126-127.

⁹³ *Réponse au roi de Pologne*, *Œuvre complètes de Jean-Jacques Rousseau*, Didier libraire, 1834, p. 70 : « En vain même vous ramèneriez les hommes à cette première égalité conservatrice de l'innocence et source de toute vertu : leurs cœurs, une fois gâtés, le seront toujours ».

⁹⁴ *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, *OC*, II, p. 51: « L'accord de l'amour et de l'innocence me semble être le paradis sur la terre ».

⁹⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *OC*, III, p. 171 : « Ainsi, quoique les hommes fussent devenus moins endurants, et que la pitié naturelle eût déjà souffert de quelque altération, cette période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour propre, dût être l'époque la plus heureuse, et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver. L'exemple des sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce ».

permet de soulever, c'est que l'homme est passé d'un être sauvage à un être civilisé par une *révolution* et non pas par une *évolution*, l'évolution étant naturelle alors que la révolution est le fruit de l'action humaine. Jusque là, l'homme a évolué. Le fait que les hommes commencent petit à petit à s'associer, sous les traits de la famille, est l'œuvre d'une *évolution*, mais la *révolution* aura lieu avec la découverte de l'agriculture et de la métallurgie.

Ainsi Rousseau résout le problème du passage de l'état de nature à l'état civil en introduisant la notion de révolution : « dans le *Second Discours*, cette question du passage est résolue par le biais de la révolution qui fournit un schéma explicatif et permet ainsi d'expliquer l'inexplicable, le prodige par lequel l'homme a non seulement cessé d'être tel qu'il était à l'origine, mais s'est transformé en son contraire »⁹⁶.

⁹⁶ Ourida Mostefai, « L'idée de révolution dans le *Second Discours* », in Jean-Jacques Rousseau et la révolution, p. 57.

Chapitre 2 : L'état de nature opposé à l'état civil

2.1. Les philosophes et l'état de nature : une conception propre à chacun

Revenir à l'état de nature, nous l'avons vu, était un lieu commun pour la philosophie du XVIII^e siècle⁹⁷. Si le recours à l'état de nature, un état anhistorique où les hommes vivaient hors de toute société, est un lieu commun de la philosophie, les philosophes ne s'accordent pas sur les caractéristiques de cet état de nature. Comme l'a montré Robert Derathé, il existe deux manières de concevoir l'état de nature⁹⁸. Pour Pufendorf, par exemple, qui parle ici de « triste condition »⁹⁹, l'état de nature est celui dans lequel vivrait un homme isolé et séparé de ses semblables. Ou encore, l'état de nature est un état où les hommes « ne sont ni soumis à l'empire l'un de l'autre, ni dépendants d'un maître commun et qui n'ont reçu les uns des autres ni bien ni mal »¹⁰⁰. Dans ce sens, l'état de nature ne serait pas un état d'isolement, mais d'indépendance. Reste à savoir si l'état de nature est un état de guerre ou un état de paix¹⁰¹. C'est ce point qui divise les philosophes. Hobbes pense qu'il s'agit d'un état de guerre virtuel, alors que Locke pense que l'homme, à l'état de nature, vit dans un état de paix et d'entraide mutuelle. Rousseau se situe ailleurs : l'homme à l'état de nature vit dans un état de paix, mais cela s'explique par le fait qu'il n'y a aucun contact entre les hommes. Mais, tout comme Locke, c'est la notion de propriété qui pose problème à Rousseau, car c'est elle qui va pousser l'homme dans un état de guerre, conduisant ainsi les hommes à s'unir sous la tutelle de lois.

La question qui se pose également, et sur laquelle les philosophes ne s'entendent pas, est de savoir si l'on envisage l'état de nature par rapport à Dieu, à l'homme en tant que vivant seul, ou encore,

⁹⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 132 : « Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature ».

⁹⁸ Nous allons pour cela suivre l'analyse de Robert Derathé qui est capitale sur cette question, au chapitre III de *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1992, 2^{ème} éd.

⁹⁹ Samuel Von Pufendorf, *Devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, Trévoux, De l'Imprimerie de Son Altesse Sérénissime, 1741, Tome II, II, I, § 5, p. 4.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, p. 177.

comme le dit Pufendorf, « selon la relation morale qu'il y a naturellement entre tous les hommes »¹⁰² ? Pufendorf expose ainsi trois possibilités : 1. l'état de nature, par rapport au Dieu créateur¹⁰³ ; 2. l'homme vivant seul, c'est-à-dire placé dans une « triste condition », par opposition à la vie civilisée « rendue commode par l'industrie et par le commerce des hommes »¹⁰⁴ ; 3. enfin, l'homme avec des relations morales, vivant toutefois dans un régime naturel sans convention civile. Les hommes n'étant soumis à aucun autre homme, ils sont donc sans maître commun et vivent dans un état naturel opposé à l'état civil¹⁰⁵.

On voit toutefois des points communs dans ces différentes visions de l'état de nature. Il s'agit d'un état de liberté : pour certains, comme Hobbes, c'est parce que l'homme est libre que l'état de nature est un état de guerre car il jouit d'une liberté illimitée, alimentée par une volonté de se conserver. Il s'agit également d'un état sans commodités et sans lois positives où règne l'égalité naturelle. Beaucoup considèrent également l'état de nature comme inférieur à l'état civil, le but de la société étant, comme le dit Locke, de remédier aux inconvénients qui se trouvent dans l'état de nature¹⁰⁶.

On retrouve chez pratiquement tous les philosophes que nous venons de citer l'idée que l'état de nature est incompatible avec la notion de lois autres que les lois naturelles. En fait, instaurer des lois, c'est sortir de l'état de nature. L'instauration de lois signifie que c'est l'homme qui prend le contrôle, et qui instaure pour tous des règles de conduite de façon à ce que tous puissent vivre ensemble. La loi civile devient la condition du *vivre-ensemble*. De même, ils ont pratiquement tous considéré l'état de

¹⁰² Samuel Von Pufendorf, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, tome 2, II, I, §2, p. 2 : « L'état de nature, autant qu'on le connaît par les seules lumières de la raison, peut-être envisagé de trois manières : ou par rapport à Dieu considéré comme créateur ; ou en se figurant chaque personne telle qu'elle se trouverait seule et sans le secours de ses semblables ; ou enfin selon la relation morale qu'il y a naturellement entre tous les hommes ».

¹⁰³ *Ibid.*, § 3, p. 2-3 : « Au premier regard, l'état de nature n'est autre chose que la condition de l'homme considéré en tant que Dieu l'a fait le plus excellent de tous les animaux ».

¹⁰⁴ *Ibid.*, § 4, p. 3 : « L'état de nature, selon la seconde des idées que nous distinguerons ici, est la triste condition où l'on conçoit que serait réduit l'homme, fait comme il est, s'il était abandonné à lui-même en naissant, et destitué de tout secours de ses semblables. En ce sens, l'état de nature est ainsi appelé par opposition à une vie civilisée et rendue commode par l'industrie et par le commerce des hommes ».

¹⁰⁵ *Ibid.*, §5, p. 4 : « Enfin, l'état de nature, dans le dernier sens, c'est celui où l'on conçoit les hommes en tant qu'ils n'ont ensemble d'autre relation morale que celle qui est fondée sur cette liaison simple et universelle qui résulte de la ressemblance de leur nature, indépendamment de toute convention et de tout acte humain qui en ait assujetti quelques-uns à d'autres ».

¹⁰⁶ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF Flammarion, 1984, p. 244.

nature comme le principe de l'état civil. Ce qui fait que pour comprendre l'état civil actuel, il faut remonter à un état antérieur, l'état de nature.

2.2. La vision de Rousseau de l'état de nature : une société bien ordonnée

L'article *Hobbisme* de l'*Encyclopédie* met en avant tout ce qui sépare Hobbes de Rousseau, et montre en quoi leur vision de l'état de nature est complètement opposée : « la philosophie de M. Rousseau, de Genève, est presque l'inverse de celle de Hobbes. L'un croit l'homme de la nature bon, et l'autre le croit méchant. Selon le philosophe de Genève, l'état de nature est un état de paix ; selon le philosophe de Malmesbury, c'est un état de guerre. Ce sont les lois et la formation de la société qui ont rendu l'homme meilleur si l'on en croit Hobbes ; et qui l'ont dépravé, si l'on en croit M. Rousseau »¹⁰⁷. Hobbes n'est pas le seul philosophe auquel Rousseau s'oppose, car sa philosophie se veut nouvelle et surtout novatrice. Pourtant, en lisant ses écrits, on sait qu'il a lu, et même très attentivement, les autres philosophes. Il les a lus et il s'en est forgé une opinion très tranchée puisque, dans ses écrits politiques, il se montre très critique envers Hobbes, Locke, et surtout Grotius¹⁰⁸. Il s'oppose également à Pufendorf, pour qui l'homme, à l'état de nature, vit dans « une triste condition ». L'homme naturel vit certes isolé de ses semblables (qu'il ne reconnaît pas encore comme ses semblables), mais il est heureux ainsi, sans posséder pourtant aucune notion de moralité. Comme l'indique le titre même du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau nous dépeint les hommes naturels comme égaux, même s'il reconnaît bien sûr que, sur le plan physique, les hommes ne sont pas égaux. L'état de nature est un état de liberté, dans la mesure où aucun autre homme ne limite cette liberté. Sur la question des commodités, il est d'accord avec les autres théoriciens de l'état de nature, puisque l'état de pure nature est un état sans commodité. Les commodités apparaissent lors de révolutions accidentelles, indépendantes des hommes (dans un premier temps tout du moins, l'homme

¹⁰⁷ Denis Diderot, *Œuvres complètes de Diderot*, Paris, Garnier Frères, 1876, t. XV, p. 122.

¹⁰⁸ On peut citer les premiers chapitres du *Contrat social* où Rousseau critique ouvertement Grotius, notamment sur sa théorie de l'esclavage.

maîtrisant après coup ces révolutions). Dans son envie « d'écarter les faits », l'état de nature n'est bien évidemment pas considéré en fonction de Dieu, et aucune relation morale n'existe entre les hommes à l'état de pure nature (elle n'est que potentialité). Les relations morales apparaîtront lorsque les hommes vont s'associer, à « l'âge des cabanes ». L'homme, à l'état de nature, vit donc seul. La question d'un état de guerre ou de paix ne se pose pas dans ces termes chez Rousseau, dans la mesure où les hommes vivent indépendants les uns des autres, et sans aucune connaissance du bien ni du mal. L'état de nature est donc un état *amoral* et de paix, car, sans relation humaine, la guerre n'est pas possible. On voit ainsi comment Rousseau se distingue de ses prédécesseurs, proposant une vision de l'état de nature où *l'homme* est heureux et où aucune relation n'existe entre *les hommes*.

Là où Rousseau se veut novateur, c'est dans sa façon de traiter de l'état de nature. Il commence par « écarter les faits », mais pas seulement. Ce qui doit attirer notre attention, c'est qu'il souhaite remonter jusqu'à l'état de nature grâce à la généalogie¹⁰⁹. Il affirme avoir suivi la nature afin de retrouver l'homme naturel¹¹⁰. Ceci lui a alors permis de prendre « l'homme sortant des mains de l'auteur de la Nature », et non celui qui est « entre les mains de l'homme »¹¹¹, comme Hobbes et les autres l'ont fait, selon lui. Les autres pensaient parler de l'homme sauvage, alors qu'ils peignaient l'homme civil¹¹². Afin de retrouver l'homme sauvage, il faut oublier tous nos préjugés d'hommes modernes, et repenser notre vision de l'homme. Il faut retrouver l'homme naturel, sans artifice, afin de comprendre ce que nous sommes devenus, c'est-à-dire des hommes vivant dans une société, avec des règles établies, une hiérarchie sociale pesante et artificielle. Mais, pour y arriver, nous sommes face à de nombreuses difficultés, car le monde dans lequel nous vivons est aux antipodes du monde que nous recherchons. Et

¹⁰⁹ *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, p. 936 : « J'ai montré que tous les vices qu'on impute au cœur humain ne lui sont point naturels ; j'ai dit la manière dont ils naissent ; j'en ai, pour ainsi dire, suivi la généalogie, et j'ai fait voir comment, par l'altération successive de leur bonté originelle, les hommes deviennent enfin ce qu'ils sont ».

¹¹⁰ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 133 : « Voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle sera vrai ».

¹¹¹ *Émile*, OC, IV, p. 246 : « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l'homme ».

¹¹² *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 132.

surtout, avons-nous encore en nous une part de cet homme que nous recherchons¹¹³ ? Car comment parler de quelque chose (ou de quelqu'un) que l'on ne connaît pas ?

De son analyse du retour à la nature, Rousseau conclut que l'homme est bon : il parle de la bonté originelle de l'homme. Et, sur ce point, il s'oppose à toutes les théories que Hobbes a développées jusque-là. Pour Rousseau, il n'y a pas de relation naturelle entre les hommes. Il n'y a pas de vocation à la sociabilité : les hommes ont commencé à s'associer suite aux caprices de la nature. L'homme, à l'état de nature, est simplement animé par son instinct de conservation et par l'amour de soi. Il ne ressent pas de sentiments particuliers pour les autres hommes qui l'entourent : « l'homme naturel mène une existence solitaire, sans nul commerce avec ses semblables, sans en reconnaître aucun individuellement, sans même soupçonner qu'ils sont de la même espèce que lui »¹¹⁴. La première partie du *Second Discours* va donc s'atteler à définir l'homme à l'état de nature. Mais ce qui est ici intéressant dans l'organisation de l'état de nature chez Rousseau, c'est qu'il s'agit d'un état qui est structuré, ordonné. Pourquoi l'idée d'un état de nature structuré est si importante chez lui ? L'idée d'un ordre naturel lui provient certainement des Anciens qui étaient très attachés à l'idée d'ordre du monde et rejetaient l'idée de chaos. On retrouve chez Rousseau cette idée de Providence naturelle qui doit préserver l'ordre naturel. Mais la corruption de l'état de nature va tout bouleverser. En effet, quand la société est engagée dans un processus de transformation profonde et que les hommes sont placés au centre des changements historiques, la nature elle-même devient problématique¹¹⁵. Elle devient un problème car la nature de l'homme est faite pour la liberté, alors que les relations entre les hommes sont devenus des rapports de dominants et de dominés. L'homme devient esclave de ses désirs, et du bon vouloir des autres. Il montrera par la suite dans le *Contrat Social* que seule une convention librement consentie peut fonder une société légitime et permettre à l'homme de retrouver sa liberté, à savoir une liberté non plus naturelle mais artificielle. Cette convention, que l'on appelle le contrat social,

¹¹³ *Ibid.*, p. 133 : « Les temps dont je vais parler sont bien éloignés : combien tu as changé de ce que tu étais ! ».

¹¹⁴ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 133.

¹¹⁵ Hans Gerth and C. Wright Mills, *Character and Social Structure*, London, Routledge and K. Paul, 1954, p. XVII.

consisterait en l'abandon de la liberté d'indépendance de l'état de nature pour une liberté civile, celle du citoyen membre du peuple souverain, auteur des lois. La souveraineté de la volonté générale succéderait à l'indépendance des volontés particulières. Libre comme citoyen, l'homme serait obligé comme sujet d'obéir à la loi et contraint par la force commune à cette obéissance. Afin de réaliser cela, il doit accepter de passer à l'état civil, celui permettant aux hommes de quitter l'état de guerre de « tous contre tous » (*bellum omnium contra omnes*), dans lequel les hommes se trouvent, résultat d'un long processus que rien n'aurait pu prévoir.

On comprend avec le *Contrat social* que Rousseau a une vision de l'état civil là aussi très ordonnée, avec un pacte d'association librement consenti par tous les membres de l'association et qui garantit la liberté de tous. Cette société civile, bien ordonnée, doit reproduire l'état de nature qui était lui aussi très ordonné. Cet ordre a été perdu dès que l'homme a fait le premier pas vers sa chute, c'est-à-dire, dès qu'il a actualisé sa capacité à se perfectionner¹¹⁶. Parler de désordre humain n'est peut-être pas le terme le plus approprié car le premier élément de désordre est venu de la nature elle-même, mais ce premier désordre aurait pu ne rien modifier en profondeur si l'homme n'avait pas contribué à l'accentuer.

2.3. Description de l'homme à l'état de nature

2.3.1. Description physique de l'homme naturel

La description de l'homme à l'état de nature prend une place très importante dans le *Second Discours*, notamment dans la première partie. Pour Rousseau, la connaissance de l'homme a été jusque-là négligée. Pourtant, elle se révèle être la connaissance « la plus utile »¹¹⁷. Ainsi, dans sa description de l'homme naturel, Rousseau ne va pas reprendre les descriptions de l'homme propres à Aristote par exemple, et qui cherchent à savoir si les « ongles allongés [de l'homme] ne furent pas d'abord des

¹¹⁶ Nous travaillerons le concept de perfectibilité plus loin.

¹¹⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 122 : « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme ».

griffes crochues ; s'il n'était pas velu comme un ours et s'il marchait à quatre pieds »¹¹⁸. Au contraire, il va partir du principe que l'homme à l'état de nature était comme nous physiquement¹¹⁹, mais sans tous les artifices qui caractérisent ses contemporains¹²⁰. Voici sa définition de l'homme naturel : « je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais, à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous. Je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits »¹²¹. Cette définition qui entame le *Second Discours* va servir de base centrale à notre analyse de l'homme à l'état de nature car elle dit tout de l'homme naturel.

L'emploi du terme « homme naturel » est très important car l'homme naturel est pour Rousseau l'homme qu'il recherche, celui qui vit à l'état de pure nature. Lui seul est véritablement heureux, et vit conformément à son essence. L'homme naturel, celui tout juste sorti des mains de la nature, est innocent et vit seul¹²². Il vit très sommairement : nu, sous un arbre, et sans aucune prévoyance. Ses seuls besoins sont « la nourriture, une femelle, et le repos »¹²³. Comme il n'est pas doué d'instinct, l'homme naturel va s'inspirer de celui des autres animaux¹²⁴. Une des caractéristiques de l'homme à l'état de nature est que la terre le nourrit à sa faim : c'est de fruits qu'il se nourrit. L'homme à l'état de nature est donc un animal frugivore. Pour affirmer cela, on peut s'appuyer sur la note V du *Second Discours* : « les animaux qui ne vivent que de végétaux ont tous les dents plates,

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 134.

¹¹⁹ Rousseau a conscience que l'homme n'a peut-être pas toujours été comme nous le sommes actuellement. Mais dans la mesure où son retour à l'état de nature n'est que fictif, il peut se permettre de passer outre ces considérations puisque l'état dont il nous parle est un « état qui n'existe plus, qui n'a peut-être pas existé, qui probablement n'existera jamais » (*OC*, III, p. 123).

¹²⁰ *Ibid.*, p.134 : « Je le supposerai conforme de tous temps, comme je le vois aujourd'hui, marchant à deux pieds, se servant de ses mains comme nous faisons des nôtres, portant ses regards sur toute la nature, et mesurant des yeux la vaste étendue du ciel ».

¹²¹ *Ibid.*, p. 134-135.

¹²² Raymond Polin, *La politique de la solitude, essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, édition Sirey, 1971, p. 45 : « Son innocence consiste d'abord dans la solitude ».

¹²³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *OC*, III, p. 143 : « Les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle, et le repos ; les seuls maux qu'il craigne, sont la douleur, et la faim ».

¹²⁴ *Ibid.*, p. 135 : « Les hommes, dispersés parmi eux, observent, imitent leur industrie, et s'élèvent ainsi jusqu'à l'instinct des bêtes, avec cet avantage que chaque espèce n'a que le sien propre, et que l'homme n'en ayant peut-être aucun qui lui appartienne, se les approprie tous... ».

comme le cheval, le bœuf (...). Et quant aux intestins, les frugivores en ont quelques uns, tels que le colon, qui ne se trouve pas dans les animaux voraces. Il semble donc que l'homme, ayant dents et intestins comme les ont les animaux frugivores, devrait naturellement être rangé dans cette classe »¹²⁵. A cet argument peut s'ajouter le fait que la terre était assez généreuse pour nourrir les hommes de ses fruits sans qu'ils doivent en venir à chasser leur nourriture. Cet élément peut sembler banal mais le fait que l'homme soit frugivore fait de lui un animal qui vit en paix¹²⁶. Contrairement aux autres animaux qui doivent se battre pour chasser leur nourriture, l'homme, lui, se contente de cueillir les fruits de l'arbre sous lequel il dort. À la suite de sa note, Rousseau affirme que : « Si l'espèce humaine était de ce dernier genre [c'est-à-dire frugivore], il est clair qu'elle aurait eu beaucoup plus de facilité à subsister dans l'état de nature, [et] beaucoup moins de besoin et d'occasion d'en sortir »¹²⁷. Cette abondance de la terre signifie beaucoup¹²⁸ puisqu'elle garantit la solitude et la bonté de l'homme. Tout repose sur un équilibre. Mais comme nous le savons, cet équilibre va être bouleversé.

Rousseau fait aussi de l'homme un animal très structuré, qui possède un rapport très particulier avec la nature qu'il considère comme un tout. Elle est tout pour lui car elle est ce qu'il y a de plus durable et de plus stable en lui. Elle est également le point commun entre les hommes¹²⁹. La nature est ce qui désigne la constitution humaine. Elle lui procure une structure définie de ses besoins et de ses capacités¹³⁰, qui lui assurent une cohérence interne. Il y a un équilibre total entre ce qu'il veut et ce qu'il peut avoir. Cette cohérence entre les deux lui procure une liberté totale, puisqu'il ne désire rien qu'il ne

¹²⁵ *Ibid.*, p. 199.

¹²⁶ Bien évidemment, cette thèse est en contradiction avec celle de Hobbes qui veut que l'état de nature soit un état de guerre. Mais le fait est qu'à un moment, la nature n'a plus été assez généreuse pour nourrir tous les hommes, et l'homme a dû trouver une alternative pour se nourrir, qui est la chasse. Ne peut-on pas voir dans l'apparition de la chasse, et notamment son principe qui est celui de tuer pour se nourrir, un début de violence chez l'homme ? Car, justement, l'homme qui ne se nourrit que de fruits vit pacifiquement, alors que celui qui chasse, doit tuer.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 199.

¹²⁸ L'abondance de la terre comme garantie de la paix fait penser à ce que Platon écrit dans *Les Lois, Œuvres complètes*, vol. 11, Paris, les Belles Lettres, 1959, p. 15-17 : « Quand une société ne connaît jamais ni la richesse, ni la pauvreté, c'est bien dans celle-là que pourraient apparaître les plus généreux caractères : ni démesure, ni injustice, ni non plus jalousies ou rivalités. Les hommes étaient donc bons, pour ces raisons et du fait de leur simplicité, comme on dit ».

¹²⁹ Bronislaw Baczko, *Rousseau, solitude et communauté*, p. 84 : Toutefois, on peut préciser que « ce qui est commun aux hommes est loin d'être identique avec tout ce qui est en eux naturel : la société uniformise les hommes et ce que les hommes trouvent en eux de commun, dans l'état de société, est en général contraire à leur nature ».

¹³⁰ *Ibid.*, p. 101 : « La 'nature' impose une 'mesure' aux possibilités de l'homme, à sa faculté illimitée de se perfectionner ».

peut avoir : il est indépendant. Il est donc centré sur lui-même, et n'a de rapport avec personne, sauf avec lui-même.

Si l'homme à l'état de nature peut vivre seul, c'est que son mode de vie est le résultat d'un cercle vertueux : 1°, il a les moyens de subsister sans le secours d'autrui ; 2°, ceci lui permet d'entretenir peu (voir pas) de rapports avec ses semblables ; 3°, il n'y a pas de trace de propriété, donc il n'y a pas de lutte pour la possession des biens ; 4°, seul le désir physique permettant la reproduction de l'espèce existe entre l'homme et la femme, et donc, il n'y a aucune rivalité entre les hommes¹³¹.

Son mode de vie fait de l'homme à l'état de nature un animal robuste, et plus vigoureux que l'homme actuel : il pallie le manque d'instruments que l'homme moderne possède par son agilité, sa force et sa rapidité¹³². Rousseau met en avant un point important, qui se rapproche de la sélection naturelle : « elle [la nature] rend forts et robustes ceux qui sont bien constitués et fait périr tous les autres »¹³³. Toutefois, s'il est robuste, l'homme sauvage s'effraye de ce qu'il ne connaît pas. Il est habitué à vivre seul et, comme il n'est pas l'animal le plus fort, il doit sans cesse être sur ses gardes¹³⁴. Mais même s'il n'est pas le plus fort, il est le plus malin et le plus agile. Bien évidemment, comme tout animal, il n'est pas immortel. Il est touché par la maladie, la vieillesse¹³⁵. Mais on peut penser que, dans la mesure où il n'a pas conscience du temps, il n'est pas affecté par ces changements¹³⁶ : un homme meurt et personne ne s'en aperçoit. De plus, qui cela affecterait-il puisque les hommes vivent tous dispersés ?

¹³¹ Mon analyse reprend en partie celle de l'article « Homme naturel », Frederic S. Eigeldinger, Raymond Trousson (dir.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 415.

