

Université Paris VIII

Ecole Doctorale Pratiques et Théories du sens (ED31)

***Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques
contemporaines de la philosophie***

Année académique : 2016-2017

***GENESE ET INSTITUTION DE L'HUMANITE POLITIQUE
CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU***

***Thèse pour l'obtention du grade de docteur en Philosophie
de l'Université paris 8***

Présentée publiquement par Cléane PRELAT CHERY

Directeur de recherche : M. DOUAILLER Stéphane

Jury composé de :

M. DOUAILLER Stéphane

M. KONE Cyrille Gaétan

M. TASSIN Etienne

M. CANY Bruno

M. GARCIA Jean-René

M. NAVET Georges

GENESE ET INSTITUTION DE L'HUMANITE POLITIQUE

CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Résumé

Rousseau conteste la théorie aristotélicienne de la sociabilité naturelle à laquelle il supplée sa doctrine de l'asociabilité naturelle. Il rejette du même coup la conception hobbesienne de l'homme naturellement insociable et s'oppose également au dogme du péché originel auquel il oppose sa théorie de la bonté originelle qui n'est, en réalité, qu'une apologie de la justice et de la toute-puissance divine ce qui nous a conduit à la question de la théodicée inspirée par Saint-Augustin, théorisée par Leibniz, contestée par Voltaire et par lui défendue. En rejetant le péché originel et en proclamant la bonté naturelle de l'homme, il disculpe Dieu mais aussi l'homme avant son intégration à la vie sociale. C'est donc pour lui, les liens sociaux qui corrompent l'homme et le rendent mauvais. Il fait découler cette corruption de l'inégalité créée par la propriété car à l'état de nature où il n'y avait pas de propriété, où tout était commun à tous, l'homme n'était pas méchant et c'est pour tenter de revenir à l'état d'égalité naturelle qu'il a institué la loi. Mais il a remarqué qu'une fois entré dans la vie sociale, la propriété est devenue un droit sacré, indispensable. Un revirement s'est donc opéré chez lui. De pourfendeur du droit à la propriété, il en est devenu le défenseur. Aussi, certains commentateurs l'ont-ils classé dans la catégorie des individualistes. D'autres le rangent parmi les communistes et d'autres le rattachent à la doctrine socialiste. Afin de mieux pouvoir le situer, nous avons choisi de confronter ses idées et prises de position avec les tenants de ces différents courants idéologiques : Proudhon pour l'individualisme, Babeuf pour le communisme et Marx pour le socialisme.

Mots clés

Etat de nature, liberté, communauté, propriété, contrat, loi, société, esclavage

Genesis and Institution of Political Humanity by Jean-Jacques Rousseau

Abstract

Rousseau disputes the Aristotelian theory of natural sociability to which he supplements his doctrine of natural asociality. At the same time, he rejects the Hobbesian conception of man, which is naturally unsocial, and is also opposed to the dogma of original sin to which he contrasts his theory of original goodness which is, in reality, only an apology for justice and The divine omnipotence which led us to the question of the theodicy inspired by St. Augustine, theorized by Leibniz, contested by Voltaire and forbidden. By rejecting original sin and proclaiming the natural goodness of man, he exculpates God but also man before his integration into social life. It is therefore for him that social bonds corrupt man and make him bad. He causes this corruption to flow from the inequality created by property, for in the state of nature, where there was no property, where everything was common to all, man was not wicked and it was for Attempt to return to the state of natural equality that he instituted the law. But he noticed that once he entered social life, property became a sacred right, indispensable. A reversal has thus taken place in him. As a defender of the right to property, he became its defender. Also, some commentators have classified it in the category of individualists. Others rank him among the Communists and others connect him with the socialist doctrine. In order to better situate him, we chose to confront his ideas and positions with the supporters of these different ideological currents: Proudhon for individualism, Babeuf for communism and Marx for socialism.

Key words

State of nature, freedom, community, property, contract, law, society, slavery

GENESE ET INSTITUTION DE L'HUMANITE POLITIQUE CHEZ

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Dédicaces

A mes feux parents, M. et Mme Massillon PRELAT pour m'avoir ouvert la voie.

A mon mari, Lamy CHERY, pour ne m'avoir pas obstrué la voie.

A ma fille, Miderlie Clency CHERY, pour qu'elle parvienne à suivre ma voie.

A mes instituteurs notamment Mme André FABRE, à mes professeurs du secondaire dont Mme Jean-René DORZENA mais aussi Joseph-André ORPHILIEN ainsi qu'à mes profs d'université en particulier Jacques GOURGUES, pour m'avoir montré la voie.

A mon collègue d'infortune, Houcine AFIF, pour qu'il retrouve sa voie et enfin, à tous ceux qui s'égarent et qui cherchent leur voie.

Remerciements

Cette thèse est le résultat des efforts conjugués de nombreux acteurs. Je profite de cet espace pour remercier tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont contribué à la réalisation de ce travail.

Mes remerciements s'adressent, en tout premier lieu, à l'Être suprême qui a conservé en moi le souffle de vie et qui m'a gardée en bonne santé physique et mentale ce sans quoi cette thèse ne pourrait voir le jour. Que toute la gloire lui revienne.

En second lieu, je remercie l'Université Paris 8 notamment le laboratoire LLCP qui, grâce à son Master Lettres