¹³² *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 135 : « Le corps de l'homme sauvage étant le seul instrument qu'il connaisse, il l'emploie à divers usages, dont par le défaut d'exercice, les nôtres sont incapables, et c'est notre industrie qui nous ôte la force et l'agilité que la nécessité l'oblige d'acquérir. S'il avait eu une hache, son poignet romprait-il de si fortes branches ? S'il avait eu une échelle, grimperait-il si légèrement à un arbre ? S'il avait eu un cheval, serait-il si vite à la course ? ».

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 136 : « Rien n'est si timide que l'homme dans l'état de nature, et qu'il est toujours tremblant, et prêt à fuir au moindre bruit qui le frappe, au moindre mouvement qu'il aperçoit ».

¹³⁵ *Ibid.*, p. 143 : « Jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir, et la connaissance de la mort, et de ses terreurs, est une des premières acquisitions que l'homme ait faites, en s'éloignant de la condition animale ».

¹³⁶ *Émile*, OC, IV, p. 306 : « L'ignorant, qui ne prévoit rien, sent peu le prix de la vie, et craint peu de la perdre... Les sauvages, ainsi que les bêtes, se débattent fort peu contre la mort, et l'endurent sans se plaindre ».

2.3.2. Solitude physique et métaphysique

La vie de l'homme sauvage est ainsi faite : « seul, oisif, et toujours voisin du danger, l'homme sauvage doit aimer à dormir, et avoir le sommeil léger comme les animaux, qui, pensant peu, dorment, pour ainsi dire, tout le temps qu'ils ne pensent point »¹³⁷. Cet état peut nous sembler dur, pour nous modernes. Mais l'homme à l'état de nature est un homme heureux. Il est heureux car c'est un être « qui voit par ses yeux, [et qui] sent par son cœur, qu'aucune autorité ne gouverne, hors celle de sa propre raison »¹³⁸. A cela, on peut ajouter que l'homme sauvage « ne veut que vivre et rester oisif, et l'ataraxie même du Stoïcien n'approche pas sa profonde indifférence pour tout autre objet »¹³⁹.

Il est également heureux parce qu'il vit seul. On retrouve l'idée que *l'homme seul* est heureux et que le passage à la pluralité l'a rendu malheureux. Toutefois, il est assez étrange de penser qu'à l'heure actuelle, l'homme semble être heureux grâce à la pluralité, et que, s'il devait retomber dans la solitude, il serait malheureux. Il n'est plus capable de se débrouiller seul, et il trouve son bonheur dans la relation à l'autre. Depuis que l'homme a goûté à la pluralité, au bonheur de se sentir exister à travers le regard des autres, d'être admiré par autrui, *les hommes* ne peuvent plus se passer les uns des autres. Le rapport semble s'être inversé. Mais ce fait ne peut être que déploré car il met en avant la servitude de *l'homme* par rapport au regard *des hommes*, que Rousseau présente dans le *Second Discours*. Ce sentiment d'être heureux n'est alors qu'une illusion. Dans ce sens, on peut conclure que *l'homme naturel* connaît le véritable bonheur¹⁴⁰ alors que *les hommes* vivant en société ne connaissent qu'un bonheur illusoire.

¹³⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 140.

¹³⁸ *Émile*, OC, IV, p. 551.

¹³⁹ *Discours sur l'origine des fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 192.

¹⁴⁰ *Émile*, OC, IV, p. 503 : « Un être vraiment heureux est un être solitaire : Dieu seul jouit d'un bonheur absolu ».

2.3.3. L'innocence comme garante du bonheur et de la liberté

Ce bonheur vécu dans la solitude va également de pair avec l'innocence : *l'homme naturel* est heureux parce qu'il vit seul, mais également parce qu'il vit dans une innocence absolue. Solitude et innocence rendent l'homme heureux. Les deux vont ensemble car dès lors que l'homme va connaître ses semblables, l'innocence va disparaître car il va découvrir en eux de potentiels rivaux. On peut aisément comparer l'innocence de l'homme à l'état de nature à celle d'un enfant, qui se contente de dormir, de manger, de profiter d'une vie sans conscience de soi et sans conscience du temps qui passe. Il n'est qu'un bon sauvage, qui vit dans la paix et l'innocence¹⁴¹. Son innocence se caractérise par une ignorance du bien et du mal. Il est nécessairement bon car il vit conformément à la nature et la nature est toujours bonne. Ses besoins n'étant que naturels, tout ce qu'il fait est de fait nécessairement bon. De cela, Rousseau conclut : « Ce qui rend l'homme essentiellement bon est d'avoir peu de besoins et de peu se comparer aux autres ; ce qui le rend essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins et de tenir beaucoup à l'opinion »¹⁴². Il est innocent, mais également libre. Les deux sont liés car seule l'innocence permet d'être libre. On parle alors de liberté naturelle. C'est par la liberté que l'homme se distingue de l'animalité. Par sa « qualité d'agent libre », il se reconnaît « libre d'acquiescer ou de résister » aux nécessités de la nature. Pourtant, à l'état de nature, la liberté n'est pas mise à profit car elle ne stimule pas l'activité de l'homme et ne sert à aucun choix. Elle existe, mais seulement en puissance ; elle est l'une des nombreuses facultés que l'homme possède, mais qui est, si l'on peut dire, à l'état de potentialité lorsque l'homme vit seul. Rousseau a une définition particulière de la liberté : il la définit comme la capacité de faire ce que l'on veut, dans la limite de nos capacités¹⁴³. Dans ce sens, la liberté naturelle est parfaite car elle ne se heurte à aucune autre liberté. L'homme n'est nullement contrarié dans sa capacité d'agir, tout du moins par aucune autre liberté. Elle est parfaite lorsqu'elle s'exprime

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 515 : « De tous les hommes du monde, les sauvages sont les moins curieux et les moins ennuyés ; tout leur est indifférent : ils ne jouissent pas des choses, mais d'eux ; ils passent leur vie à ne rien faire, et ne s'ennuient jamais ».

¹⁴² *Ibid.*, p. 493.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 310 : « Quiconque fait ce qu'il veut est heureux, s'il se suffit à lui-même ; c'est le cas de l'homme vivant dans l'état de nature. Quiconque fait ce qu'il veut n'est pas heureux, si ses besoins passent ses forces ».

dans l'oisiveté et le repos (par opposition au travail qui brime la liberté). Elle est également parfaite dans la solitude car l'homme seul n'a aucune attache. Le fait de s'attacher à quelqu'un marque la fin de la liberté et le début d'une dépendance.

La liberté, on le voit, est un élément clef. Elle va jouer un rôle important dans le passage de la singularité à la pluralité : elle est ce qui distingue l'homme des autres animaux et elle va se présenter sous diverses formes. Comme garante du bonheur de l'homme, mais également exprimée sous les termes de la *perfectibilité*, elle est responsable de l'évolution de *l'homme* vers *les hommes*. Elle est essentielle également parce que, lors de ce passage, elle va poser problème : l'homme en passant à la pluralité doit laisser derrière lui sa liberté naturelle pour acquérir une liberté civile, qui permet de concilier sa nature avec la vie en communauté : « un sauvage fait pour habiter les villes »¹⁴⁴.

2.4. La contingence du passage de la singularité à la pluralité : la faute à la perfectibilité ?

2.4.1. L'homme ne possède pas de gène de sociabilité

Comment et pourquoi l'homme sauvage s'est-il retrouvé à habiter les villes ? Cette phrase recèle en elle-même plusieurs paradoxes car *sauvage* et *ville* ne vont pas ensemble. Pourtant, il y a le mot homme entre les deux. Le constat que nous pouvons faire, c'est que ce même homme est passé de l'état sauvage au monde urbain. Pourtant, si *les hommes* vivent ensemble depuis des siècles, rien ne prédestinait *l'homme sauvage* à vivre en communauté et encore moins en société. Comment *l'homme* a-t-il pu passer de la solitude la plus totale à une vie où *les hommes* ne peuvent plus vivre les uns sans les autres ? Comment l'homme est-il donc passé de la singularité à la pluralité ?

Si l'on suit Rousseau, il n'existe pas en l'homme de « gène de sociabilité »¹⁴⁵ et la nature elle-

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 484.

¹⁴⁵ Il est intéressant de préciser que, sur ce point là, Rousseau est en opposition totale avec les écrits des anciens et ceux de son époque. On peut citer par exemple Grotius : « une des choses propres à l'homme, est le désir de la société, c'est-à-dire, une certaine inclination à vivre avec ses semblables », *Droits de la guerre et de la paix*, Discours préliminaire, Basle, chez Emmanuel Tournaisen, 1768, p. 4-5. On peut également citer Aristote qui explique que : « l'homme n'est pas un animal solitaire, mais fait pour l'association avec ceux qui sont naturellement ses parents. Il y aurait donc une certaine

même ne lui a pas facilité la tâche¹⁴⁶. Pourtant, le constat est là : l'homme est passé de la solitude à la vie commune. On peut mettre en avant un paradoxe qui, chez Rousseau, n'est toujours qu'apparent : si, dans le *Second Discours*, il rejette catégoriquement toute idée de sociabilité naturelle, il affirme pourtant dans l'*Émile* que « l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir »¹⁴⁷. Nous devons surtout nous arrêter sur la fin de la phrase. L'homme a en lui la capacité à devenir sociable. Rousseau appelle cette capacité la *perfectibilité* et l'associe à la pitié. Ce sont elles qui rendent l'homme sociable, mais seulement en puissance, c'est-à-dire qu'il a la capacité d'être sociable, mais si ces facultés ne sont pas activées, il demeurera isolé. L'activation de la perfectibilité et de la pitié, comme facteurs sociaux, sera le résultat d'une évolution, poussée par divers facteurs¹⁴⁸. Mais attention, si l'homme est potentiellement sociable, cette potentialité ne peut s'actualiser qu'avec le concours de certaines lumières¹⁴⁹. Elle s'est donc faite petit à petit, en douceur ; certains événements en provoquant d'autres.

Pourtant, on peut s'étonner de voir que l'homme vit dans un état de nature clos sur lui-même (c'est la façon dont Rousseau nous le présente). Comment a-t-il pu en sortir ? Car, à partir du « tableau du véritable état de nature »¹⁵⁰, il est impossible de comprendre comment la société a pu s'instaurer. L'état de nature est clos sur lui-même, il n'y a rien de commun entre l'état civil et lui. C'est également ce que nous explique Goldschmidt qui affirme que la description de l'état de nature « n'annonce ni ne prépare l'avenir »¹⁵¹. On comprend par cela que rien ne prédestinait le passage de la singularité à la

association et une certaine justice, même s'il n'y avait pas d'État », *Éthique à Eudème*, Paris, Vrin, 1991, VII, X, p. 184.

¹⁴⁶ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 151 : « Quoiqu'il en soit de ces origines, on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels, et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens ».

¹⁴⁷ *Émile*, OC, IV, p. 600.

¹⁴⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 162 : Rousseau a montré que « la perfectibilité, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme naturel avaient reçues en puissance, ne pouvaient jamais se développer d'elles-mêmes, qu'elles avaient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa condition primitive ».

¹⁴⁹ *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 395 : « Les affections sociales ne se développent en nous qu'avec nos lumières ».

¹⁵⁰ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 160.

¹⁵¹ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique, les principes du système politique de Rousseau*, p. 370. Sur ce point,

pluralité. Il n'est pas fondé sur des rapports de causalité rationnelle ni de finalité réfléchie. Rien n'était prévu par Dieu, et l'homme, en évoluant, n'avait certainement pas conscience du risque qu'il prenait. L'homme a fait usage des instruments mis à sa disposition afin de sortir de l'état de nature car si l'homme a dû évoluer, ce n'est pas tant par envie que pour sa survie. La nature, par ses « changements fortuits », a brisé l'état d'abondance et d'oisiveté de l'homme, le poussant à réagir plutôt que subir. Il est ainsi devenu actif et non plus passif, prenant sa vie en main.

2.4.2. « L'identité de nature »

Si l'état de nature est clos sur lui-même, ce n'est pas le cas des facultés que Rousseau attribue à l'homme : la pitié permet à l'homme de se rapprocher de ses semblables, la perfectibilité lui permet de se perfectionner et de s'ouvrir aux autres. On peut se demander comment *l'homme* a conscience des autres *hommes*. Pourquoi ne les confond-il pas avec les autres animaux ? Rousseau résout ce problème par « l'identité de nature »¹⁵² qui s'active par le biais de la pitié. L'homme a cette faculté qui fait que lorsqu'il voit un homme souffrir, il peut, par empathie, imaginer ce que cet homme ressent. L'homme sauvage va pouvoir s'identifier à ses semblables, lui permettant ainsi « d'établir des rapports de solidarité avec son espèce »¹⁵³, c'est-à-dire que, même si l'homme vit seul, « l'identité de nature » lui permet d'établir des liens avec les autres hommes. L'homme sait donc qu'il y a d'autres hommes que lui, mais il n'y fait pas plus attention qu'aux autres animaux. En reprenant une formule de Paul Ricœur, on peut dire que l'homme sauvage sait « qu'il y a des autres. Il faut maintenant savoir comment il y a des autres »¹⁵⁴.

Rousseau est totalement novateur car ses prédécesseurs ont toujours décrit l'état de nature comme l'état précédant la société. Rousseau n'en fait aucunement *l'avant* puisque l'état de nature chez lui est totalement indépendant de la société.

¹⁵² *Émile*, OC, IV, p. 503 : « C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable : ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité [...]. Il suit de là que nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux notre *identité de nature* et les garants de leur attachement pour nous. Si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection ».

¹⁵³ Bronislaw Baczkowski, *Rousseau, solitude et communauté*, p. 83.

¹⁵⁴ Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 290.

2.4.3. La pitié comme facteur de gêne social

2.4.3.1. La pitié : définition intellectualiste ou instinctive ?

Intéressons-nous à la définition rousseauiste de la pitié telle que définie dans le *Second Discours* et dans l'*Émile* : « j'aperçois deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et nous inspire une répugnance à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables ». Il la définit également comme « le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion. Telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire »¹⁵⁵. Il parle aussi de la pitié comme du « premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature »¹⁵⁶. On comprend que la pitié est un sentiment naturel, et que, lors du passage à la société, elle perdure. Ceci pour rappeler que l'homme est un *animal sensible*, avant d'être un *homme raisonnable*.

Pourtant, le discours de Rousseau change dans l'*Essai sur l'origine des langues* : « les affections sociales ne se développent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié ? En nous transportant hors de nous-mêmes ; en nous identifiant avec l'être souffrant. Nous ne souffrons autant que nous jugeons qu'il souffre »¹⁵⁷. Sur ce point Jean Starobinski met en avant le statut ambigu de la pitié. Elle est tantôt antérieure à la réflexion, tantôt mise en branle par la réflexion¹⁵⁸. Cette définition de la pitié met en jeu plusieurs éléments que nous pensions étrangers à l'homme naturel : l'imagination et le jugement.

Le fait de se transporter hors de soi afin de compatir à la douleur d'autrui permet d'effectuer d'emblée une reconnaissance d'autrui. Nicolas Martin, dans son article sur la pitié, parle

¹⁵⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 126 et 155.

¹⁵⁶ *Émile*, OC, IV, p. 505.

¹⁵⁷ *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 395.

¹⁵⁸ *Ibid.*, note 4, p. 1560 : « le double statut de la pitié chez Rousseau – tantôt antérieure à la réflexion et indemne de son influence, tantôt mise en jeu par la réflexion et l'imagination – tient à l'ambiguïté même de la réflexion et de l'imagination ».

« d'identification de soi dans l'autre »¹⁵⁹. La pitié est ce qui permet à l'homme de reconnaître ses semblables. Elle va permettre d'activer « l'identité de nature » dont nous avons parlé, et également de réveiller en l'homme la bonté, l'humanité, la commisération, ou encore la bienveillance¹⁶⁰. Comme toujours, tout est lié chez Rousseau et, donc, la pitié trouvant à se manifester, elle va, sans le vouloir, activer toutes les autres passions, passions qui elles-mêmes permettent d'activer l'entendement. Elle joue également le rôle de modérateur en limitant la haine entre les hommes. Dans ce sens, elle est élément de conservation : « il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation de toute l'espèce »¹⁶¹.

2.4.3.2. La pitié comme vertu sociale

Rousseau affirme que « de cette seule qualité [la pitié] découlent toutes les vertus sociales »¹⁶². Cette phrase mérite tout particulièrement notre attention car elle semble contradictoire avec ce que Rousseau clamait jusque-là, c'est-à-dire que l'homme n'est pas sociable par nature. Or, il parle ici de « vertus sociales ». Tous les commentateurs de Rousseau ne semblent pas d'accord sur ce point. On peut citer Victor Goldschmidt, qui nous explique que « la pitié maintient la solitude et l'isolement : elle n'entre apparemment en action que lors d'une rencontre ou d'un affrontement ; encore faut-il ajouter qu'elle ne fait rien pour provoquer la rencontre »¹⁶³. On comprend alors que la pitié est ce qui fait prendre conscience à l'homme de ses semblables. Elle va agir en lui, provoquant des sentiments pour autrui. C'est-à-dire qu'en voyant un autre homme souffrir, le sauvage va comme se transporter hors de lui, s'identifier avec l'homme souffrant, en quittant pour ainsi dire son propre être, pour prendre le

¹⁵⁹ Nicolas Martin, « La politique de la pitié chez Rousseau », in *Sens public*, revue internationale – International webjournal, 14 novembre 2007, <http://www.sens-public.org/spip.php?article216>.

¹⁶⁰ *Émile*, OC, IV, p. 506.

¹⁶¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 156.

¹⁶² *Ibid.*, p. 155.

¹⁶³ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 340.

sien¹⁶⁴. Ce transport n'est bien sûr que fictif puisque, comme nous l'avons dit, jamais on ne peut ressentir la douleur d'autrui et encore moins se transporter hors de son être. Toutefois, par l'intermédiaire de l'imagination, je peux imaginer ce que ressent celui que je vois souffrir. Mais à l'état de nature, les contacts étant rares, les occasions de ressentir la souffrance sont elles aussi rares. La pitié est, comme nous l'avons dit, en puissance. Elle s'active seulement lors de contacts. Parler de la pitié comme facteur social, c'est, selon Goldschmidt, faire preuve d'« assimilations superficielles »¹⁶⁵. Pourtant, Rousseau affirme bel et bien que « de cette seule qualité [la pitié] découlent toutes les vertus sociales »¹⁶⁶. Que veut-il alors dire ?

Nous avons déjà montré que la douleur fait que le sauvage va s'identifier à celui qui souffre. Nous devons insister sur ce point car c'est la douleur qui va unir ces deux hommes. On retrouve cette idée dans l'*Émile* : « il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont le plus à plaindre »¹⁶⁷. À cela, on peut ajouter que ce sont « nos misères communes [qui] nous unissent par affection », ou encore que « la pitié est douce, parce qu'en se mettant à la place de celui qui souffre, on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui »¹⁶⁸. On prend conscience de la chance qu'on a de ne pas souffrir de ce même mal. La souffrance d'autrui nous rappelle notre bonheur, qui est de ne pas souffrir.

De tout cela, on peut conclure que « la pitié est un sentiment naturel [...] qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix [...] ; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : *fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tout homme cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile

¹⁶⁴ *Émile*, OC, IV, p. 506.

¹⁶⁵ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 340.

¹⁶⁶ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 155.

¹⁶⁷ *Émile*, OC, IV, p. 506.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 504.

peut-être que la précédente : *fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible* »¹⁶⁹. La pitié joue ici le rôle de guide, de vertu morale. Elle est notre conscience morale qui nous indique comment agir et ne pas agir. La pitié modère l'amour de soi : « l'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu »¹⁷⁰.

Nous savons bien que, pour Rousseau, à l'état de pure nature, il n'y a pas de morale. L'homme n'est ni bon ni mauvais, il est *amoral*. Mais cette faculté qu'est la pitié, au cours de l'évolution humaine, évolue elle aussi, devenant, lors du passage à la société, l'un des fondements moraux. On comprend alors mieux la formulation de Rousseau, affirmant que « de cette seule qualité [la pitié] découlent toutes les vertus sociales »¹⁷¹. On comprend également le rôle des « lumières » qui doivent se développer afin que la pitié s'actualise pleinement. La pitié à l'état de nature est une *condition d'union entre les hommes*. Mais ces unions ne sont, à l'état de nature, que temporaires et ne durent que le temps que dure le secours. A la suite d'évènements fortuits de la nature, ces rencontres devinrent de plus en plus fréquentes. Leur malheur commun les unissant, les hommes en sont venus à s'associer, laissant à la pitié l'occasion d'être pleinement active. Lors du passage à la pluralité civile, c'est-à-dire à la société, elle est devenue vertu morale. Comme le dit Rousseau dans le *Manuscrit de Genève*, les hommes ne sont unis que du profit qu'ils espèrent tirer les uns des autres. Dans ce cas, il s'agit de diminuer leur malheur.

2.4.4. Le rôle de la perfectibilité, pour le bonheur ou pour le malheur de l'homme ?

2.4.4.1. La perfectibilité fait « éclore nos vices et nos vertus, nos lumières et nos erreurs »

La pitié a un rôle majeur dans la sociabilisation de l'homme. Cependant, la pitié, à elle seule, ne suffit pas puisqu'elle est commune aux hommes et aux animaux. Ce qui va réellement distinguer les

¹⁶⁹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 156.

¹⁷⁰ *Ibid.*, note XV, p. 219.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 155.

hommes des animaux, c'est la *perfectibilité*. La liberté comme la perfectibilité sont véritablement ce qui les distingue. Dans l'évolution de l'homme, la perfectibilité va jouer un rôle essentiel à titre de « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans »¹⁷². À cela, Rousseau ajoute : « pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? »¹⁷³. Cette petite phrase en dit long sur l'homme car si la perfectibilité nous fait gagner beaucoup, elle nous fait perdre encore plus. Si les animaux ne gagnent rien, ils ne perdent rien non plus : « cette faculté distinctive et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme »¹⁷⁴. Comment ne pas être plus clair ? Si l'homme a quitté sa douce innocence, c'est en raison de sa perfectibilité. Et « ce n'est pas sans peine que nous sommes parvenus à nous rendre si malheureux »¹⁷⁵. Nombreuses sont les allusions où Rousseau accuse la perfectibilité sans le dire : « les hommes sont méchants ; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve ; cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré ; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits et les connaissances qu'il a acquises ? »¹⁷⁶. On peut penser qu'il parle ici de la perfectibilité. Si la pitié nous permet de garder un semblant de nature en l'homme, la perfectibilité fait tout pour l'effacer. Elle fait de l'homme un homme technique, un artiste, oubliant ses origines. C'est elle qui a ouvert la porte « à la douleur et à la mort »¹⁷⁷.

On peut définir la perfectibilité ainsi : « l'être humain est reconnu porteur d'un principe dynamique de développement dont la raison, soutient-on, est le creuset (...) tandis que l'animal demeure ce que la nature l'a fait, l'homme, capable de se rendre maître de la nature, est capable aussi de

¹⁷² *Ibid.*, p. 142.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, note IX, p. 202.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 203.

transformer sa propre nature »¹⁷⁸. Rousseau voit en elle une faculté illimitée¹⁷⁹. La perfectibilité, si elle fait sortir l'homme de l'état de nature, le fait contre la volonté de la nature. La perfectibilité dépasse la loi naturelle, ou divine (selon que l'on place l'état de nature par rapport à Dieu ou non). Mais il ne faut pas oublier que si l'homme s'est perfectionné, c'est pour survivre. La nature ayant enlevé à l'homme sa source de nourriture et de repos, il a dû s'adapter. Il s'est adapté pour survivre, car n'oublions pas que l'un des moteurs de l'homme est également l'amour de soi, qui porte l'homme à sa propre conservation.

Tout semble accuser la perfectibilité d'être à l'origine du malheur des hommes. C'est ce que nous rappelle Goldschmidt : « Il [Rousseau] la décrit à la fois comme une faculté d'équilibre, donnée par la nature même, et comme une possibilité de démesure 'illimitée'. Elle est, à cet égard, dans l'état de nature, comme le mal dans le fruit »¹⁸⁰. Elle a peut-être causé leur malheur, mais sans elle, est-ce que les hommes auraient pu survivre face aux bouleversements climatiques¹⁸¹ ? Car n'oublions pas que la perfectibilité a eu besoin d'un élément perturbateur pour se manifester, et qu'elle n'est que la faculté de nous adapter aux situations auxquelles nous devons faire face. A cet égard, c'est elle qui nous a permis de survivre. Le développement humain a été causé par les changements climatiques, l'homme n'en est donc pas responsable, et la perfectibilité non plus. Elle est aussi ce qui permet à l'homme de copier l'instinct des animaux, ce qui en fait une puissance d'adaptation et de survie. Mais, comme toute chose, elle a ses côtés sombres, ceux qui ont fait chuter l'homme. On peut aussi dire, afin de défendre la perfectibilité, que c'est grâce à elle que l'homme évolue, qu'il se dépasse pour devenir différent et s'adapter aux changements. On peut citer à ce propos cette phrase de Rousseau qui, même si elle ne semble pas viser la perfectibilité, est éloquente : « c'est un grand et beau spectacle de voir l'homme

¹⁷⁸ Simone Goyard-Fabre, « L'optimisme juridique au XVIIIe siècle : ses raisons, ses limites », *De Philosophia*, Vol. XIII, n°1, 1997, p. 59.

¹⁷⁹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 142.

¹⁸⁰ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 290.

¹⁸¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 168 : « De grandes inondations ou des tremblements de terre environnèrent d'eaux ou de précipices des cantons habités ; des révolutions du globe détachèrent et coupèrent en îles des portions du continent ».

sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts [...] s'élever au-dessus de soi-même »¹⁸². Il ne peut compter que sur lui et sur cette faculté pour survivre. Car, passé l'âge d'or, l'homme a dû se nourrir. Ses lumières lui ont alors permis de créer des armes afin de chasser. A partir de ce développement initial des sciences, la corruption se met en place et c'est pourquoi Rousseau affirme que « nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection »¹⁸³. Il mentionne également le langage : « voilà pourquoi l'homme fait des progrès, soit en bien soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font point »¹⁸⁴. Mais c'est comme tout. Il faut une juste mesure, et l'homme en voulant toujours plus, n'a pas su s'arrêter.

2.4.4.2. Perfectibilité et liberté

Au point où nous en sommes, nous pouvons affirmer que Rousseau accuse clairement la *perfectibilité* d'être la cause du malheur des hommes. C'est elle qui est à l'origine de l'évolution de l'homme. C'est elle qui distingue l'homme des animaux : les hommes naissent libres et indéterminés alors que les animaux sont déterminés à demeurer à jamais comme au premier jour. Il convient alors de se demander si la perfectibilité peut être associée à la liberté. Sur ce point, les opinions divergent. Jean-Louis Labussière affirme que « structurellement, la perfectibilité se rapproche de la liberté. Comme elle, elle est puissance d'écart : c'est elle qui nous fait quitter, 'avec l'aide des circonstances', l'état de nature, état de tranquillité et d'innocence »¹⁸⁵. Nguyen Vinh-De va dans le même sens : « la perfectibilité est, sinon la liberté, du moins son expression dans ce qu'elle a de plus objectif et, par conséquent, de plus incontestable »¹⁸⁶. À l'inverse, Goldschmidt pense que la perfectibilité n'est « ni

¹⁸² *Discours sur les sciences et les arts*, OC, III, p. 6.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸⁵ Jean-Louis Labussière, « Rousseau et la perfectibilité, de l'individu à l'espèce », in Bertrand Binoche (dir.), *L'homme perfectible*, Paris, Seyssel, 2004, p. 94.

¹⁸⁶ Nguyen Vinh-De, *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*, Québec, Presse de l'université du Québec, 1991, p. 82. Cf. également la note 101, p. 82 où il oppose les commentateurs qui voient que la liberté et la perfectibilité sont à penser de concert et ceux qui pensent le contraire.

invention, ni réflexion, elle n'est pas raison, pas plus qu'elle n'est liberté »¹⁸⁷. A cela, il ajoute qu'elle est « seulement la condition préalable et formelle qui rend possibles toutes ces facultés »¹⁸⁸.

Pour ma part, j'aurais tendance à penser qu'on ne peut nier que les deux sont liées. Liberté et perfectibilité sont uniquement l'apanage de l'homme. Elles sont toutes deux en lui en puissance, et seul le « concours fortuit » de plusieurs événements peut les actualiser. Il convient, je pense, de se demander si *l'homme est libre parce qu'il est perfectible*, ou bien s'il est *perfectible parce qu'il est libre*. Y-a-t-il une cause première ? Est-ce la liberté qui agit en premier ou est-ce la perfectibilité qui est facteur de liberté ? On comprend par là que les deux sont liées. De là à dire que l'une et l'autre sont confondues, c'est aller trop loin. Ce qui me semble certain, c'est que la *perfectibilité est l'expression de la liberté* car comment l'homme déterminé pourrait-il se perfectionner ? N'oublions pas que, pour Rousseau, elle est une puissance « illimitée ». Et la perfectibilité, il le rappelle, n'est pas déterminée. Elle aurait pu rester pour toujours en puissance¹⁸⁹.

On peut souligner un point intéressant à ce niveau pour notre recherche : lors du passage à la société, Rousseau ne mentionne nulle part que la perfectibilité prend une nouvelle forme. Or, la liberté, elle, se transforme, puisque de liberté naturelle, elle devient une liberté civile. Cette remarque nous laisse donc croire que la perfectibilité ne serait pas l'expression de la liberté car le passage à la société ne change rien pour cette faculté. Un article de Jean-Luc Guichet est très intéressant à cet égard car il soulève un élément capital tout en admettant un lien entre les deux : « Certes, la perfectibilité ne peut être que l'indice et non la preuve de la liberté, sinon, nous aurions précisément l'argument décisif dont nous manquons jusqu'à présent pour établir cette réalité métaphysique de la liberté, et il n'y aurait

¹⁸⁷ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 288.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 162 : « Il me reste à considérer et à rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine, en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable, et d'un terme si éloigné amener enfin l'homme et le monde au point où nous les voyons ».

donc plus de problème et de matière à discussion la concernant. Mais tout indique bien la liberté comme la source de cette perfectibilité, cette dernière constituant extérieurement la différence visible de l'homme d'avec toute machine, différence qui confirme ce que, intérieurement, il se sent être, c'est-à-dire libre »¹⁹⁰. C'est bien parce qu'il est libre que l'homme est perfectible. Jean-Luc Guichet nous fait comprendre que *liberté et perfectibilité sont liées, sans toutefois se confondre*. L'une n'existerait pas sans l'autre, chacune étant l'expression de l'autre. La perfectibilité n'étant pas déterminée, elle est l'expression de la liberté. Il la qualifie également de rapport dialectique : « Enfin, cette notion se caractérise encore par un véritable lien 'dialectique' entre l'agir et l'être, la transformation de l'acte transformant en retour le sujet »¹⁹¹. Dans ce sens, l'homme est toujours en devenir, il n'est pas figé. Il en va de même avec la liberté qui est toujours en activité une fois mise en marche.

2.5. L'homme à l'état civil

2.5.1. L'état civil, inférieur à l'état de nature

Dans l'*Émile*, Rousseau distingue l'état de nature de l'état civil au niveau de l'égalité. Se positionner par rapport à l'égalité était justement la question que Rousseau s'était posée dans le *Second Discours*, situant à cet égard l'état de nature au-dessus de l'état civil : « à l'état de nature, il y a une égalité de fait réelle et indestructible, parce qu'il est impossible dans cet état que la seule différence d'homme à homme soit assez grande pour rendre l'un dépendant de l'autre. Il y a dans l'état civil une égalité de droit chimérique et vaine, parce que les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire, et que la force publique ajoutée au plus fort pour opprimer le faible, rompt l'équilibre que la nature avait mis entre eux. De cette contradiction découlent toutes celles qu'on remarque dans l'ordre civil entre l'apparence et la réalité »¹⁹². Comment s'est effectué le passage de

¹⁹⁰ Jean-Luc Guichet, *Rousseau, l'animal et l'homme : l'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, édition du Cerf, 2006, p. 250.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.251.

¹⁹² *Émile, OC*, IV, p. 524.

l'égalité naturelle à l'inégalité civile? Cela passe, selon Rousseau, par la propriété : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : 'ceci est à moi', et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile »¹⁹³. Dès la première phrase de la deuxième partie, Rousseau pose une origine au problème : la propriété est l'origine, la cause, du passage à la société civile, et surtout des inégalités¹⁹⁴. Dans la première partie, il nous expliquait qu'il n'y avait pas de propriété, puisque les hommes vivaient épars, sans habitat qu'ils ne possédaient rien, ni personne, décrivant la nature sous la forme d'une « terre abandonnée à sa fertilité naturelle, et couverte de forêts immenses que la cognée ne mutila jamais »¹⁹⁵. Or, dans la deuxième partie, nous sommes arrivés à un état de guerre : « que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères »¹⁹⁶. L'homme vivait au paradis, et il est arrivé en enfer. Dans ce passage, il n'y a pas que l'habitat humain qui change. L'homme change également. Son essence sera mutilée à jamais.

Tout ceci pour dire que l'état de nature est supérieur à l'état civil car lui seul est conforme à la nature humaine. C'est d'ailleurs ce qui importe le plus à Rousseau. Qu'importe que l'état civil facilite la vie à l'homme au niveau des commodités. Mais cela ne représente pas l'homme. Ce n'est pas lui. La nature humaine fait de lui un être naturel et non un être artificiel comme nous le sommes aujourd'hui. À présent, notre bonheur est de désirer en permanence. Nous voulons les honneurs, la richesse. Nous désirons sans cesse. Mais que se passe-t-il quand nous n'avons pas ce que nous désirons ? Ou quand nous avons tout ce que nous désirons ? Nous pouvons tout autant être malheureux de ne pas avoir ce que nous désirons, que de n'avoir plus rien à désirer... Curieux paradoxe. La vie de l'homme civil n'est faite que de paradoxes. Nous désirons une chose, et une fois que nous l'avons, elle ne nous intéresse plus. Nous ne désirons que ce que nous ne pouvons avoir. A l'inverse, l'homme sauvage ne désire rien. Ses seuls besoins sont « bornés aux besoins physiques », à savoir se nourrir, se reposer et s'accoupler.

¹⁹³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 164.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 164 « Il fallut faire bien des progrès, [...] avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature ».

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 135.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 164.

L'homme civil désire manger la meilleure nourriture, se reposer dans le plus bel endroit et est en permanence à la recherche d'une nouvelle conquête. Quoi de plus artificiel !

Mais, comme le rappelle Rousseau, ce changement s'est fait contre le gré de l'homme. Il ne constitue pas une première impulsion : « la différence des terrains, des climats, des saisons, put les forcer à en mettre dans leurs manières de vivre. Des années stériles, des hivers longs et rudes, des étés brûlants qui consomment tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie »¹⁹⁷. L'homme a dû s'adapter. C'est là que la *perfectibilité* entre en jeu car elle pousse l'homme à changer son mode de vie. De la solitude la plus totale, il est passé à des associations temporaires. La solitude peut nous sembler horrible pour nous qui ne savons plus vivre sans les autres. Mais il semblerait que l'état de solitude, d'autarcie, soit le seul moyen pour l'homme de garder son intégrité. Avec l'état civil, la condition de l'homme change à jamais. L'état civil oblige l'homme à travailler. Pire encore, l'état civil légitime les inégalités dans le sens où il légalise la propriété.

2.5.2. Description de l'homme civil : la dénaturation

Le passage de la singularité à la pluralité s'est effectué en plusieurs étapes. *L'homme* n'est pas arrivé *aux hommes* dès les premiers changements de la nature. Ce changement de condition a pris du temps et de nombreuses transformations afin d'y arriver. Il en va de même avec la nature humaine. Rousseau ne cesse de le répéter : « l'âme humaine altérée au sein de la société, a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable »¹⁹⁸. Ou encore, « l'homme est naturellement bon [...] mais [...] la société déprave et pervertit les hommes »¹⁹⁹.

Rousseau, dans le *Second Discours*, nous décrit l'homme physique, l'homme métaphysique et l'homme moral. Ces trois manières de considérer l'homme à l'état de nature peuvent également être entreprises dans la description de l'homme à l'état civil, car lors du passage de la singularité à la

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 165.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 122.

¹⁹⁹ *Émile, OC*, IV, p. 525.

pluralité l'homme change physiquement, moralement et métaphysiquement. D'agile il devient fragile, de bon il devient mauvais, et de libre il devient esclave. L'homme doit faire face à un ramollissement de son corps et de son esprit, car comme le rappelle Rousseau : « un corps débile affaiblit l'âme »²⁰⁰. L'homme, en devenant moins robuste, voit également sa pitié naturelle s'affaiblir. En fait, toutes ses facultés naturelles changent ou disparaissent. L'exemple le plus flagrant est celui de l'amour de soi qui se transforme en amour propre.

2.5.2.1. Dénaturation physique de l'homme

Mis à part se nourrir, se reproduire et dormir, l'homme naturel n'a aucune autre préoccupation. A l'inverse, lorsque l'homme formule le pacte social et entre en société, il se retrouve avec des responsabilités : il a des droits, certes, mais aussi des devoirs... Il doit apprendre à penser avec la multitude à laquelle il appartient et non plus en homme individuel. Il n'est plus sous sa seule autorité mais sous l'autorité du souverain. C'est l'homme qui a choisi de renoncer à son indépendance naturelle pour se soumettre à une autorité commune et c'est le contrat social, qui donne naissance à la société civile, qui va rendre légitime l'autorité politique.

L'homme naturel est décrit dans le *Second Discours* comme robuste et agile. À l'inverse, l'homme social est faible : « l'extrême inégalité dans la manière de vivre, l'excès d'oisiveté dans les uns, l'excès de travail dans les autres, la facilité d'irriter et de satisfaire nos appétits et notre sensualité, les aliments trop recherchés des riches, qui les nourrissent de sucs échauffants et les accablent d'indigestions, la mauvaise nourriture des pauvres dont ils manquent même le plus souvent, et dont le défaut les porte à surcharger avidement leur estomac dans les occasions, les veilles, les excès de toute espèce [...] ; voilà les funestes garants que la plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, et que nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme, et solitaire

²⁰⁰ *Émile, OC, IV, p. 269.*

qui nous était prescrite par la nature »²⁰¹. Cette phrase accable l'homme civil. Il est responsable de ses propres maux. Plus loin, Rousseau affirme également que « l'homme [...] en devenant sociable et esclave, devient faible, craintif, rampant, et sa manière de vivre molle et efféminée achève d'énerver à la fois sa force et son courage »²⁰². On peut noter l'association que fait Rousseau entre « sociable » et « esclave ». Car c'est l'un des principaux changements en l'homme. Le passage à la pluralité produit en lui un changement inévitable : il devient esclave. Esclave des autres, esclave de ses désirs. À l'état de nature, l'homme est libre car autrui n'est rien pour lui et donc il ne peut avoir aucun désir.

Il n'y a donc aucune comparaison entre l'homme sauvage et l'homme civil. L'homme sauvage n'est jamais malade ou très peu²⁰³. Son âme n'est pas tourmentée. L'homme sauvage est pur alors que l'homme civil est corrompu, dénaturé. Comment a-t-il pu devenir son propre contraire ? On peut, pour expliquer cela, reprendre Rousseau : « ceux qui concluent de là que rien n'est changé de nous que l'apparence, et qu'au fond l'homme de la société n'est que l'homme de la nature sous le masque, se trompent. Car quoiqu'on ne puisse renverser l'ordre de la nature ou l'altérer, on donne à la tige de l'arbrisseau une direction oblique et à l'homme des inclinations modifiées selon l'état de choses dans lequel il s'est trouvé, selon l'institution civile dans laquelle il vit. Nous ne sommes pas précisément doubles, mais composés »²⁰⁴. Ce changement tragique pour l'homme est sans retour : « l'homme de la nature a disparu pour ne jamais revenir »²⁰⁵. Il ne peut plus revenir, tout simplement parce que nous ne « pouvons plus nous passer des institutions qui font nos malheurs »²⁰⁶.

Suite à cela, il pose une interrogation tout à fait intéressante pour notre questionnement : « ce retour de l'homme à lui-même serait-il bon dans un ordre de choses qui n'a rien de naturel et lorsque

²⁰¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 138.

²⁰² *Ibid.*, p. 139.

²⁰³ *Ibid.*, p. 138 « Quand on songe à la bonne constitution des sauvages, au moins de ceux que nous n'avons pas perdus avec nos liqueurs fortes, quand on sait qu'ils ne connaissent presque d'autres maladies que les blessures et la vieillesse, on est très porté à croire qu'on ferait aisément l'histoire des maladies humaines en suivant celle des sociétés civiles ».

²⁰⁴ *Émile*, Manuscrit Favre, OC, IV, p. 57.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

tous nos rapports changent ne convient-il pas que nous changions aussi ? »²⁰⁷. C'est ce que nous disions plus haut : l'homme a dû s'adapter car, Rousseau le dit et le redit, l'homme ne fut pas la cause de son évolution. C'est la nature qui a changé et l'homme, en tant qu'être perfectible, a su s'adapter, au risque de périr. Mais comme toujours, l'homme ne fait pas dans la demi-mesure et a beaucoup trop changé. Il suit de là que « tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses et tout dégénère entre les mains de l'homme ; le chef d'œuvre de la nature en est le destructeur. Il force une terre à nourrir les productions d'un autre, un arbre à porter les fruits d'un autre [...] il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres [...]. Les hommes ne veulent rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme »²⁰⁸. Nous nous trouvons face à une coupure totale entre l'homme de la nature et l'homme civil, qui rejette tout ce qu'il y a de naturel dans le monde, même son propre corps. Sa façon de tout changer peut être interprétée comme une volonté de tout s'approprier. Un peu comme un enfant qui ne respecte rien, l'homme civil cherche à tout s'approprier. C'est peut-être sa seule façon de se sentir exister.

2.5.2.2 Dénaturation morale et métaphysique de l'homme civil

Il est clair que l'homme a changé physiquement. Si le corps des hommes s'est ramolli, c'est également le cas de leur âme. L'exemple le plus flagrant est celui de l'amour de soi qui s'est transformé en amour propre. Rousseau décrit l'amour propre comme « un sentiment relatif [...] né dans la société »²⁰⁹. C'est également « la véritable source de l'honneur »²¹⁰. En effet, au fur et à mesure où les hommes se rapprochent, ils vont ressentir le besoin de plaire. L'homme solitaire n'avait que lui à observer et, de son point de vue, il était unique et plus ou moins « le centre du monde ». Or, il va découvrir qu'il y a des autres, avec leur lot d'inégalités physiques. C'est ainsi que les hommes ont

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 58.

²⁰⁹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 219.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 219.

commencé à vouloir être observés et, chacun voulant être « le point d'attention », les hommes vont être en quête de reconnaissance. Toutefois ce changement n'est pas très important pour la nature humaine. Le pire arrive lors du passage à la société civile car ce besoin de reconnaissance fera que tel ou tel homme vivra « mieux », mieux financièrement, mais également mieux socialement car cet homme sera reconnu et recherché.

Si tous les hommes recherchent les honneurs, il y a également l'apparition de l'affront qui déprave l'âme humaine. La vengeance venant avec l'affront, les hommes veulent que le préjudice moral soit réparé, bien que l'on puisse considérer qu'il s'agisse également d'un préjudice social car le regard des autres vaut comme punition. Le paraître en vient à devenir essentiel chez l'homme.

Comme le dit Rousseau, en citant Mandeville, « avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison »²¹¹. Toutefois, il affirme également, contre Mandeville, que c'est « la raison qui engendre l'amour propre »²¹². Pire, c'est elle « qui replie l'homme sur lui-même »²¹³.

La dénaturation de l'âme de l'homme sauvage passe également par le désir. L'homme seul ne possède rien, donc il ne désire rien. Mais avec l'avènement de la société civile, l'homme, les hommes se trouvent à désirer, et désirent aussi le bien d'autrui. Cela est bien évidemment à mettre en rapport avec la notion de reconnaissance. Les hommes sont parvenus à un point où la richesse extérieure est maîtresse. Toutefois, désirer n'est pas nuisible dans le sens où l'homme ne fait que désirer sans rien faire de plus. Le problème, c'est qu'il va passer à l'action. C'est ainsi que l'homme ne pouvant avoir ce qu'il désire franchit une nouvelle étape en devenant voleur. Son nouveau moyen afin d'avoir ce qu'il veut est de le voler à son voisin. L'homme, naturellement bon, devient voleur ! On pense qu'il ne peut faire pire, mais l'homme social est également capable de meurtre.

De cela, on peut conclure que le passage à la pluralité semble être un état de lutte pour

²¹¹ *Ibid.*, p. 155.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*

l'homme. Une lutte pour se nourrir car les hommes doivent produire leur nourriture ; une lutte pour plaire ; enfin, avec l'apparition de la propriété, l'homme doit également lutter pour avoir le droit de posséder, posséder de façon à avoir une terre qui donne des fruits, et un toit pour vivre. Tous ces changements font que l'âme humaine s'est dépravée, mais également adaptée. C'est là aussi une nuance à prendre en considération. Toutefois, il y a dénaturation car l'âme pure du sauvage devient une âme sociale calculatrice. A la fin de la Seconde partie du *Discours*, les hommes luttent pour la propriété. Les riches luttent pour conserver et accroître leurs biens, tandis que les pauvres luttent pour posséder. En ce sens, la vie de l'homme est devenue une opposition de « chacun contre tous ».

2.5.3 De l'homme au citoyen

Le corps et l'âme de l'homme ont changé. Le *Second Discours* évoque une vision négative de ces changements. Le *Second Discours* nous laisse également un sentiment d'insatisfaction dans le sens où Rousseau nous quitte sur un pacte social proposé par les riches pour les riches, de façon à garantir leur richesse et à asseoir leur pouvoir sur les plus faibles. Ce que l'on peut mettre en avant ici, c'est la formidable capacité de réflexion dont l'homme fait preuve à présent. Rousseau nous présente un homme sauvage, idiot, sans conscience de lui et des autres, et en arrive à un rassemblement d'hommes qui veulent « instituer des règles de justice et de paix », rassemblés en « un pouvoir suprême »²¹⁴. Si son corps et son âme ont été dépravés lors de cette transformation, nombreuses sont les facultés qui se sont développées : la mémoire, l'imagination, la raison, le développement de l'esprit²¹⁵. L'homme a su développer les capacités qui se sont offertes à lui. Après, tout dépend de l'usage que l'on en fait.

Le *Contrat Social* nous propose un véritable pacte social qui, cette fois-ci, va chercher à convenir à la nature de l'homme. Avec le pacte, nous assistons à un nouveau stade de l'évolution humaine : l'homme devient citoyen. Le pacte social de Rousseau cherchait à recréer cet équilibre qui

²¹⁴ *Ibid.*, 177.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 174.

demeurait entre l'homme et la nature, mais cette fois-ci, cela doit s'appliquer à l'homme et à la société. Car l'homme se trouve dans une situation qui le pousse à vivre en communauté. Il ne s'agit plus pour lui de manger et de dormir sous le même arbre. À présent, il doit travailler et s'adapter à la nouvelle donne de la nature. Il doit également apprendre à gérer cet état de frustration du fait de ne pas avoir tout ce qu'il veut, état qui lui était inconnu lors de sa vie sauvage. Car Rousseau ne le cache pas, les hommes sont parvenus à un point où « les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état (...) Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par agrégation une somme de force qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert »²¹⁶. Pour ce faire, Rousseau doit prendre de nombreuses choses en compte. Tout d'abord, il faut passer d'une liberté naturelle à une liberté « civile », ou « citoyenne »; c'est-à-dire que l'on doit prendre en compte la liberté des autres. D'où le problème du pacte social qui doit trouver « une forme d'association qui défende et protège l'homme, mais qui lui permette aussi de rester aussi libre qu'auparavant »²¹⁷. Il va falloir, pour l'homme, troquer sa liberté naturelle, contre une liberté nouvelle, qui permette de concilier ses nouveaux droits avec ses nouveaux devoirs. Reste à voir comment cela est possible.

²¹⁶ *Contrat Social, OC, III, p. 360.*

²¹⁷ *Ibid.*

Chapitre 3 : L'association entre les hommes étape par étape

Nous le savons, la seconde partie du *Discours* commence ainsi : « le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire fut le vrai fondateur de la société civile »²¹⁸. Ce qui nous intéresse ici, c'est le commentaire qu'en fait Rousseau : « les choses en étaient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étaient ; car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain »²¹⁹. Nous allons à présent nous intéresser à cette succession d'idées que l'esprit humain a développées et surtout à la succession d'évènements qui l'ont rendue possible car, outre l'instauration de la propriété, nous allons voir que les hommes vont petit à petit vivre ensemble pour ne plus avoir à vivre séparés les uns des autres. Nous verrons également que les choses en viendront à un point tel que la vie des hommes va finir par ressembler à un état de guerre nécessitant l'instauration de la loi et du pacte social. Il s'agit d'un moment décisif dans l'histoire des hommes car c'est le moment où « le droit succédant à la violence, la nature fut soumise à la loi »²²⁰. Cette phrase est importante pour notre propos à venir car elle utilise des expressions lourdes de sens, la première étant cette idée d'un droit articulé à la notion de violence. On voit par cela que l'état des choses était devenu tel que le droit dût être instauré afin de sauver les hommes d'une fin certaine, c'est-à-dire la guerre de tous contre tous, marquant le passage irréversible à la pluralité. A l'état de nature, le droit et les lois étaient superflus. Mais la vie pour l'homme, par « le progrès des choses », est devenue un état invivable et il a donc fallu que les hommes instaurent entre eux des règles. A partir de là, « la nature fut soumise à la loi ». Ce terme de soumission est assez fort. Cela insinue que la loi apparaît comme étant « contre-nature ».

²¹⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 164.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*, p. 132.

3.1. Le passage de l'homme heureux vers les hommes malheureux

Rousseau a clairement montré dans la première partie du *Second Discours* que l'ignorance et l'innocence de l'homme sauvage étaient destinées à se perpétuer aussi longtemps que l'homme resterait enfermé dans le cercle de la temporalité naturelle. Cette temporalité naturelle a été brisée par un seul homme, lorsqu'il s'est élevé contre les autres en affirmant : « *ceci est à moi* ». À partir de là s'est instauré un rapport inégal entre les hommes opposant la singularité du possédant à la pluralité des laissés-pour-compte. En bref, un homme possède quelque chose que les autres n'ont pas. Ceci marque le début d'une longue lignée d'inégalités dites « de conventions ». Cette première inégalité de convention signifie pour les hommes le début de leur chute vers le malheur. Inégalité de convention dont Rousseau nous parle au début du *Discours*²²¹, et qu'il oppose à l'inégalité de nature. Avant l'apparition de la propriété, nous étions dans l'inégalité de nature, inégalité acceptable parce que naturelle. À l'inverse, lorsque cet homme a dit « *ceci est à moi* », tout a basculé, et nous sommes passés dans une inégalité de convention. Et celle-là n'est justement pas « autorisée » par la nature puisqu'elle est artificielle et que ce sont les hommes eux-mêmes qui l'ont créée. Cependant, cet homme qui a instauré la propriété n'est en rien différent des autres si ce n'est qu'il les précède, car les autres hommes, étant également enclins à l'amour propre, ont voulu posséder à leur tour, et surtout posséder toujours plus. Le problème, c'est que la terre n'est pas extensible. Comme le fait remarquer Rousseau dans l'*Émile* : « il n'y a plus de terre en friche »²²². Dans le *Second Discours*, nous en sommes encore loin mais c'est un point qu'il faut préciser car il arrivera un moment où « il n'y aura plus de terre en friche ».

Nous comprenons à travers cela que le passage à la pluralité s'est effectué en plusieurs étapes. Afin de faire la genèse de cette évolution, Rousseau utilise non pas une démarche historique (nous

²²¹ *Ibid.*, p. 131.

²²² *Émile*, OC, IV, p. 332. Dans ce passage, Rousseau nous rappelle que la propriété est légitime si elle a pour origine le travail. Cependant, la terre passant de génération en génération, les parcelles de terrains devinrent de plus en plus rares à mesure que la population augmentait jusqu'à devenir toutes occupées.

avons vu qu'il la rejette), mais plutôt une démarche hypothétique. Il est évident que personne ne sait exactement comment les choses se sont produites. Il faut donc faire preuve de logique et de déduction. Pour ce faire, Rousseau part d'un constat : l'état de nature excluait toute évolution et rendait la justice et l'État inutiles (nous utilisons le terme inutile et non pas impossible). Pourtant, cette évolution a eu lieu et, pour certains peuples, elle a rendu nécessaire l'instauration d'institutions civiles. Enfin, il est certain qu'à présent la servitude et l'inégalité existent entre les hommes. C'est à partir de là que va découler notre recherche consistant à déterminer à quel moment s'effectue le passage de la singularité à la pluralité. Nous verrons très vite que l'on peut distinguer différents stades dans ce passage, et de là, nous en viendrons à évoquer ce qui a changé pour l'homme.

Avant de commencer, nous pouvons faire une remarque : dans sa vision de l'état de nature, Rousseau s'inspire des récits de voyages qu'il a lus depuis son enfance et qui décrivent les peuples découverts en Amérique. Ces peuples y sont présentés comme vivant hors du temps et hors de la société civile telle que les Européens la connaissent. L'influence de ces récits sur l'imagination de Rousseau est indéniable. Une question se pose à nous : face à ces nombreux récits, on peut se demander si le passage à la civilisation telle que nous la connaissons était évitable ou non. Dans ses écrits, Rousseau nous décrit le passage à la pluralité civile comme inévitable dans la mesure où « les choses en étaient déjà venues au point de ne plus pouvoir durer »²²³, ce qui fait qu'un changement radical devait être entrepris. Or, ces peuples d'Amérique vivaient encore dans ce que Rousseau appelle l'âge d'or²²⁴ et, sans l'arrivée des Européens, il est fort probable que rien n'aurait changé. La preuve en est que des tribus vivant hors de la société moderne perdurent encore en Amazonie. Comment expliquer cela en termes rousseauistes ? L'explication la plus plausible tient au climat et à la surface occupée. L'Europe est un continent beaucoup plus petit que ne l'est l'Amérique et bien plus peuplé, ce qui fait

²²³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 164.

²²⁴ Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 354-356 : « Cet homme primitif, splendide animal dont rien n'était venu entraver le développement, dont le corps n'était pas déformé par un travail intensif comme celui du paysan courbé sur la glèbe [...] qui ne connaît que la crainte et la colère et n'a aucune aspiration vers une autre vie [...] c'est Adam avant qu'il n'ait goûté le fruit de l'arbre de la science ».

que, en cas de changements climatiques, les possibilités de mobilité étaient plus réduites pour les Européens que pour les Amérindiens. De plus, la nature a été beaucoup plus généreuse pour les hommes vivant en Amérique ou aux Antilles qu'en Europe, cela est certain²²⁵. Avec une nature généreuse, rien ne peut pousser l'homme à vouloir évoluer puisqu'il a tout ce que son corps exige.

3.2. Les associations libres et les premières évolutions

Les premières rencontres entre les hommes durent se faire dans la douleur²²⁶ et la nécessité : les bouleversements climatiques, le manque de nourriture... Dans la mesure où l'homme est pourvu d'un instinct de conservation, celui-ci a dû le pousser à réagir²²⁷. Il lui a fallu s'accommoder de la hauteur des arbres, de la concurrence animale²²⁸, mais la nouveauté c'est la concurrence entre les hommes dans la mesure où leur mère nourricière s'est montrée de moins en moins généreuse avec eux. Face à ces nouvelles difficultés, les hommes eurent l'intelligence d'utiliser ce qu'ils avaient sous la main : avec le bois ils firent des arcs et des flèches, ce qui leur a permis de chasser et ainsi de se nourrir de viande, mais également de se couvrir de la peau de la bête chassée. Nous voyons ici les premiers effets sur l'homme de la perfectibilité. Car si l'homme n'avait pas connu ces difficultés climatiques, il est fort probable que l'état de solitude aurait perduré. Mais l'homme est perfectible et pourvu d'un instinct de conservation et, dans ce sens, il a su s'adapter, ce qui lui a permis de survivre. Bien évidemment, chaque évolution fut adaptée au climat. C'est ainsi qu'au bord de l'eau les pêcheurs se sont développés, tandis que les chasseurs se sont plutôt développés à l'intérieur des terres.

L'esprit de l'homme se perfectionne au fur et à mesure que les difficultés s'imposent à lui. Dans la mesure où l'entendement est stimulé par les besoins, l'entendement va quant à lui stimuler les

²²⁵ *Ibid.*, p. 356 : « nous savons fort bien que l'homme abandonné à ses propres ressources dans une forêt française, fût-il aussi adroit qu'un Indien, ne manquerait pas d'y périr ».

²²⁶ Comme Rousseau le mentionne dans *l'Émile*, il est connu que le malheur rapproche les hommes : « si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par l'affection », *OC*, IV, p. 503.

²²⁷ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *OC*, III, p. 164.

²²⁸ *Ibid.*, p. 165.

passions humaines. L'homme prend alors conscience qu'il y a parmi les hommes des inégalités physiques. Il les perçoit ainsi : certains sont grands alors que d'autres sont petits, certains sont forts et d'autres faibles²²⁹, chaque disposition physique ayant ses avantages ou ses inconvénients en fonction de telle ou telle situation. C'est ainsi que les hommes ont très vite compris qu'ils pouvaient tirer avantage les uns des autres. Réunis, il était plus facile pour les hommes de chasser que séparés, mais ces associations ne duraient que le temps où l'intérêt commun subsistait²³⁰. Personne n'était obligé envers un autre et, durant ces rares associations, seul l'intérêt commun justifiait le rapprochement entre les hommes. Il n'y avait pas encore de plaisir à se retrouver. À ce niveau, les hommes vivent encore à l'état de nature car il n'y a pas entre eux de notion d'engagement. Ils vivent encore isolés et s'associent de temps en temps de façon à survivre, ce qui fait que, par la suite, chacun retombe dans sa solitude originelle. Toutefois, dans la mesure où la nature était moins généreuse avec l'homme qu'avec les autres animaux, on peut noter que ces associations libres, mais dépendantes des aléas naturels, ont bouleversé peu à peu la vie de l'homme sauvage qui est passé d'un état passif à un état actif. Ceci va éveiller en lui de la curiosité, de l'intérêt. Lui qui avait une vie sans aucune contrainte se voit dès lors imposer un semblant d'habitude. Bien qu'irréguliers et ponctuels, ces « rendez-vous de chasse et de pêche » instaurent en l'homme une notion d'habitude, celle de devoir chercher sa nourriture, qui plus est en commun avec d'autres.

Il reste cependant clair qu'à cette époque les hommes vivaient encore dans une certaine solitude car leurs rapports ne sont pas du même ordre que ceux à venir. En fait, on ne peut même pas parler de rapport entre les hommes puisque leurs associations épisodiques ne sont basées que sur l'intérêt et il est fort probable que lors de ces regroupements, les hommes n'ont pas encore conscience, en se voyant, de faire partie de la même espèce, ou du moins de se considérer comme des semblables. Il n'y a donc pas de reconnaissance de l'autre comme un égal, comme un individu, comme un autre moi.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 166.

Ceci est dû à l'absence d'interaction réelle entre les hommes. Dans ces premiers rapports entre les hommes, Rousseau mentionne pourtant l'apparition de l'orgueil. Pour illustrer cette idée, on peut reprendre la phrase de Jean Starobinski : « les hommes changent comme le ciel change (parfois parce que le ciel change) »²³¹. Il est incontestable que le caractère des hommes change dans ces premières associations libres. Starobinski parle d'évolution psychologique, et la première à se manifester est l'orgueil : « de cette lutte qui oppose activement l'homme au monde résultera son évolution psychologique. La faculté de comparer le rendra capable d'une réflexion rudimentaire : il saura apercevoir les différences entre les choses, il se saura différent des animaux, il se verra dans sa supériorité, et déjà surgit un vice : l'orgueil »²³². La première passion qui vient à l'homme est donc l'orgueil, qui est une passion négative. D'emblée, l'homme va se percevoir comme supérieur aux autres. On prend ici la mesure de la phrase de Rousseau : « si elle [la nature] nous a destiné à être sain, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature et que l'homme qui médite est un animal dépravé »²³³. L'orgueil doit donc ici être compris comme le premier pas de l'homme vers la réflexion, mais également comme « la fin de l'homme de la nature » et le commencement de « l'homme de l'homme »²³⁴. L'orgueil va également faire naître en l'homme la nécessité du paraître, qui est le premier lien entre l'homme et la servitude. L'homme devient esclave de l'opinion de ses semblables. Curieux paradoxe car il y a peu de temps encore, *l'homme* ne reconnaissait pas encore *les autres* comme ses semblables. C'est ainsi que « de libre et indépendant qu'était l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins, assujetti, pour ainsi dire, à toute la nature, et surtout à ses semblables dont il devient esclave »²³⁵.

²³¹ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 72.

²³² *Ibid.*, p. 41.

²³³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 138.

²³⁴ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, p. 42.

²³⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 174.

3.3. L'âge des cabanes et l'établissement des premières familles

Avec l'apparition des outils, les hommes se trouvent très vite en mesure de fabriquer des cabanes. Ceci marque dans l'histoire de l'homme la première révolution qui est l'établissement et la distinction des familles²³⁶. On peut noter le fait qu'avec l'apparition des familles vient nécessairement l'apparition des cabanes. Dans son récit sur l'établissement des familles, Rousseau ne mentionne pas l'importance de la nourriture, mais pour qu'il puisse régner une atmosphère propice aux familles, il ne faut pas qu'il y ait de lutte pour la nourriture. Bien évidemment les hommes ont dû modifier leur rapport à la nourriture suite aux changements climatiques, mais la famine est encore loin et le rapport entre les hommes et la nourriture se rapproche plutôt de celui de l'entraide que de la lutte. Les familles peuvent donc s'établir²³⁷. Jean Starobinski précise également qu'avec l'établissement des familles, le rapport à la chasse et à la cueillette ne se trouve en rien modifié²³⁸.

Dans les écrits de Rousseau, l'établissement de la famille pose problème : il affirme dans le *Contrat Social* que « la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille »²³⁹. Or, ne venons-nous pas de montrer que si les hommes se sont associés ce n'est que par la nécessité des choses ? Il n'y a rien là de naturel. Pour appuyer cela, nous pouvons citer ce que Rousseau écrit dans le *Second Discours* : « les mâles et les femelles s'unissaient fortuitement selon la rencontre [...] ils se quittaient avec la même facilité »²⁴⁰. Pourquoi une telle contradiction ? Pourquoi insister sur le fait que les premières associations durables furent celles de la famille ? Ne devons-nous

²³⁶ Il est intéressant de parler des similitudes qu'il y a entre Platon et Rousseau en ce qui concerne l'association entre les hommes. Dans la *République*, en 369c-d, Socrate tente d'expliquer à Adimante et Glaucon l'origine de la société entre les hommes. Ce qu'il y ressort est frappant de ressemblance avec Rousseau : « dès lors qu'un homme recourt à un autre homme pour un besoin particulier, puis à un autre en fonction de tel autre besoin, et parce qu'ils manquent d'une multitude de choses, les hommes se rassemblent nombreux au sein d'une même fondation, s'associant pour s'entraider. (...) Le premier et le plus important des besoins est de se procurer de la nourriture (...) le deuxième est celui du logement ; le troisième celui du vêtement et des choses de ce genre ». On retrouve ici exactement l'évolution de Rousseau : les associations ponctuelles afin de trouver de la nourriture, puis les cabanes avec l'établissement des familles et enfin le développement de besoins qui étaient jusque-là inconnus aux hommes.

²³⁷ On retrouve cette idée dans les *Lois* de Platon où l'Athénien, Clinias et Mégille s'interrogent sur l'origine des sociétés. (Livre III, 676a-681e).

²³⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 1343.

²³⁹ *Contrat Social*, OC, III, p. 352.

²⁴⁰ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 147.

pas y voir le développement d'un instinct familial, d'un instinct de conservation de soi qui passe également par un souci de protection qui fait que la première envie des hommes en s'associant fut de se réunir en famille ? Mais cela contredit-il vraiment le texte du *Contrat Social* ? On peut peut-être y répondre ainsi : lorsque les conditions l'exigent, la première forme de regroupement, qui est la plus naturelle, est celle de la famille. Dans ce sens, la contradiction disparaîtrait. Nous pouvons pourtant soulever un point que Rousseau mentionne en note mais qu'il récuse contre Locke²⁴¹ : de tout temps, les animaux vivent ensemble, formant une grande famille avec un chef de meute et les autres animaux. L'exemple le plus flagrant est celui des lions qui vivent en communauté et où les lionceaux vivent avec leurs parents jusqu'à un certain âge (avant d'être chassés par le père). Cela nous permet de mettre en avant le fait qu'il est naturel aux hommes et aux animaux de prendre soin de leur progéniture le temps que cela est nécessaire et donc de vivre en famille, ou en communauté²⁴². Pourquoi les animaux le feraient-ils et pas les hommes ? Rousseau rejette cet argument, car, pour lui, les animaux qui se nourrissent d'herbes ont plus besoin du secours du mâle que les animaux de proies car il est plus difficile de paître que de chasser. Il n'est pas important ici de déterminer qui a raison mais nous ne pouvons nous empêcher de remarquer qu'au début du *Second Discours*, Rousseau nous expliquait que les hommes étaient frugivores. On peut donc faire le parallèle entre les hommes frugivores et les animaux herbivores. Pourquoi donc les hommes ne vivaient-ils pas en communauté s'il était plus difficile à la mère de nourrir sa progéniture ? On sent que cette question embarrasse Rousseau.

²⁴¹ *Ibid.*, Note XII, p. 214-218.

²⁴² John Locke, *Traité du Gouvernement civil*, Chapitre VII, § 79, cité par Rousseau au *Second Discours* à la note XII (*OC*, III, p. 214) : « La fin de la société entre le mâle et la femelle n'étant pas simplement de procréer, mais de continuer l'espèce ; cette société doit du moins, après la procréation, durer aussi longtemps qu'il est nécessaire pour la conservation des procréés, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils soient capables de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins. Cette règle, que la sagesse infinie du créateur a établie sur les œuvres de ses mains, nous voyons que les créatures inférieures à l'homme l'observent constamment et avec exactitude. Dans ces animaux qui vivent d'herbe, la société entre le mâle et la femelle ne dure pas plus longtemps que chaque acte de copulation, parce que les mamelles de la mère étant suffisantes pour nourrir les petits jusqu'à ce qu'ils soient capables de paître l'herbe, le mâle se contente d'engendrer et il ne se mêle plus après cela de la femelle ni des petits, à la subsistance desquels il ne peut rien contribuer. Mais au regard des bêtes de proies, la société dure plus longtemps, à cause que la mère ne pouvant pas bien pourvoir à sa subsistance propre et nourrir en même temps ses petits par sa seule proie, qui est une voie de se nourrir et plus laborieuse et plus dangereuse que n'est celle de se nourrir d'herbe, l'assistance du mâle est tout à fait nécessaire pour le maintien de leur commune famille, si l'on peut user de ce terme ».

Pourtant, il soulève un point important qui pourrait mettre fin à toute polémique et il est bien dommage que ce point n'apparaisse qu'en note : « M. Locke prouve tout au plus qu'il pourrait bien y avoir dans l'homme un motif de demeurer attaché à la femme lorsqu'elle a un enfant ; mais il ne prouve nullement qu'il a dû s'y attacher avant l'accouchement et pendant les neuf mois de la grossesse »²⁴³. Bien que Voltaire se soit outré de ces propos, il semble que Rousseau, dans le contexte dans lequel il nous décrit l'homme à l'état de nature, ne « franchisse pas les bornes de la folie »²⁴⁴.

Après avoir soulevé ces divers points, auxquels Rousseau ne donne pas de réponses claires dans son œuvre, ce qui implique de se contenter ici d'hypothèses, nous pouvons continuer notre récit de l'évolution humaine car il faut tout de même garder à l'esprit que le récit de Rousseau n'est que fictif et, dans la mesure où il prend quelques libertés, en supposant par exemple les hommes de la même constitution physique que la nôtre à présent, il peut se permettre également de passer outre à d'éventuelles contradictions.

Avec l'habitude de vivre ensemble naissent les premiers développements du cœur et les hommes prennent petit à petit plaisir à se côtoyer. Rousseau met l'accent sur le nouveau rôle de chacun : homme/femme, mari/femme, parent/enfant... De là naît deux formes d'amour : l'amour conjugal et l'amour maternel. Ceci est tout nouveau pour l'homme car il ne vit plus seul, il a une famille qu'il doit nourrir et, pour ce faire, les rôles commencent naturellement à se diviser : la femme s'occupe des enfants car c'est elle qui allaite et l'homme, plus robuste de constitution, part à la chasse. C'est ainsi que chaque famille devient petit à petit une petite société mue par « l'attachement réciproque et la liberté »²⁴⁵. Comme le mentionne Jean Starobinski²⁴⁶, il s'agit là de la première division du travail, mais également du premier pas de l'inégalité entre les hommes et les femmes. Pourtant, cette première inégalité résulte de l'inégalité physique et on peut tenter de la justifier comme

²⁴³ *Ibid.*, p. 217.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 1374.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 168.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 1343.

étant naturelle. Il est étonnant que Rousseau ne se soit pas arrêté sur ce point car si la propriété est la première inégalité sociale, cette première inégalité résultant de la division du travail est toutefois lourde de conséquences pour les sociétés à venir.

Concernant cette nouvelle vie familiale, Rousseau soulève un point intéressant dans *l'Essai sur l'origine des langues* : les hommes vivent certes en famille, réunis dans des cabanes, mais, mis à part les membres de sa famille, il n'y a pas encore présente dans l'esprit du sauvage la notion *d'homme* lorsqu'il voit ses semblables²⁴⁷. L'homme demeure encore dans un état d'isolement primitif où son cercle de vision est limité à sa famille.

La vie en communauté marque également chez l'homme le début de sa décadence physique : la sédentarité ramollit les corps²⁴⁸ car les hommes découvrent la facilité d'aller chercher la nourriture à plusieurs, de se défendre à plusieurs. Dans la mesure où les femmes restent à la cabane pour s'occuper des enfants, on peut penser qu'elles furent les premières à être touchées par le ramollissement des corps. À l'inverse, cette période est celle où l'esprit humain peut véritablement se développer, car il y a à présent des éléments de comparaison, effectuant dans son esprit des connections que la solitude ne rendait pas possibles, ouvrant par là le chemin du concept et de l'universel.

3.4. Les premières communautés

3.4.1. Les nations particulières

Plus la nature devient capricieuse et se transforme, plus la nécessité pour les hommes de se rapprocher se fait sentir. De fait, « les hommes errant jusqu'ici dans les bois, ayant pris une assiette plus fixe, se rapprochent lentement, se réunissent en diverses troupes et forment enfin dans chaque contrée une nation particulière, unie de mœurs et de caractère, non par des règlements et des lois, mais par le

²⁴⁷ *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 396 : « ils avaient l'idée d'un père, d'un fils, d'un frère, et non pas d'un homme. Leur cabane contenait tous leurs semblables ; un étranger, une bête, un monstre étaient pour eux la même chose : hors eux et leur famille, l'univers entier ne leur était rien ».

²⁴⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III; p. 168 : « les deux sexes commencèrent aussi par une vie un peu plus molle à perdre quelque chose de leur férocité et de leur vigueur ».

même genre de vie et d'aliments, et par l'influence commune du climat»²⁴⁹. Nous avons là un changement important dans le mode d'association des hommes : du fait de leur rapprochement, ils développent entre eux des habitudes. Nous voyons là un point important dans notre recherche : nous passons par l'établissement de ces « nations particulières » de la singularité à la pluralité. Bien évidemment, cela n'a rien encore de politique, mais il semble bien qu'ici un changement important se soit effectué car dès lors que les hommes ont commencé à s'associer en familles, ils n'ont plus été capables de vivre séparés. À présent, ils s'unissent en fonction de leur mode de vie. Il s'agit également du début des fréquentations entre les différentes familles, et du développement d'un commerce entre elles. Les plus jeunes commencent à se fréquenter et les familles se mélangent, créant ainsi de nouvelles familles²⁵⁰. Des liens se tissent donc entre ces nouvelles familles et les anciennes. Comme le processus de séduction se met en place, on voit également apparaître chez l'homme une nouvelle association se faire entre le mérite et la beauté, ou encore entre la jalousie et l'amour²⁵¹. Au début de la seconde partie du *Discours*, Rousseau avait mis en avant le fait que les hommes s'apercevaient des inégalités physiques, du fait que certains étaient grands et forts et d'autres petits et faibles. À présent, les hommes vont plus loin que cette seule constatation de différences physiques et recherchent le plus grand, le plus fort, le plus beau... Ils sont en quête de reconnaissance de la part des autres et cela les pousse aux comparaisons : « chacun commence à vouloir être regardé soi-même et l'estime publique eut un prix ». La nature humaine est ainsi faite : l'homme aime être regardé, admiré. Il a envie de reconnaissance venant de la part de ses semblables²⁵². Dans ce cadre se développe le sentiment

²⁴⁹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 169.

²⁵⁰ A ce stade, les familles se mélangent mais il est fort probable que pendant longtemps, les frères et les sœurs se reproduisaient entre eux. On retrouve cette idée dans l'Ancien Testament, dans la Genèse, peu après le déluge, quand il ne restait plus que Noé, sa femme et ses fils accompagnés de leurs femmes pour reproduire l'espèce. Il est donc clair que la reproduction de l'espèce humaine dut pendant un moment se faire de manière incestueuse. Rousseau en fait état dans l'*Essai sur l'origine des langues* (OC, V, p. 406). Il est d'ailleurs dommage qu'il ne se soit pas plus penché sur le sujet car on peut se demander si au début de l'établissement des familles, l'inceste n'existait pas chez les hommes ou si au contraire cette notion d'interdit préexistait en l'homme.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 169 : « un sentiment tendre et doux s'insinue dans l'âme, et la moindre opposition devient une fureur impétueuse : la jalousie s'éveille avec l'amour ».

²⁵² Ceci est d'ailleurs très paradoxal car ces fêtes symbolisent la réunion de tous et, pourtant, chacun pense à soi.

d'amour-propre, et avec l'amour-propre ce sont la dépendance psychologique et l'inégalité qui font leur apparition. « Et ce fut là le premier pas vers l'inégalité²⁵³, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence [...] De là sortirent les premiers devoirs de la civilité, même parmi les sauvages, et de là tout tort volontaire devint un outrage [...], les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels »²⁵⁴. Cela a pour conséquence irrémédiable qu'en cherchant à se venger, les hommes ont perdu leur innocence primitive...

Dans cet état appelé l'âge des « nations particulières », les relations entre les hommes ont entraîné de nombreuses conséquences néfastes pour l'homme sauvage. Tout d'abord, cela marque la fin de son innocence primitive qu'il ne pourra jamais plus retrouver. L'élément positif est certainement l'apparition des familles, dont les liens deviennent stables et fondés sur l'amour de l'autre. Mais cet élément positif fait naître des sentiments négatifs qui seront à l'origine de nombreuses guerres entre les hommes. On peut dire qu'en passant « *aux hommes* », les hommes ont causé eux-mêmes leurs pertes. Mais à cause, ou grâce, à la peur de la vengeance et à la pitié, les relations entre les hommes vont elles aussi se stabiliser. En effet, les conflits dont la source unique réside dans les blessures d'amour-propre sont vite réglés. La crainte des vengeances tient lieu de loi et la pitié encore vivace, réglée par les premières lumières de la raison, fait office de sagesse. De fait, un nouvel équilibre s'établit entre les hommes, mais s'ils ont réussi à dépasser cette difficulté, cette dernière a tout de même contribué à arracher de manière définitive l'homme à sa solitude.

Il semble donc que l'homme quitte réellement sa solitude lorsqu'il décide de vivre avec un

²⁵³ Rousseau nous explique que le premier pas vers l'inégalité est l'apparition de la propriété. Or, ici il affirme également que l'amour-propre est le premier pas vers l'inégalité. Faut-il y voir une contradiction ? Je ne pense pas car ces deux formes d'inégalités peuvent être considérées comme différentes. L'amour-propre, comme premier pas vers l'inégalité, doit plutôt être considéré du point de vue psychologique. La propriété quant à elle, doit plutôt être vue comme une inégalité du point de vue social. Ces deux formes d'inégalités se rejoindront par après car c'est l'amour-propre qui poussera les autres hommes à vouloir eux aussi posséder.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 169-170.

autre, dans la même cabane. Mieux encore, lorsque cette union entre eux donne naissance à des enfants, et que ces enfants eux-mêmes choisissent de vivre avec d'autres dans une autre cabane, alors, le processus de socialisation est enclenché car, après cela, les hommes vont prendre plaisir à se réunir autour des cabanes²⁵⁵. Ils aiment vivre ensemble, partager des choses en commun. Dans ces communautés primitives, les hommes n'ont pas encore besoin de loi, et on peut encore moins parler d'État. Le « ciment social » réside dans l'habitude et la volonté de vivre ensemble. Ce sont les mœurs communes et non le droit qui harmonisent les relations entre les membres du groupe. Mais il ne s'agit pas encore de pluralité civile. La pluralité n'est ici qu'une « pluralité des mœurs ».

3.4.2. Les communautés morales

L'homme qui est envahi par l'orgueil voit dans certaines actions une injure qui mérite réparation. C'est ainsi que « la moralité commença à s'introduire dans les actions humaines »²⁵⁶. Ceci est tout nouveau pour l'homme car il est dans un entre-deux : sa bonté naturelle l'anime encore, mais il peut également être cruel envers ceux qui l'ont injurié. L'orgueil le pousse à mettre de côté la pitié qui jusque-là tenait lieu de garde-fou et, à présent, seule la peur de la vengeance fait office de loi. Si au début chacun se faisait son propre juge et évaluait son propre préjudice, « il fallait que les punitions deviennent plus sévères »²⁵⁷. Cette période est vraiment importante car elle instaure de nouveaux rapports entre les hommes. Il s'agit là d'un nouveau pas dans le passage de la singularité à la pluralité puisque des règles s'instaurent et doivent être respectées... Rousseau parle de ces communautés morales comme « la véritable jeunesse du monde »²⁵⁸ car il s'agit de « l'état le moins propice aux révolutions,

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 169 : « on s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre: le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés ».

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 170.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ Les communautés morales sont, pour Rousseau, « la véritable jeunesse du monde », car la perfectibilité a permis à l'homme d'évoluer suffisamment pour vivre plus confortablement, et ses facultés commencent assez à s'éveiller pour qu'il soit capable de raisonner. L'idéal aurait été qu'il s'arrête là. Mais comme le fait remarquer à juste titre Voltaire, « cette même perfectibilité qui avait pu arracher les hommes à la stupide indolence de leur premier état ... pouvait-elle

le meilleur à l'homme »²⁵⁹. Les hommes aiment à se réunir autour d'un feu, où peuvent se développer de véritables rapports entre les hommes. Ils commencent également à avoir quelques notions de prévoyance, sont assez ingénieux pour créer quelques outils de façon à leur rendre plus aisée la chasse. D'une façon générale, la vie de l'homme s'est assez développée pour lui faciliter la vie, mais pas encore assez développée pour le corrompre. Dans cet état, il a atteint sa plus haute perfection²⁶⁰. L'homme n'est plus seulement un sauvage. Sa conscience s'est développée, il est toujours sensible aux autres du fait de la pitié et, surtout, il demeure encore libre car il ne dépend de personne pour se procurer ce qui lui est indispensable à la préservation de son existence. À présent, tous les progrès qu'il fera ne vont qu'accentuer son malheur²⁶¹. Là encore, les hommes n'ont pas su apprécier ce doux moment et ce n'est qu'après réflexion²⁶² que l'on se rend compte combien cette période des communautés morales fut agréable à vivre.

3.5. La révolution métallurgique et agricole et ses conséquences

Avec l'agriculture s'effectue la révolution qui va à jamais changer le rapport des hommes entre eux²⁶³. C'est de cette révolution que découle la naissance de la propriété privée, mais également la

s'arrêter au milieu de sa course ? ». (*Le journal des Sçavans*, pour l'année MDCCLVI, juin, vol. II, Paris, Lambert, p. 414). La question que l'on peut se poser est de savoir si là encore Rousseau est naïf de penser que l'évolution aurait pu s'arrêter à cette « jeunesse du monde » où s'il sait très bien que la première impulsion qui poussa l'homme à évoluer ne pouvait pas s'arrêter.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 171.

²⁶⁰ On peut ici reprendre les propos de Rousseau dans l'*Émile* de façon à étayer notre propos : « nous naissons, pour ainsi dire, en deux fois : l'une pour exister, l'autre pour vivre », *OC*, IV, p. 489. Avant les « changements » de la terre, les hommes se contentaient d'exister, ils étaient passifs. Avec ces révolutions, l'homme peut enfin vivre car ses facultés sont assez développées et il ressent du plaisir à vivre. Par après, tous les changements feront qu'il devra survivre, pour enfin reprendre le contrôle de sa vie avec le pacte social.

²⁶¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *OC*, III, p. 171 : « Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux [...] à tailler leurs arcs et leurs flèches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques canots de pêcheurs [...] tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, [...] ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature ».

²⁶² *Ibid.* : « plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme ».

²⁶³ Pour qualifier la révolution agricole, Rousseau emploie l'expression de « grande révolution » car c'est par elle que va découler la nécessité des lois et des institutions. La première révolution était celle de la distinction des familles, faisant passer les hommes à une pluralité qui découlait naturellement des changements climatiques. On pourrait qualifier cette révolution d'évolution car les hommes ont facilement retrouvé un équilibre qui les a conduit à la « jeunesse du monde ». Cette « 'grande révolution', au contraire, se termine par un état de déséquilibre tel qu'on ne peut y porter remède que par

nécessité du travail. Le rapport à la terre va changer et, du même coup, le rapport entre les hommes. La terre n'est plus cette « mère nourricière » dont nous parlait Rousseau. Elle est devenue source de bénéfice, de conflit et d'inégalité. Rien à voir avec son rôle originaire. Elle est devenue une simple matière première à exploiter et à rentabiliser par le travail et la technique. C'en est fini du lien naturel de l'homme à la terre. À présent, le lien est d'homme à homme, et le lien entre l'homme et la terre est devenu un lien de rentabilité qui conduit à faire en sorte que les hommes doivent travailler toujours plus. Nous ne sommes plus dans un rapport de l'homme à la terre mais plutôt dans une relation des hommes à l'agriculture. En aucun cas, ces nouveaux rapports ne sont sains. Entre les hommes, il s'agit d'un rapport de supérieur à inférieur, de dominant à dominé. Si, au début, la propriété n'est que le résultat du travail que « l'agriculteur » a effectué sur la terre et qui va lui donner les fruits de son travail²⁶⁴, au fur et à mesure, les choses vont changer car l'héritage fera également son apparition²⁶⁵. A cela s'ajoute la lutte de prestige que les hommes mènent les uns contre les autres car la propriété privée devient très vite un enjeu majeur entre les hommes et chacun en veut toujours plus, avec comme conséquence qu'arrive un moment où les riches se partagent tout le territoire, condamnant alors une partie de la population à la misère et à la violence.

Si la propriété fait petit à petit son apparition, une chose pire encore attend les hommes : le travail. La nature, nous le savons, n'est plus assez généreuse pour nourrir les hommes et l'homme, par le biais de l'agriculture, se voit dans l'obligation de travailler afin de se nourrir. Ce qui pose ici problème, c'est la façon dont le travail va être géré car la nature a très vite rappelé les hommes à leurs inégalités physiques et c'est ainsi que les plus forts sont en mesure d'effectuer plus d'ouvrage, et les

'le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain' », Victor Goldschmidt, *Anthropologie et philosophie*, p. 459-460.

²⁶⁴ Ce premier rapport à la terre dont nous parlions plus haut, Rousseau ne la critique pas car à ses origines : « c'est le seul travail qui donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée lui en donne par conséquent sur le fonds, au moins jusqu'à la récolte », *Ibid.*, p. 173.

²⁶⁵ *Ibid.* : « Les hommes commencent à porter leurs vues dans l'avenir ».

plus malins de l'abréger²⁶⁶. L'inégalité sociale est enclenchée et toutes les facultés humaines servent à la redoubler. C'est avec cette dernière révolution que les hommes ont fini d'être libres²⁶⁷ : « le voilà, par une multitude de nouveaux besoins, assujetti pour ainsi dire, à toute la nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître ; riche, il a besoin de leurs services ; pauvre, il a besoin de leur secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux »²⁶⁸. Les hommes sont à présent divisés en deux castes, mais chacune est dépendante de l'autre.

La révolution métallurgique, quant à elle, caractérisée principalement par la découverte et la conservation du feu, permet à l'homme de fabriquer des outils de façon à améliorer l'agriculture. Chacun ayant sa spécialité, les hommes se voient dans l'obligation de commercer, d'échanger ce que chacun sait faire. L'inégalité sociale, la propriété privée, l'agriculture, le travail et la misère ont donc une même origine : la dépendance économique, et la nécessité de recourir à autrui pour subvenir à ses besoins, ce qui n'est pas sans rappeler Marx et son concept d'aliénation²⁶⁹. Tout ce déséquilibre va modifier la nature de l'homme car il devient avare, sournois, ambitieux et la pitié naturelle est définitivement altérée. Chacun va à présent essayer d'usurper l'autre et une guerre entre les hommes devient de plus en plus inévitable car, en l'absence de toute force publique, la violence se répand très vite. L'ultime chance de remédier à cet état de guerre général, qui risque de s'éterniser, est alors de mettre en place un pacte social de façon à régler les rapports entre les hommes, car il est clair ici que nous sommes définitivement passés à la pluralité, mais une pluralité envisagée sous forme conflictuelle.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 174.

²⁶⁷ Impossible de ne pas voir ici une anticipation de la dialectique du maître et de l'esclave énoncée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* en 1807.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 174-175.

²⁶⁹ La révolution agricole et métallurgique confronte les hommes à de nouveaux défis, notamment celui du travail. L'homme tombe petit à petit dans une spirale infernale où il doit travailler toujours plus, ne se reconnaissant plus dans un travail qu'il effectue au profit d'un petit nombre de propriétaires. Les hommes ne cultivent plus la terre pour se nourrir et vivre, ils travaillent la terre et les métaux pour survivre et enrichir les autres.

3.6. Le premier pacte social, ou le faux contrat

Avec la propriété surgit « le plus horrible état de guerre », qui marque le dernier stade de l'état de nature, car les hommes, une fois associés, ont tout perdu de ce qu'ils ont de naturel en eux²⁷⁰, et, s'ils veulent survivre, le seul moyen est de s'associer. Les riches, comprenant qu'une guerre perpétuelle n'est pas à leur avantage, proposent alors aux pauvres un pacte social : « unissons-nous, leur disent-ils, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient. Instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages lois, qui repousse les ennemis communs et nous maintienne dans une concorde éternelle »²⁷¹. Ce pacte qui, dans un premier temps, peut sembler être une bonne idée, n'est en fait qu'une usurpation : usurpation de la liberté, usurpation du politique²⁷². En réalité, ce pacte va donner encore plus de pouvoir aux riches. Ce qui pose problème avec ce pacte, c'est qu'il s'agit d'une initiative de la part des riches et non pas d'une initiative commune comme le sera le pacte du *Contrat Social*. Les pauvres ici ne peuvent qu'acquiescer. Dans ce sens, on peut considérer ce pacte comme résultant de la peur : peur des riches de perdre ce qu'ils possèdent et peur des pauvres de demeurer toujours pauvres et dépendants des riches. Les riches sont également dépendants des pauvres car ils ont besoin de main-d'œuvre pour leurs énormes parcelles de terres. Il leur faut donc trouver le moyen d'asseoir leur domination de manière « légitime », tout du moins en façade.

Avant de comprendre en quoi ce pacte est une usurpation, on peut commencer par remarquer

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 176 : « l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre : c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux et méchants ».

²⁷¹ *Ibid.*, p. 177.

²⁷² *Ibid.*, p. 177-178 : « tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté ; car ayant assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers ».

que ce pacte est le résultat du développement de la raison car il est le fruit d'une longue réflexion. En ce sens, même s'il s'agit d'un mauvais pacte qui va perpétuer le malheur des hommes, il a au moins le mérite d'être le premier acte fondateur du politique. Il met un terme définitif à l'état de nature et fait entrer l'homme dans l'ordre social. Mais le manque d'expérience fait que ce pacte est nul est non avvenu car sa finalité première, retrouver la paix, est impossible à atteindre dans sa forme actuelle. On peut le considérer comme un acte fondateur du politique car les hommes décident qu'il leur faut des règles de justice, qu'il faut garantir la propriété privée, et que ce pacte doit s'appliquer à tous. Mais ce pacte ne fait pas cas de la liberté humaine, et en aucune manière il ne rend les hommes égaux.

En opposition à ce pacte qui n'est pas bon pour les hommes, le contrat social va quant à lui rétablir l'égalité parmi les hommes car il a pour but de faire en sorte que personne n'ait d'avantage sur autrui. A l'inverse, le pacte du *Second Discours* protège les riches. Plusieurs passages dans l'énoncé même de ce pacte posent problème comme par exemple « assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient »²⁷³. Le problème, ici, c'est que les pauvres n'ont aucun bien à protéger²⁷⁴ ! En ce sens, ce pacte favorise les riches²⁷⁵. Il y a également l'expression : « contenir les ambitieux » qui pose problème car qui risque d'être ambitieux une fois que toutes les terres ont été partagées ? Les pauvres, car leur ambition est de devenir riche. On peut toutefois comprendre que les pauvres aient accepté ce pacte : « garantir de l'oppression les faibles » leur a sûrement paru tentant.

Le *Contrat Social* parle « d'associés » alors que le *Second Discours* parle du « puissant et des faibles ». Évoquant ce pacte, Jean Starobinski affirme qu'il s'agit plutôt d'une « convention d'entraide et de non-agression » plutôt que d'un véritable contrat d'association²⁷⁶. Cette convention, au lieu d'instaurer des règles véritables et un authentique pouvoir, se contente seulement d'établir la loi et de

²⁷³ *Ibid.*, p. 177.

²⁷⁴ Les pauvres n'ont aucun bien matériel à protéger mais ils ont leur vie et c'est ce qui leur fera accepter ce pacte.

²⁷⁵ Les riches quant à eux y gagnent beaucoup car cela garantit leur propriété, mais également leur vie qui risquait d'être mise en danger en cas d'une révolte de la part des pauvres. Donner l'illusion de l'égalité aux pauvres permet aux riches d'asseoir encore plus leur suprématie.

²⁷⁶ Jean Starobinski, *op.cit.*, p. 1350.

fixer le droit de propriété, légitimant à jamais l'inégalité. Pourtant, on peut penser que l'établissement de ce premier pacte était un passage obligatoire et que l'on apprend de ses erreurs, faisant du second pacte un pacte qui ne peut qu'être meilleur. Cependant, les deux pactes ont quelques points de ressemblance, et proposent un double engagement. C'est ce que remarque également Victor Goldschmidt : engagement du particulier envers le souverain et du membre du souverain à l'égard des particuliers²⁷⁷. Le terme de souverain n'est pas employé comme tel dans le premier pacte mais il est sous entendu : « la société ne consista d'abord qu'en quelques conventions générales que tous les particuliers s'engageaient à observer, et dont la communauté se rendait garante envers chacun d'eux »²⁷⁸.

Mais ce premier pacte est loin d'être suffisant, notamment en ce qui concerne la liberté : Rousseau explique qu'avec ce pacte, les hommes doivent se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté²⁷⁹. Or, dans le *Contrat Social*, Rousseau est intraitable sur la question de la liberté. Elle ne peut être sacrifiée car elle est le bien le plus précieux de l'homme. Il précise bien dans le *Contrat Social* que « ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède »²⁸⁰. Le problème de ce nouveau gouvernement issu du pacte décrit dans le *Second Discours* est qu'il n'est ni « constant », ni « régulier »²⁸¹. Cela tient à l'absence de philosophie et d'expérience²⁸². Rousseau lui reproche également d'être le fruit du hasard, rappelant la rapidité avec laquelle il fut conclu. Pourtant, ce pacte, les pauvres auraient très bien pu le refuser comme le remarque Jean Starobinski²⁸³ car ce pacte s'est vraiment établi dans de mauvaises conditions : « ils auraient pu décider

²⁷⁷ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 581.

²⁷⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 180.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 178 : « Les sages virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté ».

²⁸⁰ *Contrat Social*, OC, III, p. 364.

²⁸¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 180.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Jean Starobinski, *Journée d'étude sur le Contrat Social, Du Discours de l'inégalité au Contrat Social*, p. 105 : « les hommes auraient aussi bien pu ne pas le suivre ».

d'emblée de lui donner son véritable et légitime fondement »²⁸⁴.

Dans le progrès de l'inégalité dû à ce pacte, Rousseau distingue trois évolutions²⁸⁵ : l'établissement de la loi et du droit de propriété a eu pour conséquence d'instaurer les notions de riche et de pauvre, vient ensuite l'institution de la magistrature qui définit le puissant et le faible, enfin vient le pouvoir législatif qui se transforme très vite en pouvoir arbitraire et qui réduit les relations entre hommes à celle de maître et d'esclave. Ce pacte social définit toujours par opposition les rapports entre les hommes. Voilà comment l'établissement de ce premier pacte social, devant mettre fin à l'état de guerre entre les hommes, a eu pour effet de séparer encore plus les hommes. S'ils sont réunis physiquement, ils sont pourtant seuls en réalité car chacun a un intérêt à défendre, et cet intérêt s'oppose nécessairement à l'intérêt des autres. Les hommes en sont réduits à la loi du fort²⁸⁶.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 187.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 191.

Chapitre 4 : la dénaturation de l'homme et le passage à la pluralité civile

4.1. Le pacte social comme acte fondateur de la société civile

Avec le *Second Discours*, nous laissons les hommes dans un état de guerre que les premières conventions n'ont pu éviter : les hommes vivent sous la domination d'autres hommes ; ils sont également esclaves de leurs passions et de leurs désirs. Leur mode de vie doit changer s'ils ne veulent pas courir à leur perte. Le *Contrat Social* doit remédier à cet échec. Si sa vocation philosophique ne lui est venue qu'en 1749 à la lecture d'une question de l'Académie de Dijon²⁸⁷, le projet de Rousseau concernant les *Institutions Politiques* lui est venu bien avant, lors de son séjour à Venise de 1743 à 1744²⁸⁸. Il pensait que cela allait faire sa réputation. En étant à Venise, il a pu observer « les défauts de ce gouvernement si vanté »²⁸⁹. C'est là qu'il a compris que « tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être ; ainsi cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci »²⁹⁰. L'enjeu de cette société, qui doit être conforme à la nature humaine, est de trouver « quelle est la nature de gouvernement propre à former un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur [...] Quel est le gouvernement qui par sa nature se tient toujours le plus près de la loi ? De là, qu'est-ce que la loi ? »²⁹¹. On peut penser que, s'il n'a pas écrit à Venise ses *Institutions Politiques*, c'est parce qu'il n'a pas trouvé d'assez bonnes notions de lois et de liberté. Voyant qu'il ne pourrait jamais mettre sur papier toutes ses idées, il décida de les résumer dans le *Contrat Social*. En ce sens, si le *Second Discours* était une critique des sociétés de l'époque, le *Contrat Social* propose plutôt un remède au désordre social, le but de Rousseau étant de montrer que, pour sauver l'homme de la corruption, il faut radicalement changer les gouvernements²⁹². Il offre alors aux

²⁸⁷ « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ».

²⁸⁸ *Les Confessions*, OC, I, p. 404.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*, p. 405.

²⁹² *Manuscrit de Genève*, OC, III, p. 288 : « efforçons-nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir ».

hommes, en sa qualité de citoyen vivant dans un État libre, un modèle de gouvernement capable de prendre en compte la nature de l'homme, seule solution afin de rétablir la paix, car si le gouvernement est corrompu, le peuple le sera aussi : pour changer les peuples, il faut d'abord changer les gouvernements. Une fois de plus, Rousseau maintient la thèse de la bonté naturelle de l'homme. L'origine de la corruption humaine n'est pas à chercher dans l'homme mais plutôt dans la société.

Toutefois, pour que cela fonctionne, il faut que l'homme accepte de faire en lui quelques changements : d'homme, il doit devenir citoyen. Les hommes, quant à eux, doivent devenir un peuple uni, s'exprimant d'une seule voix, que Rousseau appelle la volonté générale. Bien que tout ce langage ne leur soit pas familier, il faut que les hommes prennent part à ces changements car ce sont eux qui sont à l'initiative de la première convention entre les hommes, œuvre de la raison humaine. Au stade où nous en sommes, nous comprenons que le passage de la singularité à la pluralité est irrémédiable. Le dernier pas que nous allons franchir ici est celui du passage à la pluralité politique. L'homme a commencé à changer avec la pluralité numérique, puis est venue la pluralité des mœurs, et enfin il passe à la pluralité politique. En ce sens, le pacte social que nous propose Rousseau est le dernier terme de l'évolution humaine. Il est le fondement de la société civile, et marque définitivement la fin du passage de l'état de nature à l'état civil.

4.2. Ce qui ne rend pas légitime l'autorité

Le passage à la pluralité politique, pour être effectif, nécessite l'abandon de tout ce que l'homme a de naturel en lui. C'est justement ce qui n'a pas fonctionné avec l'acte de convention du *Second Discours*. Si les hommes ont été d'accord pour s'associer, ils n'avaient pas abandonné pour autant la loi naturelle²⁹³. Or, cet abandon est la condition essentielle permettant de passer à la loi positive. Après ce constat, Rousseau cherche à savoir ce qui peut et ne peut pas rendre légitime

²⁹³ À l'état de nature, la loi naturelle tient lieu d'équilibre entre les hommes. Elle s'impose à tous, par opposition aux lois civiles qui ne sont que des conventions entre les hommes. La loi naturelle s'exprime sous deux formes chez Rousseau : la pitié et l'amour de soi. Tout ceci devant garantir la liberté naturelle de chacun.

l'autorité dans cette société en construction. Les premiers chapitres du livre I y sont consacrés. Il rejette tour à tour l'autorité paternelle, le droit du plus fort, et surtout une éventuelle autorité fondée sur un rapport de maître à esclave car le pacte social ne peut être un pacte de soumission. Voilà énoncé ce que l'autorité politique ne peut pas être. Si Rousseau met en avant ces trois points, c'est pour montrer que l'autorité politique doit être stable et durable. Dans ce sens, bien que la famille soit « la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle »²⁹⁴, l'autorité paternelle ne peut pas être à l'origine de l'autorité dans la société, comme Locke l'avait déjà rappelé contre Filmer²⁹⁵. Le problème est que, dans la famille, les enfants ne restent liés aux parents que le temps que dure le besoin, car, après, les enfants quittent la famille pour en établir une à leur tour. De plus, comme le fait remarquer Rousseau dans le *Manuscrit de Genève*, qu'advient-il de l'autorité paternelle si ce dernier venait à mourir ? « Un des enfants usurpe sur ses frères dans un âge approchant le sien et même sur des étrangers le pouvoir que le père avait sur tous, voilà ce qui n'a plus de raison ni de fondement »²⁹⁶. Dans ce sens, l'autorité paternelle, première figure de l'autorité ne peut se perpétuer car une fois le père mort... il n'y a plus de père. Dans ce sens, il n'y a pas de continuité dans la figure d'autorité. De plus, pourquoi ce frère plutôt qu'un autre ? Cet usurpateur de la figure paternelle n'a aucune légitimité et cela ne peut constituer une forme d'autorité quelconque²⁹⁷.

Rousseau rejette également le droit du plus fort, qui, comme il le fait remarquer, contient dans son énoncé un paradoxe : comment fonder un droit sur la force puisque la force est, par définition, une usurpation, une absence de règle. Dès la première phrase du chapitre 3 du livre I, Rousseau se montre très clair à ce sujet : « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître »²⁹⁸. Dans ce sens, la « figure d'autorité » que représenterait le plus fort n'est pas durable car il y aurait sans cesse des

²⁹⁴ *Contrat Social*, OC, III, p. 352.

²⁹⁵ Dans le *Traité du gouvernement civil*, Locke s'oppose ouvertement à la théorie de Filmer, grand défenseur de la monarchie héréditaire et du droit divin. A l'inverse, pour Locke, nous naissons tous égaux et il ne saurait y avoir de monarchie venant d'un droit de paternité (chapitre VI, § 60, p. 220).

²⁹⁶ *Manuscrit de Genève*, OC, III, p. 297.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 298 : « la force agit seule et la nature ne dit plus rien ».

²⁹⁸ *Contrat Social*, OC, III, p. 354.

guerres entre les hommes de façon à être le plus fort. De plus, céder à la force n'est pas ce que les hommes veulent en s'associant. S'ils s'associent, c'est par un acte de volonté, de façon à échapper à la guerre et non pas parce qu'ils cèdent au plus fort.

Vient enfin l'épineuse question de l'esclavage. Elle ne devrait pas se poser puisqu'« aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit »²⁹⁹. Pourtant, il se la pose car c'est le moyen pour lui de montrer qu'en aucun cas le pacte social ne saurait être un pacte de soumission puisque la liberté est un droit inaliénable et qu'il est inconcevable de penser que le seul moyen que les hommes aient trouvé afin de sortir de l'état de guerre ait été d'aliéner leur liberté et de se jeter dans les bras d'un maître. Mieux encore, ils ne peuvent pas aliéner la liberté de leurs enfants car la liberté appartient à chacun. Car, comme Rousseau le rappelle, « renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs »³⁰⁰. Renoncer à sa liberté est absurde également car l'homme ne peut pas en tirer un bénéfice. Les hommes se seraient donnés une autorité absolue et en échange lui auraient promis une obéissance sans borne³⁰¹, sans rien obtenir en retour. Quel peuple serait assez fou pour faire cela ? De fait, tenter de légitimer l'autorité sur le droit d'esclavage est absurde car ces deux mots, de même que le droit du plus fort, s'excluent l'un et l'autre. Le pacte que les hommes doivent contracter entre eux doit être fondé sur une libre association de chacun et lorsque chacun s'engage, chacun se donne de la même façon, de telle sorte qu'il n'y en ait pas un qui donne plus que les autres. Il n'y a rien de plus fiable pour une association que le libre consentement de tous, s'engageant à respecter les mêmes lois. De plus, fonder l'autorité sur le peuple (par le biais du souverain et de la volonté générale), c'est faire preuve de continuité car il y aura toujours un peuple et donc toujours une continuité dans l'autorité politique de façon à ne pas laisser libre cours à une insurrection.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 355.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 356.

³⁰¹ *Ibid.*

4.3. Le pacte social : un pacte d'association librement consenti

Le but de Rousseau n'est pas de former une agrégation de personnes. C'est justement là où nous avons laissé les hommes à la fin du *Second Discours*. Le *Contrat Social* propose plus : faire de cette agrégation une association. Ce qu'il est intéressant de noter ici, c'est que la démarche de Rousseau est différente dans le *Contrat Social* par rapport à celle du *Second Discours*. Il ne remonte plus dans le temps pour chercher l'origine de l'inégalité, ni l'origine de la formation de la société. Le récit se situe à ce moment où les hommes, « parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état »³⁰². Pourquoi une telle nécessité ? Parce que les hommes vivent dans un état de guerre et que « l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres »³⁰³.

Si le *Second Discours* était une critique des sociétés du XVIII^e siècle, le *Contrat Social*, au lieu de critiquer, agit en proposant un remède au désordre social. Le *Contrat Social* propose alors de former des citoyens puisque « nous ne commençons à devenir hommes qu'après avoir été citoyens »³⁰⁴. N'y a-t-il pas opposition avec ce que Rousseau affirme dans le *Second Discours*, lorsqu'il explique que l'homme n'est pas sociable par nature³⁰⁵ ? Dans la *Lettre à Philopolis*, Rousseau explique mieux sa pensée en montrant que les hommes sont *devenus* sociables : « selon moi, la société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu, et il faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples comme il faut des béquilles aux vieillards. Toute la différence est que l'état de vieillesse découle de la seule nature de l'homme et que celui de société découle de la nature du genre humain, non pas immédiatement [...], mais seulement comme je l'ai prouvé (dans le *Second Discours*), à l'aide de certaines circonstances extérieures »³⁰⁶. Nous voyons que Rousseau aborde la société comme un mal, une maladie pour l'homme. Mais il faut faire avec, car le genre humain est fait de telle manière

³⁰² *Ibid.*, p. 360.

³⁰³ *Ibid.*, p. 352.

³⁰⁴ *Manuscrit de Genève, OC, III, p. 287.*

³⁰⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, OC, III, p. 151.*

³⁰⁶ *Lettre à Philopolis, OC, III, p. 232.*

qu'il évolue. Dans ce sens, le défi de Rousseau est de trouver une béquille. Il faut pour les hommes trouver « une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »³⁰⁷. Avec ce pacte naît l'État, car c'est par l'union de ses membres qu'un État est. D'où naît l'union de ses membres ? De l'obligation qui les lie³⁰⁸. C'est justement le pacte qui lie les hommes entre eux, et que Rousseau appelle convention³⁰⁹. La force de cette convention est le libre engagement de chacun de ses membres : « chacun s'engage envers tous, d'où s'ensuit l'engagement réciproque de tous envers chacun, qui est l'objet immédiat de l'union »³¹⁰. Rappelons que pour Rousseau la liberté est ce qu'il faut absolument protéger car « renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme »³¹¹.

En quoi ce pacte protège-t-il la liberté de chacun ? Tout simplement parce qu'il s'agit d'un pacte librement consenti, sans aucune pression, et que « la moindre modification [des clauses de ce contrat] les rendraient vaines et de nul effet »³¹². Mieux encore, dans la mesure où chacun se donne tout entier à la communauté, il n'y en a pas un qui se donne plus qu'un autre, ni un autre qui en tire un bénéfice plus qu'un autre. De fait, « chacun se donnant à tous ne se donne à personne »³¹³. Cette association va avoir pour effet de produire la volonté générale que Rousseau exprime dans les termes suivants : « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout »³¹⁴.

Dans notre étude du passage de la singularité à la pluralité, ce passage est très important car l'homme sauvage est passé par divers stades de la pluralité jusqu'à en arriver à la pluralité civile. À cet instant, nous retournons à une forme de singularité car tous ces hommes vont s'exprimer à travers une

³⁰⁷ *Contrat Social, OC, III, p. 360.*

³⁰⁸ *Lettres écrites de la montagne, OC, III, p. 806.*

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*, p. 807.

³¹¹ *Contrat Social, OC, III, p. 356.*

³¹² *Ibid.*, p. 360.

³¹³ *Ibid.*, p. 361.

³¹⁴ *Ibid.*

seule et même voix qui est la volonté générale. À travers elle, les hommes vont développer une nouvelle forme de singularité qui forme un *moi commun*³¹⁵. Ce *moi commun* est le regroupement de tous les individus ayant contracté le pacte. Toutes ces individualités vont s'associer de façon à ne faire plus qu'un. La nouveauté, ici, c'est que cette association va donner naissance à « un corps moral et collectif »³¹⁶. Jusque là, les hommes avaient déjà formé des communautés morales, mais là, il s'agit d'un corps moral qui est unifié et qui, comme son nom l'indique, fait corps. Nous avons enfin trouvé l'unité et la stabilité que nous cherchions et que les autres formes d'autorité ne nous offraient pas. Les hommes, avec le pacte d'association, transforment véritablement leur être puisqu'ils vont incarner le corps politique. Sans les hommes, il n'y a plus pour l'État de raison d'être. Les hommes, par le biais de la volonté générale incarnent l'État. C'est eux qui le font vivre et qui le nourrissent. Ils lui donnent naissance et l'alimentent au travers de lois. Si, à l'état de nature, la terre était mère de tous les hommes, à l'état civil ce sont eux qui donnent naissance à l'État.

4.4. Du peuple au souverain et du citoyen au sujet

4.4.1. De l'homme au peuple

Si l'homme que nous avons quitté dans le *Second Discours* était malheureux, il lui faut à présent changer son être³¹⁷ afin de retrouver le bonheur avec lui-même et avec ses semblables. Grâce au pacte social, l'homme, qui, à l'état de nature, était un être amoral, devient un être moral. Mieux encore, ce pacte effectue un changement remarquable en faisant « d'un animal stupide et borné, un être intelligent et un homme »³¹⁸. Le passage à la société civile permet à l'homme d'abandonner son instinct au profit de la justice³¹⁹.

Les hommes, à la fin du *Second Discours*, ont atteint la pluralité puisqu'ils vivent ensemble. Le

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Manuscrit de Genève, OC, III, p. 289.*

³¹⁸ *Contrat Social, OC, III, p. 364.*

³¹⁹ *Ibid.*

problème est que cette pluralité s'apparente plus à une multitude, à une agrégation, qu'à une association. C'est justement là le but de Rousseau : faire des hommes une association formant un corps politique, dont le but est le bien public³²⁰. Par le pacte social, les hommes deviennent un peuple. Il s'agit du premier changement de statut pour l'homme : il fait partie du peuple, qui va incarner l'État et le souverain, dont nous parlerons plus loin. Le fait que les hommes deviennent un peuple est le passage obligatoire avant la formation de l'État car seul le peuple peut faire des lois, et lui seul peut se donner un chef légitime³²¹. Nous voyons par cela que le rôle du peuple est fondamental. Il faut donc le préserver et surtout l'éduquer. C'est lui qui incarne l'État et c'est pourquoi le peuple doit l'aimer. Or, comme le fait remarquer Rousseau dans le *Manuscrit de Genève* reprenant sur ce point un constat déjà dressé par La Boétie, « les peuples énervés par un long esclavage et par les vices qui en sont le cortège, perdent à la fois l'amour de la patrie et le sentiment du bonheur [...] ils vivent ensemble sans aucune véritable union, comme des gens rassemblés sur un même terrain, mais séparés par des précipices »³²². Ceci a pour conséquence qu'« un peuple dans cet état n'est plus capable d'une institution saine, parce que sa volonté n'est pas moins corrompue que sa constitution »³²³. Il faut donc à tout prix préserver le peuple. Pour qu'un peuple soit un peuple, il faut également qu'un intérêt commun les réunisse. L'intérêt qui va lier le peuple sera justement le pacte social proposé par Rousseau. Acceptant tous ce pacte, ils font à présent partie du peuple de ce pays, de cet État que Rousseau qualifie de République, qu'importe s'il s'agit d'une monarchie ou d'une aristocratie. Dans la République, le peuple agit sous deux formes : tantôt il est le souverain, tantôt il est l'État. Il est le souverain lorsqu'il fait les lois, et l'État lorsqu'il s'y plie. Le peuple en tant qu'unité s'exprime au travers de la volonté générale. On comprend alors ce que Rousseau veut dire par « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre

³²⁰ *Ibid.*, p. 359.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Manuscrit de Genève, OC*, III, p. 319.

³²³ *Ibid.*

comme partie indivisible du tout »³²⁴. Les hommes, en mettant en commun leur puissance, deviennent un peuple qui s'exprime par le biais de la volonté générale. Ce peuple lié par le pacte social prend forme et incarne l'État.

4.4.2. De la volonté générale au souverain

Nous venons de voir que le pacte social est la condition *sine qua non* afin de donner naissance au peuple. Par nature, chaque homme a le droit de se gouverner lui-même³²⁵. Cependant, le *Second Discours* a montré que se gouverner soi-même, obéir à sa propre loi n'est plus possible car les hommes réunis ont besoin de règles. Il faut donc renoncer à se gouverner et à se faire justice soi-même. S'ils renoncent à ce droit, cela doit être pour une personne digne de confiance de façon à ne pas être soumis à la volonté arbitraire d'un tiers. Cette personne doit également incarner la stabilité et la constance. Rousseau appelle cette personne le souverain. C'est là son originalité puisqu'il ne propose pas aux hommes de se jeter dans les bras d'un maître avide de pouvoir ni de se rendre esclave pour survivre : « si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit »³²⁶. Au contraire, le pacte d'association proposé par Rousseau consiste à donner le pouvoir au peuple, unique source légitime du pouvoir législatif, s'exprimant d'une seule et unique voix qui est la volonté générale et qui prend forme dans le souverain³²⁷. Cette souveraineté est pour Rousseau perpétuelle, absolue, indivisible et surtout inaliénable. La volonté générale est alors constitutive du peuple. Ce qu'il faut comprendre dans ce concept de volonté générale, c'est qu'elle ne peut pas se contenter d'hommes passifs qui regardent le temps s'écouler. Ils doivent être de vrais acteurs du corps politique. C'est le

³²⁴ *Contrat Social, OC, III, p. 361.*

³²⁵ Aucun homme ne peut avoir une autorité légitime sur un autre homme. Les hommes naissent égaux. C'est en ce sens que chacun a le droit de se gouverner soi-même.

³²⁶ *Ibid.*, 369.

³²⁷ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science et politique de son temps*, p. 251 : « en vertu du pacte, le souverain dispose sur tous les membres de l'état du pouvoir que chacun d'eux avait sur lui-même ».

peuple qui fait vivre la volonté générale et le pacte social.

Le concept de volonté générale a, dans l'œuvre de Rousseau, une valeur centrale³²⁸, peut-être même plus que le pacte social lui-même. Dans l'*Économie politique*, Rousseau définit la volonté générale comme « la première et la plus importante maxime du gouvernement légitime ou populaire »³²⁹. Si on a le sentiment que volonté générale et souveraineté se trouvent souvent confondues c'est parce que le souverain *est* le peuple. La volonté générale est l'acte par lequel le peuple légifère et le souverain, quant à lui, fait appliquer les lois. Les problèmes auxquels les hommes font face, c'est qu'avec le passage à la société civile, ils ne veulent pas perdre leur liberté et veulent retrouver leur égalité d'antan. Le pacte proposé par Rousseau permet justement de rétablir cette égalité perdue puisque les hommes, se donnant entièrement à tous, se retrouvent sur un pied d'égalité³³⁰. Ils demeurent également libres car la volonté générale sera l'expression de leur liberté. Elle est « la réunion de toutes les volontés du peuple en une seule » et ne vise que le bien commun³³¹. Il faut vraiment insister sur le rapport entre liberté et volonté générale car, si l'indépendance était synonyme de liberté pour le sauvage, la liberté de l'homme civil doit s'exprimer à travers la volonté générale pour Rousseau. Il associe la volonté générale et la liberté car la liberté est un élément constitutif de l'homme qu'il ne devrait aliéner sous aucun prétexte. Il en va de même avec la volonté générale qui est un principe caractéristique de l'homme à l'état civil. Elle ne peut pas plus s'aliéner que se transférer.

Volonté générale et liberté vont également de pair car la volonté générale est l'expression de la raison, ce qui fait qu'au lieu d'utiliser sa force, l'homme utilise à présent sa raison. La volonté générale, étant le produit de la raison, doit s'opposer à toute volonté particulière qui est source

³²⁸ Judith Shklar, *Men and Citizens : A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 184 : « the general will is Rousseau's most successful metaphor. It conveys everything he most wanted to say. It ties his moral psychology and political theory together as no other words could ».

³²⁹ *Économie politique*, OC, III, p. 247.

³³⁰ *Contrat Social*, OC, III, p. 361 : « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ».

³³¹ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, p. 685.

d'inégalité puisqu'elle favorise l'intérêt privé³³² et qu'elle est fondée sur les passions³³³. La volonté générale est également un principe unificateur puisque les hommes doivent mettre de côté leurs différends pour viser le bien commun : la volonté générale est alors une arme contre les inégalités et contre la dépendance des hommes³³⁴. N'oublions pas que, dans le *Second Discours*, Rousseau nous expliquait que « dans les relations d'homme à homme, le pis qui puisse arriver à l'un est de se voir à la discrétion de l'autre »³³⁵. La volonté générale sera donc supérieure à l'action de toute volonté particulière de façon à éviter toute sorte de dépendance. Mieux encore, pour que la volonté générale soit accomplie, il faut que toutes les volontés particulières s'y rapportent³³⁶.

On peut s'étonner de la place que prend la volonté générale dans le *Contrat Social*, par rapport à ce qu'elle peut produire, car, si on se fie aux propos de Rousseau, la volonté du peuple ne peut que déterminer si une loi est « conforme ou non à la volonté générale qui est la leur [celle du peuple] »³³⁷. De plus, il ne souhaite pas que les citoyens débattent entre eux car il faut à tout prix que la volonté générale soit préservée au dépend des sociétés partielles qui pourraient se former en cas de débat³³⁸. Dans ce sens, on peut se demander s'il ne souhaite pas à tout prix préserver la volonté générale, et ce qu'importe les conséquences : perte de personnalité au profit de la masse, absence réelle d'opinion car seul l'intérêt commun compte au mépris des individus. Face à une telle impression,

³³² Judith Shklar, *Men and Citizens : A Study of Rousseau's Social Theory*, p. 185 : « the particular will which lead men to seek privileges, especially by forming groups that aim at inequality ».

³³³ *Manuscrit de Genève*, OC, III, p. 286 : la volonté générale est « dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui ». (Rousseau reprend ici la définition de Diderot dans l'article *Droit naturel* de l'*Encyclopédie*).

³³⁴ *Émile*, OC, IV, p. 311 : « Il y a deux sortes de dépendance. Celle des choses qui est de la nature ; celle des hommes qui est de la société [...]. La dépendance des hommes étant désordonnée [...] s'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société c'est de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle supérieure à l'action de toute volonté particulière ».

³³⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 180.

³³⁶ *Economie politique*, OC, III, p. 252.

³³⁷ *Contrat Social*, OC, III, p. 441. A cela il ajoute : « et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale ». La volonté générale serait-elle en fait un vote ? Or jusque-là Rousseau expliquait que la volonté générale était l'unanimité : « plus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante » (*Ibid.*, p. 439). Malgré les apparences, il ne s'agit pas d'une contradiction : plus la volonté générale tend vers l'unanimité, plus elle reflète adéquatement la volonté du peuple, mais cela n'empêche qu'elle puisse être l'expression du vote populaire.

³³⁸ *Ibid.*, Livre II, chapitre III.

certain, comme Jules Lemaître, ont taxé le *Contrat Social* de communisme³³⁹. Il qualifie également le *Contrat Social* « d'étatisme exorbitant »³⁴⁰. Il faut bien admettre que certaines phrases du *Contrat Social* vont en ce sens. On peut citer par exemple celle-ci : « quand l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve pas autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas »³⁴¹. Ou encore, à l'égard de celui qui s'oppose à la volonté générale, « on le forcera d'être libre »³⁴². Pour comprendre la signification de ces passages, il faut faire attention au contexte dans lequel on les lit. Dans le premier, ce qui compte, et cela Lemaître ne le mentionne pas, c'est ce qui suit : « si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'avais voulu, c'est alors que je n'aurais pas été libre »³⁴³. Par là, Rousseau tient à rappeler combien volonté générale et liberté sont associées. Si mon intérêt particulier l'avait emporté, je n'aurais écouté que mes passions et non ma raison comme l'exige le pacte social. Dans ce sens, je n'aurais pas été libre. Car il ne faut pas oublier que l'homme, en ayant choisi de vivre en société, ne peut plus se permettre de faire ce qu'il veut. Il ne peut plus être égoïste et ne peut plus penser qu'à lui. La volonté générale, c'est-à-dire la détermination de la raison, est là pour le rappeler à l'ordre. Toutefois, on peut comprendre qu'il n'est pas facile d'accepter de s'effacer au nom du bien commun.

Le second passage, « on le forcera d'être libre »³⁴⁴, peut également poser problème. Il est certain que, sorti de son contexte, il peut faire peur car il renvoie à l'idée d'un « droit du plus fort ». Comment, dans une même phrase, peut-il y avoir les mots « forcer » et « libre » ? Pour y répondre, on peut se tourner vers un article de Hans Barth³⁴⁵ qui explique très bien cette expression et qui reprend ce

³³⁹ Jules Lemaître, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Calmann-Lévy, 1907, p. 255 : « le communisme est enveloppé dans Rousseau ». Pour se justifier, il cite le *Contrat Social*, OC, III, p. 365 : « l'État, à l'égard de ses membres, est maître de leurs biens par le contrat social » ; ou encore l'*Émile*, OC, IV, p. 841 : « le souverain peut légitimement s'emparer des biens de tous, comme cela se fit à Sparte, au temps de Lycurgue ».

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 265.

³⁴¹ *Contrat Social*, OC, III, p. 441.

³⁴² *Ibid.*, p. 364.

³⁴³ *Ibid.*, p. 441.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 364.

³⁴⁵ Hans Barth, « Rousseau et la philosophie politique, volonté générale, volonté particulière », *Annales de Philosophie Politique*, Paris, PUF, n°5, 1965, p. 43.

que nous avons déjà expliqué : la liberté de l'homme, à l'état de nature, s'exprime dans l'indépendance. A l'état civil, elle s'exprime par la volonté générale. Elle est « une réalité commune à tous les membres du corps politique ». Dans ce sens, « Rousseau peut aller jusqu'à soutenir que le citoyen qui refuse d'obéir à la volonté générale et la viole, se rend coupable par le fait même : le corps politique le contraindra à l'obéissance, et doit l'y contraindre »³⁴⁶. Il est normal de respecter la loi que la volonté générale (et donc le peuple lui-même) a instaurée. Il est également normal, s'il ne la respecte pas, de le punir. En étant puni, il agit là encore selon la volonté générale. Il n'est jamais plaisant d'être puni, mais c'est la loi. En ce sens « on le forcera à être libre », car respecter la loi, c'est être libre. Mais violer les lois devrait être rare car violer sciemment les lois serait se violer soi-même puisque ce sont les hommes qui font les lois. Violent les lois ferait de celui qui s'y prête « un homme en contradiction avec lui-même »³⁴⁷ car la volonté générale exprime véritablement l'accord parfait de l'homme avec son être, son essence. On doit également « le forcer d'être libre », dans le sens où l'homme civil doit faire une croix sur ses passions et écouter sa raison. On peut, pour étayer cet exemple, citer l'*Émile* : « rendez-moi libre en me protégeant contre mes passions qui me font violence ; empêchez-moi d'être leur esclave et forcez-moi d'être mon propre maître en n'obéissant point à mes sens, mais à ma raison »³⁴⁸.

Cette explication rappelle en un sens ce que Socrate tenta d'expliquer à ses amis venus le convaincre de s'échapper de prison afin d'éviter de boire la ciguë. Car, même condamné à mort, son amour et son respect pour les lois est plus fort que la perspective de la mort. Comme Socrate le justifie par la bouche des lois, « la vertu et la justice sont ce qu'il y a de plus estimable pour l'homme, et il en va de même pour les coutumes et pour les lois »³⁴⁹. Ce qu'il faut conclure de cela, c'est que les hommes ont l'obligation morale d'obéir aux lois, et que là est leur devoir de citoyen. Ceci me permet de mettre en avant le caractère sacré des lois, mais surtout de la volonté générale qui les promulgue. Si

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Contrat Social, OC, III, p. 464.*

³⁴⁸ *Émile, OC, IV, p. 652.*

³⁴⁹ Platon, *Criton*, Paris, GF. Flammarion, 1997, 53c, p. 226.

on ne respecte pas la décision de la volonté générale de promulguer telle ou telle loi, il ne reste plus rien du pacte social entre les hommes.

Si la volonté générale est l'acte par lequel le peuple s'exprime, le souverain est celui qui vérifie que la volonté générale s'applique³⁵⁰. Dans la mesure où « l'essence de la souveraineté consiste dans la volonté générale »³⁵¹, il est évident que la souveraineté, de même que la volonté générale, est indivisible et inaliénable : « je dis donc que la souveraineté, n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même : le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté »³⁵². Si la notion de volonté générale est propre à Rousseau, il n'est certainement pas le seul à parler de souveraineté. Nombreux sont les contractualistes à avoir traité ce sujet. Mais, pour Rousseau, beaucoup s'en font une idée fautive³⁵³ et choisissent de diviser l'objet de la souveraineté en diverses catégories. Il faut être clair car c'est un point important chez Rousseau : en aucun cas il ne prône la séparation des pouvoirs. La souveraineté est « simple et une »³⁵⁴. Elle n'est surtout pas un composé, un assemblage. Étant une et simple, « on ne peut la diviser sans la détruire »³⁵⁵. Pour mieux comprendre cette citation qui est un élément clef de la définition de la souveraineté dans le *Contrat Social*, il faut reprendre la définition que Rousseau nous donne de la souveraineté dans le *Manuscrit de Genève*, où elle est plus claire : « il y a donc dans l'État une force commune qui le soutient, une volonté générale qui dirige cette force et c'est l'application de l'une à l'autre qui constitue la souveraineté »³⁵⁶. Nous avons là deux termes qui peuvent porter à confusion lors d'une première lecture. La souveraineté est-elle un assemblage de force et de volonté ? Dans ce sens, la souveraineté serait un composé des deux. Or, nous

³⁵⁰ *Contrat Social*, OC, III, p. 368 : « la souveraineté n'est que l'exercice de la volonté générale ».

³⁵¹ *Émile*, OC, IV, p. 843.

³⁵² *Contrat Social*, OC, III, p. 368.

³⁵³ *Ibid.*, p. 370 : « cette erreur vient de ne s'être pas fait des notions exactes de l'autorité souveraine ».

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 427.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Manuscrit de Genève*, OC, III, p. 294.

cherchons à montrer que la souveraineté n'est pas un composé mais qu'elle est une et simple. L'élément important ici est « une volonté générale qui dirige cette force ». La souveraineté est donc la volonté qui dirige la force publique. Nous comprenons mieux en quoi la souveraineté est une et simple. Dans ce sens, il est impossible de la diviser. Le faire serait lui retirer son essence, elle n'aurait plus aucune raison d'exister et le pacte social serait alors détruit. Rousseau conclut de cela que chaque fois que nous pensons voir « la souveraineté partagée, on se trompe »³⁵⁷.

De par sa vision de la souveraineté, on peut qualifier Rousseau d'absolutiste, par opposition aux libéraux qui, eux, prônent une séparation des pouvoirs³⁵⁸. L'auteur le plus connu dans ce domaine est certainement Montesquieu avec son *Esprit des Lois*³⁵⁹. Fait étonnant, dans sa définition de la souveraineté, Rousseau suit les traces de Hobbes. Bien évidemment il s'en distinguera par après, mais, dans les grandes lignes, les deux théories se rejoignent. Pour Hobbes, de même que pour son disciple Pufendorf, « on ne peut partager la souveraineté entre plusieurs personnes sans mettre en péril l'existence même de l'État »³⁶⁰. En effet, « Hobbes et Pufendorf sont hostiles à tout partage de la souveraineté : pour eux, un état n'est viable que si toutes 'les parties de la souveraineté' sont réunie dans les mêmes mains, car, séparées, elles se détruisent mutuellement »³⁶¹. Jusque là, Hobbes et Rousseau s'accordent - bien que Rousseau ne parle pas de « parties de la souveraineté ». Là où ils divergent, c'est sur les bornes de la souveraineté. Hobbes est pour une souveraineté absolue et sans bornes, alors que Rousseau parle d'une souveraineté absolue, mais bornée³⁶². Sur les bornes de la

³⁵⁷ *Contrat Social*, OC, III, p. 370.

³⁵⁸ On peut penser à Montesquieu, Barbeyrac ou encore Burlamaqui.

³⁵⁹ Si on suit le raisonnement de Robert Derathé, beaucoup de commentateurs ont pensé que, dans sa critique de la division de la souveraineté, Rousseau vise Montesquieu. Or, il semble clair que, jusque là, Rousseau ne s'est jamais caché de critiquer Grotius ou Hobbes. Pourquoi alors ne pas avoir parlé de Montesquieu si ce dernier était visé ? Mieux encore, comme le fait remarquer Derathé, lorsque Rousseau énumère en quoi les politiques divisent l'objet de la souveraineté, en aucun cas cette énumération ne rappelle celle de Montesquieu. Pour retrouver à quelques différences près la même énumération que Rousseau fait, il faut se tourner vers *Le droit de la nature et des gens* de Pufendorf (Gérard Kuyper, Amsterdam, 1706, Tome 2, p. 231) et qui reprend la théorie de Grotius.

³⁶⁰ Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 285.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 291.

³⁶² *Contrat Social*, Livre II, chapitre 4.

souveraineté, Rousseau s'inspire des autres contractualistes³⁶³ qui, eux, veulent une souveraineté divisée et bornée. Ces derniers ont peur de voir la souveraineté dériver vers la tyrannie si les pouvoirs ne sont pas séparés³⁶⁴. Barbeyrac prône également la séparation des pouvoirs car il craint un pouvoir absolu. Pour ma part, j'aurais tendance à me rapprocher de Burlamaqui et de Barbeyrac car il faut un équilibre des pouvoirs de façon à éviter tout excès. S'il faut sauvegarder la liberté, peut-être vaut-il mieux séparer les pouvoirs de façon à ne laisser aucune chance à une dérive totalitaire. De plus, la souveraineté absolue peut faire peur. Il vaut mieux une séparation des pouvoirs de façon à toujours contrebalancer leurs possibles excès³⁶⁵.

Rousseau répond à ces difficultés en donnant des bornes à la souveraineté. Il est hors de question de diviser la souveraineté sans la détruire, mais elle doit être bornée au risque là aussi de se détruire. En donnant un pouvoir absolu à la souveraineté, il faut faire attention à ce que cette dernière n'abuse pas de son pouvoir envers ses citoyens car si la souveraineté n'est qu'un corps abstrait et moral, derrière les décisions de la souveraineté, il y a des individus. C'est là le problème qu'engendre « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté », et il faut donc poser des limites. Ces limites, Rousseau les exprime par cette simple phrase : « la volonté générale [...] doit partir de tous pour s'appliquer à tous »³⁶⁶. Justement, si elle part du tout pour s'appliquer à tous, la souveraineté ne peut pas statuer sur du particulier. Dans ce chapitre, c'est la première fois que Rousseau prend en considération le particulier³⁶⁷ car si les hommes aliènent leur liberté au profit de la communauté, il en reste une partie, qui n'est pas utile à la communauté, qu'ils conservent. Il suit donc

³⁶³ Burlamaqui et Barbeyrac seront nos exemples.

³⁶⁴ Jean-Jacques Burlamaqui, *Principes du droit politique*, Amsterdam, 1751, p. 102 : « Afin d'éviter toute dérive de la souveraineté, il faut confier l'exercice des différentes parties du pouvoir souverain à différentes personnes ou à différents corps qui pourront agir chacun indépendamment les uns des autres ».

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 83-84 : « Il y a une autre manière de limiter le pouvoir de ceux à qui la souveraineté est commise ; c'est de ne pas confier tous les différents droits qu'elle renferme à une seule et même personne, mais de les remettre en des mains séparés, à différents personnes ou à différents corps. [...] Ce partage produit un balancement de puissance, qui met les différents corps de l'État dans une dépendance mutuelle ».

³⁶⁶ *Contrat Social, OC*, III, p. 373.

³⁶⁷ *Ibid.* : « mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent ».

de là que la seule chose que le souverain peut exiger de ses sujets doit être utile à la communauté³⁶⁸. Il ne peut pas demander à ses citoyens de sacrifier leurs vies pour son bon plaisir.

En imposant au souverain de ne pouvoir statuer que sur le tout, Rousseau protège ainsi les citoyens de toute dérive totalitaire. Car la volonté générale ne vise que l'intérêt commun et non celui de la majorité. Ceci garanti par la même occasion une égalité parfaite entre tous les citoyens : « le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits »³⁶⁹. On ne voit pas comment un tyran pourrait émerger puisque tous les citoyens sont égaux et que personne n'a d'intérêt à exiger plus qu'un autre sous peine de voir la société se dissoudre. Les hommes font donc un « échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force que d'autres pouvaient surmonter contre un droit que l'union social rend invincible »³⁷⁰.

4.4.3 La loi comme expression du souverain

4.4.3.1. La loi : le socle de la vie en société

Le pacte social donne naissance au souverain qui s'exprime par le biais de la volonté générale, c'est un fait établi. Nous savons également que pour faire vivre le pacte, les hommes ne doivent pas être passifs : « par le pacte social nous avons donné l'existence et la vie au corps politique : il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation »³⁷¹. La loi doit donc être le moyen d'expression de la volonté générale³⁷². Attention à ne pas faire ici de contresens car ce n'est pas la volonté générale qui propose ou écrit la loi. La volonté générale, nous l'avons dit, ne fait

³⁶⁸ *Ibid.* : « le souverain de son côté ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté ».

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 374.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 375.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 378.

³⁷² *Manuscrit de Genève, OC*, III, p. 310 : « les lois sont l'unique mobile du corps politique, il n'est actif et sensible que par elles, sans les lois l'État formé n'est qu'un corps sans âme ».

que dire si telle ou telle loi est « conforme ou non à la volonté générale qui est la leur »³⁷³. Qui va alors proposer la loi ? Ce ne peut être un Prince car ce dernier risque de chercher son propre intérêt. Pour remplir ce rôle, Rousseau fait intervenir un personnage qui avait un rôle essentiel dans les démocraties de l'Antiquité : le législateur. Mais il n'est pas le seul à reprendre cette figure antique, Diderot ayant fait de même dans l'article « Législateur » de *l'Encyclopédie*.

Il convient là encore de souligner la formidable avancée de la raison humaine car la notion de loi, tout comme celle du pacte social, n'est pas naturelle à l'homme. L'instauration de lois marque une fois de plus une évolution dans le passage à la pluralité car les hommes ont l'intelligence de formuler des règles écrites que tous doivent respecter sans exception³⁷⁴ : les lois vont former le socle immuable autour duquel les hommes seront associés³⁷⁵ et graver à jamais ce que chacun a le droit et le devoir de faire ou de ne pas faire, de façon à maintenir l'association. Il ne s'agit plus de vivre selon les lois naturelles, il faut à présent des lois artificielles, des lois positives. Autrement dit, l'homme, en entrant en société, doit véritablement transformer son être en un être artificiel et il doit en être de même avec les lois puisque les lois naturelles ne sont plus adaptées à cette nouvelle vie, bien qu'elles doivent demeurer à titre d'exemple puisque ce sont elles qui témoignent de la liberté et de l'égalité des hommes.

4.4.3.2. Les défis de la loi

Plusieurs défis attendent la loi. Le premier sera d'accorder les volontés particulières avec la volonté générale car, même comme membre du souverain, un homme reste un homme, et on ne peut lui en vouloir d'avoir envie de penser d'abord à lui. La loi doit donc faire le lien entre les deux de façon à garantir la liberté de chacun. Elle ne le peut si c'est la volonté particulière qui s'exprime. Sur ce sujet, Rousseau est très clair dans les *Lettres écrites de la montagne* : « il n'y a donc point de liberté sans lois,

³⁷³ *Contrat Social, OC, III, p. 441.*

³⁷⁴ *Manuscrit de Genève, OC, III, p. 310* : « la plus sublime de toutes les institutions humaines ».

³⁷⁵ *Ibid.* : « les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile ».

ni où quelqu'un est au-dessus des lois »³⁷⁶. Ou encore : « la liberté suit toujours le sort des lois, elle règne ou périt avec elles »³⁷⁷. Aucune volonté particulière ne peut se croire au-dessus des lois, sous peine de détruire la loi et, de fait, la liberté. On comprend là encore que la liberté est vraiment l'enjeu principal du pacte social. Elle s'exprime par la volonté générale qui est la nouvelle forme de liberté humaine, qui est garantie par la loi. Sans la loi, il ne saurait y avoir de liberté, de même qu'il n'y aurait pas de liberté sans volonté générale. Tout le système rousseauiste se trouve imbriqué par la liberté. Dans ce sens, la loi doit fixer les droits de chacun de façon à ce que tout soit clair entre les hommes.

L'homme, en entrant en société, doit radicalement changer d'être. Comment y arriver ? Tel sera l'autre défi de la loi par le biais des institutions sociales : « les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croit plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout »³⁷⁸. La loi doit être l'expression de ce moi commun, de cette nouvelle unité. « Celui qui se croit capable de former un peuple, doit se sentir en état, pour ainsi dire, de changer la nature humaine »³⁷⁹. Le rôle du législateur est donc de faire en sorte que « chaque citoyen ne peut rien que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus »³⁸⁰.

La question qui se pose à présent est de savoir ce qui fait une bonne loi. Cette question est importante car tout dépend du peuple. La loi est l'acte par lequel le peuple statue sur le peuple, elle est l'expression de la volonté générale. Mais il se pose un problème : comment le peuple peut-il être assez éclairé pour être en mesure de statuer sur lui-même ? On sait bien que le peuple veut son bien (qui voudrait son malheur), mais est-il réellement capable de le voir³⁸¹ ? De plus, pour qu'un peuple soit en

³⁷⁶ *Lettres écrites de la montagne*, OC, III, p. 842.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Émile*, OC, IV, p. 249.

³⁷⁹ *Manuscrit de Genève*, OC, III, p. 313

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Contrat Social*, OC, III, p. 371 : « on veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours ».

mesure de légiférer, il faut que ce dernier réunisse plusieurs conditions car tout peuple n'est pas prêt à légiférer. Il faut d'abord prendre en compte la taille du pays et le nombre d'habitants. N'oublions pas que « ce sont les hommes qui font l'État, et que c'est le terrain qui nourrit les hommes »³⁸². Une autre condition est qu'il faut que le peuple « jouisse d'abondance et de paix »³⁸³, sans cela le gouvernement qui le dirigera ne lui sera pas bénéfique. Enfin, pour qu'un peuple soit prêt à la législation, il faut que ce peuple soit préalablement lié « par quelque union d'origine, d'intérêt ou de convention »³⁸⁴. On peut considérer que les hommes que nous avons laissés à la fin du *Second Discours* remplissent cette dernière condition car ils sont liés par des mœurs communes et par une envie de vivre ensemble. Il faut justement que les institutions à venir de ce jeune peuple prennent en compte les mœurs de ce pays au risque de faire de tous les peuples les mêmes peuples. C'est ce que déplore Rousseau dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* : « il n'y a plus de Français, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglais même, quoiqu'on en dise ; il n'y a que des Européens »³⁸⁵. Il faut que le peuple naissant maintienne son identité nationale et surtout qu'il l'aime. Ainsi, avec sa propre identité, le peuple aura le sentiment d'appartenir à une nation, à un État particulier, qui lui ressemble et qu'ils aiment. Car il est important que le peuple aime sa patrie de façon à prévenir sa continuité et à protéger l'État. Tout ceci devra transparaître dans les lois car ces dernières doivent prendre en compte toute la dimension historique et les mœurs de ce pays. C'est pourquoi seul le peuple est apte à accepter ou non une loi.

³⁸² *Ibid.*, p. 389.

³⁸³ *Ibid.*, p. 390.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC, III, p. 960.

4.4.3.4. La loi et la nécessité du législateur

Une fois le peuple prêt à statuer sur une loi, il faut que quelqu'un propose et rédige les lois. Là-dessus, Rousseau est clair, ce n'est pas au peuple de s'en charger. Il serait trop facile de le tromper, et alors il ferait de mauvaises lois. Il lui faut un guide, car gardons à l'esprit que ce peuple est jeune et inexpérimenté. Nous avons montré au chapitre 3 combien l'inexpérience coûte cher aux hommes. Qui peut être capable de remplir cette tâche ? Ce n'est pas n'importe quel homme qui en sera capable. D'ailleurs, aucun homme n'en est vraiment capable si on suit les propos de Rousseau : « il faudrait un Dieu pour donner de bonnes lois au genre humain »³⁸⁶. Ce dieu, Rousseau l'appelle le législateur, en nous renvoyant aux noms de Solon ou Lycurgue. Ce législateur, Rousseau le décrit comme « d'une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouva aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connut à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre »³⁸⁷. Face à cette description, une question se pose : qui est cet être que Rousseau nous décrit alors qu'il affirme que seul un Dieu pourrait être capable de guider les hommes sur le chemin de la législation ? Nous savons pourtant que les Dieux ne vivent pas sur terre ; alors pourquoi faire intervenir un législateur dont l'être semble devoir transcender le genre humain, alors qu'il ne peut être qu'un homme lui-même ? Rousseau semble ici faire preuve d'une certaine naïveté que l'on peut lui reprocher à juste titre. A moins de voir dans cette figure du législateur le gouverneur que Rousseau met en scène dans *l'Émile* : le gouverneur est celui qui sait alors qu'Émile est celui qui ne sait pas mais qui ne demande qu'à être éduqué. Son rôle est justement de former un nouvel homme, de même que doit le faire le législateur. Dans les deux cas, cette tâche est extrêmement ardue et tout enfant ou tout peuple n'est pas prêt à recevoir un tel enseignement. Mais, à ce niveau aussi, on peut reprocher à Rousseau d'être naïf quant à l'éducation d'Émile...

Une autre question se pose à nous : Rousseau n'essaye-t-il pas de se poser lui-même en

³⁸⁶ *Manuscrit de Genève, OC, III, p. 312-313.*

³⁸⁷ *Contrat Social, OC, III, p. 381.*

législateur dans le *Contrat Social* ? Il se défend d'être un législateur³⁸⁸, mais ne propose-t-il pas des règles de vie aux hommes nouvellement associés ? Dans ce cas il se poserait tout de même en législateur : « le *Contrat Social* ne devrait-il pas être en définitif le bréviaire de tous les peuples épris de liberté et d'indépendance ? »³⁸⁹. Pour étayer notre thèse, nous pouvons rappeler le fait que Rousseau fut contacté en 1764 par le Corse Buttafoco lui demandant d'offrir une Constitution aux Corses, peuple naissant venant de s'affranchir de la domination génoise. Comme le rappelle Buttafoco, le peuple corse remplit toutes les conditions mises en avant par Rousseau. Après un premier refus, il accepta finalement de proposer un projet de Constitution pour la Corse. On peut également citer l'exemple de la Pologne pour qui Rousseau travailla en 1770. Ce peuple était, quant à lui, différent. Il fallait redonner un coup de jeune à ce peuple et à ses institutions. Là encore, Rousseau se posa en législateur. Bien que ces deux projets n'aboutirent pas réellement, la position de Rousseau se rapproche de celle du législateur : un être doué d'une intelligence extrême, venant de l'extérieur du pays...

Un autre problème se pose avec l'apparition du législateur : Rousseau souligne dans le *Contrat Social* l'importance de la pluralité et de l'association du peuple. Or, le législateur est un homme seul. Florence Khodoss a bien vu ce paradoxe apparent : « avec le législateur, nous avons l'intervention inattendue d'une individualité supérieure dans ce qui ne paraissait jusqu'ici qu'une démarche collective »³⁹⁰. Pourquoi séparer le législateur du peuple ? A titre d'hypothèse, peut-être est-ce pour que lui aussi ne soit pas corrompu. Ou bien est-ce pour que cette figure d'individualité accentue le côté divin du législateur, dont on imagine qu'il vit reclus, loin des hommes de façon à ne pas se laisser influencer par leurs passions. Si Rousseau fait de ce législateur un Dieu vivant parmi les hommes, source de moralité, de sagesse et d'immortalité, on ne peut que s'étonner de voir qu'il s'agit

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 351.

³⁸⁹ Bernard Gagnebin, « Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau », *Études sur le Contrat Social de J.J. Rousseau*, Actes de journées d'études tenues à Dijon les 3, 4, 5 et 6 mai 1962, Paris, Société des Belles Lettres, 1964, p. 280.

³⁹⁰ Florence Khodoss, *Du Contrat Social de J.J. Rousseau*, Paris, Edition pédagogique moderne, 1980, p. 98.

d'un Dieu sans pouvoir. Dans la vision rousseauiste du législateur, ce dernier ne peut que proposer des lois. Il lui accorde cependant le pouvoir de persuader. C'est là toute l'importance et la subtilité du législateur : il doit persuader et convaincre par le seul pouvoir des mots. Mais attention, pas n'importe quels mots, il faut qu'il se rende intelligible de tous les hommes. Rousseau a tout à fait conscience de cette difficulté qu'il résout par la plus inattendue des solutions : la religion. La religion est la voie qui permet au législateur de faire respecter les lois qu'il propose, et de les faire accepter en remplaçant le langage juridique que les hommes ne comprennent pas par un discours mystique. Cela permet à Rousseau de donner aux lois du législateur un caractère sacré qui lui manquerait sans la religion. Ce que Rousseau ne dit pas clairement, c'est que le rôle du législateur est de tromper le peuple et de lui mentir de façon à arriver à ses fins. Ce qui est tout à fait étonnant, c'est que cela arrive au moment même où les Lumières rejettent la religion parce qu'elle trompe le peuple³⁹¹.

De façon moins mystique, on peut voir le législateur comme celui qui incarne « l'esprit de la loi », et qui promulgue pour tous des normes qui sont en fait des lois morales et sages. Sans lui, il ne saurait y avoir de lois, tout du moins de bonnes lois. Michèle Ansart-Dourlen l'exprime ainsi : le législateur est « l'initiateur de ces lois fondamentales qui dessinent 'l'esprit de la loi', c'est-à-dire la perspective morale et politique globale qui guide l'adoption des lois particulières, 'l'esprit social' qui doit être l'ouvrage de l'institution »³⁹². De façon à démystifier sa fonction, on peut également le voir comme le fait Pierre Burgelin, comme un « pédagogue pour les peuples ».

Avant de conclure sur le législateur, nous pouvons nous poser une dernière question : qui aurait intérêt à vouloir remplir une fonction qui est « une entreprise au-dessus de la force humaine et qui aurait, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien »³⁹³ ? Car il y a bien un bénéfice à en tirer, mais

³⁹¹ L'intervention de la religion est tout à fait singulière car Rousseau se place en contradiction totale avec la pensée de son époque qui critique la manipulation effectuée par l'État de façon à faire croire au peuple ce qu'il souhaite, en y invoquant le principe suprême et mystique de la religion. L'exemple le plus flagrant est la monarchie de droit divin. Le texte le plus connu à cette époque est certainement le *Traité des trois imposteurs*.

³⁹² Michèle Ansart-Dourlen, *Dénaturation et violence dans la pensée de J.J. Rousseau*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 120.

³⁹³ *Contrat Social, OC*, III, p. 383.

qui n'est pas individuel. Le législateur doit faire passer le peuple qu'il institue avant lui. Pendant ce temps, il s'oublie, ne fait plus partie des hommes, il doit vivre et comprendre les hommes sans s'écouter vivre. Pour pouvoir assumer une telle tâche, nous explique Raymond Polin, il faut que le législateur ne vive pas dans l'immédiat, qu'il porte ses vues vers l'avenir, car c'est dans l'avenir que nous nous souviendrons de lui, faisant de lui un être immortel³⁹⁴.

4.4.4. Du citoyen au sujet

Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau ne cache pas sa fierté d'être un citoyen vertueux de la République de Genève³⁹⁵. Le *Contrat Social*, quant à lui, est la proposition d'une société meilleure, qui prend en exemple Genève, où Rousseau a eu la chance d'y naître « citoyen d'un État libre »³⁹⁶. Mieux encore, le *Contrat Social* est signé : Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, comme si cela faisait partie intégrante de son être. C'est justement ce sentiment que Rousseau veut transmettre dans le *Contrat Social* : l'homme sauvage est animé d'un sentiment de conservation, d'amour de soi. Ce sentiment doit se transformer en amour de la patrie et de ses concitoyens, car vouloir le bien commun, c'est vouloir son propre bien. Il faut donc faire des hommes des citoyens vertueux, aimants et reconnaissants envers leur patrie³⁹⁷. Si, à l'état de nature, la mère des hommes était la terre, à l'état civil, c'est la patrie qui joue ce rôle³⁹⁸. Le rôle du citoyen, nous dit Rousseau, est essentiel au bon fonctionnement de l'État : « la patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens ; vous aurez tout si vous formez des citoyens »³⁹⁹.

L'homme, en devenant citoyen, change radicalement d'être puisqu'à partir de ce moment-là, il

³⁹⁴ Raymond Polin, *La politique de la solitude*, Paris, Sirey, 1971, p. 228.

³⁹⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 111.

³⁹⁶ *Contrat Social*, OC, III, p. 351.

³⁹⁷ *Discours sur l'économie politique*, OC, III, p. 255 : « voulons-nous que les peuples soient vertueux ? Commençons donc par leur faire aimer la patrie ».

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 258 : « que la patrie se montre donc la mère commune des citoyens ».

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 259.

ne fait plus que penser à son intérêt particulier, mais pense d'abord et avant tout à l'intérêt commun. Comment faire pour arriver à ce résultat ? Rousseau nous l'explique dans le *Discours sur l'économie politique* : former des citoyens est long, d'où l'importance de l'éducation. C'est pour cela que « l'instant de notre naissance doit être le commencement de l'exercice de nos devoirs »⁴⁰⁰. Pour y arriver, il faut que l'éducation soit publique et suive des règles prescrites par le gouvernement. Les enfants doivent être élevés en commun, « dans le sein de l'égalité »⁴⁰¹. Rousseau reprend là encore la conception antique de la citoyenneté : être citoyen, c'est faire partie intégrante de la société. La citoyenneté se vit donc dans la pluralité, car, être citoyen, c'est faire partie du corps politique, c'est participer à l'autorité souveraine⁴⁰². Mieux encore, être citoyen, c'est faire partie de l'unité du corps politique. Être citoyen, ce n'est plus être indépendant comme l'est l'homme à l'état de nature, c'est être dépendant du tout, dépendant du corps politique, c'est être tous ensemble le souverain, tous ensemble la volonté générale, c'est faire les lois tous ensemble, d'une seule et unique voix. C'est faire partie d'une unité une et absolue, soudée par le même intérêt qui est le bien commun⁴⁰³.

Nous savons que la sauvegarde de la liberté est essentielle chez Rousseau. Comment le citoyen, en faisant partie du tout, peut-il être libre ? En tant que membre de la volonté générale, il est libre puisque c'est lui qui fait les lois. En tant que sujet, il sera libre parce qu'il obéit aux lois. L'homme est citoyen en tant que membre du souverain, mais en tant que membre de l'État et obéissant aux lois, l'homme devient sujet. La loi lui permet d'acquérir une « liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »⁴⁰⁴. De plus, le citoyen n'est plus gouverné par l'amour propre qui le rongait à la fin du *Second Discours*. A présent, le citoyen écoute sa raison.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁰² *Contrat Social, OC*, III, p. 382 : « chaque citoyen n'est rien, ne peut rien, que par tous les autres ».

⁴⁰³ *Émile, OC*, IV, p. 249 : « en sorte que chaque particulier ne se croit plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que par le tout ».

⁴⁰⁴ *Contrat Social, OC*, III, p. 365.

Un problème se pose cependant à nous à l'égard de cette vision idéale du citoyen qui s'accomplit en faisant les lois : le citoyen ne voit son existence pensée que par le tout. Il est un être public, puisqu'il est citoyen. Qu'en est-il de la préservation de son individualité ? A force de penser *les hommes*, ne risque-t-on pas d'en oublier *l'homme* et son individualité ? Comme le rappelle Georges Burdeau, « le citoyen naît d'une opération qui a pour objet de faire sortir de soi l'individu pour l'intégrer au grand tout social »⁴⁰⁵. L'individu doit s'oublier au profit de ce tout qu'est la société. Mais « l'effet de la citoyenneté est ainsi à double sens. D'une part elle transporte le moi de chaque individu dans l'unité commune, d'autre part elle fait de chaque individu le réceptacle de l'esprit social. Ce qui veut dire que chaque citoyen porte en lui la totalité de l'esprit collectif ». Pire encore : « la qualité de citoyen exige un dépouillement total des ambitions ou des instincts particuliers »⁴⁰⁶. Le citoyen doit s'oublier totalement à titre d'individu privé. On a alors le sentiment d'une société d'automates où seul le bien commun compte. Rousseau nous offre une société bien trop parfaite pour des hommes qui sont par nature imparfaits. Le passage de l'homme au citoyen met un point final à cette dénaturaison présentée comme naturelle, mais qui a tous les traits de l'artifice, qui conduit en dernier lieu à supprimer la liberté privée au nom de l'intérêt général, confondant, comme le dira par la suite Constant, la liberté des anciens et celle des modernes⁰.

⁴⁰⁵ Georges Burdeau, « Le citoyen selon Rousseau », *Études sur le Contrat Social de J.J. Rousseau*, p. 221.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 223.

Conclusion :

L'œuvre entière de Rousseau est consacrée à la recherche de l'origine, à la formation d'un homme parfait, vivant en accord avec lui-même et ceux qui l'entourent. Nous avons montré, qu'au XVIII^e siècle, la démarche de Rousseau n'est en aucun cas novatrice. Au contraire, il suit une longue tradition de contractualistes⁴⁰⁷ qui pensent que la société est fondée sur un contrat social, qui oblige les hommes à abandonner l'état de nature, ou état de guerre, au profit d'un état civil qui est plus paisible. Il se détache par contre par sa méthode qui se veut anhistorique et surtout par sa vision de l'état de nature. Lorsque l'homme a quitté l'état de nature, il a accepté sans le vouloir de mettre un terme à une vie oisive et tranquille. Paradoxalement, si Rousseau rejette toute méthode historique afin de retourner aux origines de la société, sa vision est emprunte des mythes antiques et sa vision de l'état de nature ressemble surtout à un tableau biblique, où l'homme et la femme vivent nus sans aucun complexe. Puis, arrive une catastrophe naturelle, qui pourrait s'apparenter au déluge, et qui poussa les hommes à se réunir⁴⁰⁸. Qu'importe l'origine exacte de ce changement, puisque le but de Rousseau est d'expliquer l'origine de l'inégalité, et par cela, l'instauration de la société. Cette dernière question est pour lui sans ambiguïté : les hommes se sont associés par pure nécessité et non par choix.

C'est tout ce parcours que nous avons tenté de décrire, en insistant sur les changements qui se sont effectués en l'homme, car il a vécu le passage de la singularité à la pluralité dans la douleur : difficultés pour se nourrir, nécessité du travail, rivalité entre les hommes. La douleur se situe tant du point de vue physique que moral. A l'état sauvage, l'homme maîtrise parfaitement son corps qui est un allié pour lui. A l'état civil, c'est de son entendement que l'homme doit se servir, laissant son corps se ramollir chaque fois qu'il fait un pas supplémentaire vers la raison. L'homme sauvage est un homme qui vit dans une solitude absolue qui est la seule garante de son innocence et de sa liberté. A l'inverse,

⁴⁰⁷ Grotius, Hobbes, Montesquieu, Pufendorf, Barbeyrac...

⁴⁰⁸ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, OC, III, p. 162 : « un concours fortuit de plusieurs causes étrangères, qui pouvaient ne jamais naître, et sans lesquelles il [l'homme] fût demeuré éternellement dans sa condition primitive ».

l'homme à l'état civil est quelqu'un qui se cache derrière un masque qui ne lui ressemble pas. Il est un être entièrement artificiel et moralement corrompu. Le constat que nous avons fait au début de notre recherche était qu'un abîme sépare « l'homme de l'homme » ; Le but de Rousseau est de souder cette fracture car il croit en la nature humaine : l'homme naturel ne peut pas avoir complètement disparu. Il suffit d'enlever ce masque. Mais la chose n'est pas si facile qu'on le pense car des siècles se sont passés et nous prenons pour naturel ce qui ne l'est pas. Rousseau veut arrêter l'érosion de l'homme et repenser l'entrée de l'homme en société qui s'est faite selon lui d'une mauvaise manière car elle n'a pas pris en compte la nature humaine. C'est là tout l'enjeu de l'anthropologie rousseauiste : tenir compte de la nature humaine dans le passage de la singularité à la pluralité car nous venons de montrer comment, à l'issue de ce long processus, la nature humaine s'est modifiée. L'homme à l'état de nature n'est pas le même que celui qui entre en société. À la suite de ce changement, l'homme est devenu fourbe, artificiel, impérieux, dur, il s'est mis à abuser des autres et son ambition est dévorante. Les hommes souffrent d'un sérieux penchant à se nuire les uns les autres, et surtout, ils sont jaloux⁴⁰⁹. Le passage à la pluralité doit donc prendre en compte ces changements de façon à contenir leurs impacts sur la vie commune. C'est là justement le rôle majeur de la perfectibilité et de la liberté qui ont permis à l'homme d'évoluer de façon à survivre. Si les premiers changements de la nature ont forcé les hommes à changer leur manière de vivre, il est certain à la vue de nos recherches que c'est l'homme qui a continué le processus de changement. Les premières associations se firent par nécessité mais les hommes ont poussé plus loin leurs associations car ils ont très vite pris plaisir à vivre ensemble, s'associant d'abord en famille puis en communautés morales. C'est à partir de là qu'un retour en arrière n'était plus possible car la nature de l'homme avait subi trop de changements néfastes, renforcé encore par la découverte de la métallurgie et le développement de l'agriculture.

Dans le *Contrat Social*, tout s'inverse et l'homme parvient à s'imposer sur ses passions et fait

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 175.

usage d'une raison qui a atteint son plus haut degré de perfection. L'homme a en lui les moyens de se sauver. Rousseau fait du pacte social l'arme absolue contre la guerre et la décadence. La nouveauté, c'est qu'il fait de l'homme l'âme du pacte social, l'incarnation même de l'État. Les hommes ont fait une première tentative qui a échoué à la fin du *Second Discours*. Pourtant, Rousseau n'insiste pas assez sur l'importance de ce premier pacte car c'est le véritable premier pas vers une pluralité civile. Mais comme les hommes sont encore sous l'empire de leurs passions, les riches ne voient que leur intérêt et ce premier pacte n'apporte rien de bon pour les relations interhumaines. A l'inverse, le *Contrat Social* propose une véritable solution qui met un terme à l'évolution de l'homme vers la pluralité civile.

Ceci a pour conséquence de changer le statut de l'homme : il devient peuple, sujet, citoyen, et enfin souverain. Il ne peut plus seulement être homme. Il est dans le domaine de la pluralité et Rousseau pousse cela à l'extrême car l'homme ne doit plus se penser comme un *moi*. La volonté générale lui fait penser au *nous*. En fait, il ne s'agit pas seulement de pluralité. Les hommes deviennent une pluralité lorsqu'ils contractent et forment un pacte social, mais ils ne deviennent une unité que lorsqu'ils mettent en application leurs nouveaux statuts. Tous ensemble, ils ne forment qu'un seul être et s'expriment librement par la volonté générale. N'oublions pas que la liberté est l'enjeu majeur du pacte social car les hommes veulent s'associer mais pas à n'importe quel prix. C'est là qu'intervient la loi qui est le garant absolu de la liberté humaine⁴¹⁰.

La façon dont Rousseau nous décrit ces changements ne semble poser aucune difficulté pour l'homme, car si son être se trouve meurtri par ces changements, une solution existe. Mais qu'en est-il de la réalité effective du pacte social ? Rousseau est-il réaliste dans sa vision d'un État où seul le peuple uni peut gouverner ? Quels furent les impacts du pacte sur la société de son époque ? Les critiques de la réalisation du pacte social sont nombreuses et il est certain que ce qu'il nous propose n'est pas

⁴¹⁰ *Économie politique*, OC, III, p. 248 : « par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ? (...) Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'ayant point de maître ; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre ? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi ».

possible⁴¹¹, en tout cas ne l'est plus, même pour les hommes de la fin du *Second Discours*. Ils ont subi trop de changements pour pouvoir espérer se mettre d'accord. La pitié a trop souffert et l'ambition a pris le pas sur l'entraide du début de l'âge des cabanes. De plus, si on suit à la lettre le pacte social que Rousseau nous propose, il y a le rôle épineux du législateur qui pose problème car la politique est un enjeu majeur en termes d'influence et de pouvoir et il est impossible qu'un homme soit à la hauteur de la tâche que Rousseau lui confère. Sa définition de la volonté générale pose elle aussi problème, oscillant entre majorité qualifiée et majorité absolue... Dans le *Second Discours* nous faisons également face à des difficultés : le rôle ambigu de la perfectibilité, la question de l'établissement des familles, car si les animaux vivent naturellement en troupes, pourquoi cela n'est pas le cas des hommes ? Le premier pas vers l'inégalité est-il l'apparition de la propriété ou l'amour-propre ? A toutes ces questions, Rousseau ne répond pas, de peur de se mettre en danger ou bien simplement ne les voient-ils pas. Nous devons tout de même admettre qu'il y a des cas où la contradiction se résout et, dans ce cas, nous avons tenté d'y répondre.

Au vu de ces remarques, nous devons souligner combien le pacte social se révèle très vite irréalisable, voir utopique. En tout cas, il est irréalisable pour des hommes. Il est, je pense, impossible de demander aux hommes de mettre totalement de côté leur intérêt privé au profit de l'intérêt public. Il y aura toujours un élément perturbateur qui influencera les autres hommes. Les hommes restent des hommes et la nature humaine est ancrée au plus profond d'eux. Il semble donc difficile de leur demander de gouverner tous ensemble, unis sous une seule et même voix, à moins que je fasse les mêmes erreurs que Hobbes, Grotius et les autres juristes, en imputant à l'homme sauvage des caractéristiques qu'il tient de l'état civil. L'objectif, de Rousseau avec le *Contrat Social* était, il me semble, de permettre aux hommes de changer leur être grâce à une société qui pourrait leur permettre de s'épanouir réellement,

⁴¹¹ L'analyse de Jan Marejko qualifie parfaitement la difficulté qui caractérise le travail de Rousseau et à laquelle nous nous trouvons confrontée : « tantôt il s'est convaincu d'avoir connu l'intemporel sous la forme de l'état de nature, tantôt il a cru que l'exact opposé de cet état de nature, une cité parfaite, nous permettait d'échapper à l'histoire », *J.J. Rousseau et la dérive totalitaire*, p. 81.

et non plus de se dissimuler derrière un masque. C'est ainsi que les institutions du *Contrat Social* devaient permettre à l'homme d'enlever ce masque, permettant aux hommes de redevenir un être pur et serein, prêt pour la société civile.

Nombreux sont ceux qui ont voulu appliquer le pacte social de Rousseau à la société du XVIII^e siècle. À la lumière de nos analyses, on peut essayer de faire un parallèle entre la situation des hommes de la fin du *Second Discours* et les hommes de 1789. Le *Contrat Social* propose un pacte pour repenser l'entrée de l'homme en société car ceux qui ont été promulgués jusque là ne sont pas en accord avec la nature humaine. N'est-ce pas ce que vont faire les hommes de 1789 ? Ils avaient le sentiment d'être lésés par la société de leur temps et ont alors pris leur destin en main pour mettre au point un pacte social plus juste, s'inspirant des écrits des Lumières. Mais le modèle de Rousseau n'est pas applicable car il suppose un détachement à l'égard des intérêts privés et un amour du bien public peu réaliste. Or, en pratique, il semble bien qu'il n'existe pas, même à Genève, de peuple à la hauteur de telles exigences. Au lieu de vouloir appliquer à la lettre le *Contrat Social*, il faut plutôt le voir comme un idéal de la raison politique, peu applicable dans les faits en raison des particularités nationales, mais qui n'en possède pas moins une fonction régulatrice en ce sens qu'il nous rappelle aujourd'hui encore, l'importance du politique et de l'intérêt général, alors que prédomine dans nos sociétés une logique économique, qui est celle de l'intérêt privé. C'est ainsi que la pensée politique de Rousseau, malgré son optimisme ou ses excès, n'en possède pas moins une vraie intemporalité.

Bibliographie

Édition de référence des œuvres de Rousseau :

Œuvres complètes, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 vol.

Autre référence aux Œuvres Complètes :

Réponse au roi de Pologne, Œuvre complètes de Jean-Jacques Rousseau, Didier libraire, 1834.

Auteurs de l'Antiquité :

ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, Paris, Vrin, 1991.

HESIODE, *Les travaux et les jours*, in *L'Utopie*, Textes choisis et présentés par Frédéric Rouillois, Paris, GF. Flammarion, 1998.

OVIDE, *Les Amours*, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

PLATON, *Criton*, Paris, GF. Flammarion, 1997.

- *Les Lois, Œuvres complètes*, vol. 11, Paris, les Belles Lettres, 1959.

TIBULLE, *Élégie*, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

VIRGILE, *Géorgiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

- *Les Bucoliques*, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

Autres auteurs de l'âge classique :

BURLAMAQUI, Jean-Jacques, *Principes du droit de la nature et des gens, et du droit public général*, Paris, Chez Janet et Cotellet, 1821.

- *Principes du droit politique*, Tome 1, Amsterdam, Chez Zacharie Châtelain, 1951.

DIDEROT, Denis, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier Frères, 1876.

GROTIUS, Hugo, *Droits de la guerre et de la paix*, Basle, Chez Emmanuel Tournaisen, 1768.

LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF. Flammarion, 1984.

MOLLEVILLE, Antoine François Bernard, *Histoire de la Révolution de France*, Paris, Giguet et Michaud, 1801-1803.

PUFENDORF, Samuel, *Les devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils sont prescrits par la loi naturelle*, Trévoux, De l'Imprimerie de son Altesse sérénissime, 1741.

VOLTAIRE, *Œuvres de Voltaire*, Paris, Chez Lefèvre libraire, 1833.

ROBESPIERRE, Maximilien, *Œuvres de Robespierre*, Paris, 1912.

- *Mémoires authentiques de Maximilien de Robespierre*, Bruxelles, Chez H. Tarlier, libraire éditeur, 1830.

Commentateurs :

Monographies :

ANSART-DOURLLEN, Michèle, *Dénaturation et violence dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Klincksieck, 1975.

BACHOFEN, Blaise, *La condition de la liberté, Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot, 2002.

BACZKO, Bronislaw, *Rousseau, solitude et communauté*, Paris-La Haye, Mouton, 1974.

BAZAILLAS, Albert, *Jean-Jacques Rousseau*, 2vol., Paris, Plon, 1913.

BURGELIN, Pierre, *La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau*, Paris, PUF, 1952.

CASSIRER, Ernst, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1987.

CHAMPION, Edmé, *Jean-Jacques Rousseau et la révolution française*, Paris, Armand Colin, 1909.

CHINARD, Gilbert, *L'Amérique et le rêve exotique*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

DERATHE, Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, 2^{ème} éd. Paris, Vrin, 1992.

- DESTAIN, Christian, *Jean-Jacques Rousseau*, coll. Idées reçues, Paris, le cavalier bleu, 2007.
- *Jean-Jacques Rousseau : l'au delà du politique*, Bruxelles, Édition Ousia, 2005.
- DUCHET, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995.
- DUGUIT, Léon, *Souveraineté et liberté*, leçons faites à l'Université Columbia 1920-1921, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922.
- DURKHEIM, Émile, *Le Contrat Social de Rousseau*, Paris, Éditions Kimé, 2008.
- *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1987.
- EIGELDINGER, Marc, *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962.
- *Jean-Jacques Rousseau, univers mythique et cohérence*, Neuchâtel, La Baconnière, 1978.
- GAUCHET, Marcel, *L'avènement de la démocratie*, volume 1, *La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.
- GUICHET, Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Le Cerf, 2006.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Anthropologie et politique : Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.
- GOYARD-FABRE, Simone, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, 2001.
- HOWLETT Marc-Vincent, *Jean-Jacques Rousseau : L'homme qui croyait en l'homme*, Paris, Gallimard, 1994.
- KHODOSS, Florence, *Du Contrat Social de J.J. Rousseau*, Paris, Éditions pédagogie moderne, 1980.
- KRAFFT, Olivier, *La politique de Jean-Jacques Rousseau, aspects méconnus*, Paris, Librairie général de droit et de jurisprudence, 1989.
- LEDUC-FAYETTE, Denise, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris, Vrin, 1974.
- LEMAITRE, Jules, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Calmann-Lévy, 1907.

- LEVY-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Union Générale, 1955.
- MAREJKO, Jan, *J.J. Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausanne, Édition l'âge d'homme, 1984.
- MASTERS, Roger D., *La philosophie politique de Rousseau*, ENS éditions, Lyon, 2002.
- MAY, Georges, *Rousseau*, Paris, Seuil, 1994.
- MOREAU-RENDU, Suzanne, *L'idée de bonté naturelle chez J.J. Rousseau*, Paris, Bibliothèque de Philosophie Expérimentale, 1929.
- MORNET, Daniel, *Les origines intellectuelles de la révolution française*, Paris, Armand Colin, 1933.
- MORIN, G.H., *Essai sur la vie et le caractère de J.J. Rousseau*, Paris, Ledoyen libraire, 1851.
- MUNTEANO, Basil, *Solitude et contradictions de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, A.G. Nizet, 1975.
- NGUYEN, Vinh De, *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1991.
- PHILONENKO, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984.
- POLIN, Raymond, *La politique de la solitude*, Paris, Édition Sirey, 1971.
- RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- ROBISCO, Nathalie-Barbara, *Jean-Jacques Rousseau et la révolution française : une esthétique de la politique 1792-1799*, Paris, Champion, 1998.
- SAND, George, *Histoire de ma vie*, Paris, Calmann Lévy, 1879.
- SCHINZ, Albert, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Garnier, 1921.
- SHKALAR, Judith, *Men and Citizens : A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Tel Gallimard, 1971.
- TERRASSE, Jean, *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles, Palais des Académies, 1970.
- VAUGHAN, Ch. E., *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*, Manchester, 1939, 2 vol.

- *The Political Writing of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915,
2 vol.

VIROLI, Maurizio, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin, W de
Gruyter, 1988.

WRIGHT, Ernest Hunter, *The Meaning of Rousseau*, London, Oxford, University Press, 1929.

Ouvrages collectifs:

Annales de la société Jean-Jacques Rousseau, Société Jean-Jacques Rousseau, Genève, A. Jullien,
1905- 2008.

Dictionnaire critique de la Révolution Française, in François Furet et Mona Ozouf (dir.), Paris,
Flammarion, 1988.

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, in Monique Canto-Sperber (dir.), Paris, PUF, 1996.

Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau, in Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger (dir.),
Paris, 2006.

Études Jean-Jacques Rousseau, Tome 4, Reims, Édition « À l'écart », 1990.

Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau, actes des journées d'études tenues à Dijon les
3,4,5 et 6 mai 1962, Paris, Société des Belles Lettres, 1964.

Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience, Colloque International du
deuxième centenaire de la mort de Jean-Jacques Rousseau, Chantilly, 5-8 septembre 1978, Paris,
Beauchesne, 1980.

Jean Roy (dir.), *Jean-Jacques Rousseau et la révolution*, Actes du Colloque de Montréal (25-28 Mai
1989), Ottawa, « Pensée libre », 3, 1991.

Jean-Jacques Rousseau, politique et nation, Actes du IIe colloque international de Montmorency (27
septembre-4octobre 1995), Paris, Honoré Champion, 2001.

L'homme perfectible, in Bertrand Binoche (dir.), Seyssel, Champs Vallon, 2005.

Politique et révolution chez Rousseau, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, édité par Tanguy L'Aminot, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

Politique de Rousseau, Études J.J. Rousseau, Vol. 7, Montmorency : Musée Jean-Jacques Rousseau, 1995.

Rousseau et la critique contemporaine, Études J.J. Rousseau, Vol. 13, Montmorency : Musée Jean-Jacques Rousseau, 2002.

Rousseau et la philosophie politique, *Annales de philosophie politique*, n°5, Paris, PUF, 1965.

Articles :

ARMENTEROS, Carolina, « From Human Nature to Normal Humanity : Joseph de Maistre, Rousseau, and the Origins of Moral Statistics », *Journal of the History of Ideas*, 68, 2007, p. 107-130.

BEAUCHAMP, Gorman, « Imperfect Men in Perfect Societies: Human Nature in Utopia », *Philosophy and Literature*, 31, 2007, p. 280-293.

BEYSSADE, Jean-Marie, « État de guerre et pacte social selon J.J. Rousseau », *Kant-Studien*, Vol. 70, Issue 1-4, p. 162-178.

- « J-J. Rousseau : le pacte social et la voix du gueux, du *Discours sur l'origine de l'inégalité* au *Contrat Social* : deux pactes opposés, ou un seul ? », *Cahiers de Fontenay*, n°67/68, novembre 1990, p. 31-47.

BURGELIN, Pierre, « Jean-Jacques Rousseau et la religion de Genève », *Archives des sciences sociales des religions*, Vol. 15, 1963.

CAROF, Solenn, « Jean-Jacques Rousseau, l'innocence corrompue », *Sciences Humaines*, numéro spécial : « cinq siècles de pensée française », numéro 6 octobre-novembre 2007, p. 20-21.

CASTEX, Pierre, « La pensée politique de Jean-Jacques Rousseau », *Revue Socialiste*, janvier-mars 1949, p. 52-76.

- CROCKER, L. G., « Rousseau's Dilemma : Man or Citizen », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 241, 1986, p. 271-284.
- FOISNEAU, Luc, « Gouverner selon la volonté générale : la souveraineté selon Rousseau et les théories de la raison d'État », *Les études philosophiques*, 83, 2007, p. 463-479.
- GOYARD-FABRE, Simone, « L'optimisme juridique au XVIII^e siècle : ses raisons, ses limites », *De Philosophia*, volume XIII n°1, printemps-été 1997, p. 51-73.
- GROSS, Jean-Pierre, « Jean-Jacques Rousseau », *Annales historiques de la Révolution française*, 337, [En ligne], mise en ligne le : 15 février 2006. URL: <http://ahrf.revues.org/document1548.html>.
- LANE, Joseph H. Jr, « Rêverie and the Return to Nature: Rousseau's Experience of Convergence », *The Review of Politics*, 68, 2006, p. 474-499.
- GUICHET, Jean-Luc, « L'homme et la nature chez Rousseau », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 86, janvier-mars 2002, Paris, Vrin, p. 69-84.
- MARTIN, Nicolas, « La politique de la pitié chez Rousseau », *Sens Public*, Revue Internationale, n°2, « Grands penseurs », disponible à l'adresse www.sens-public.org.
- XIFARAS, Mikhaïl, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Les études philosophiques*, 66, 2003, p. 331-370.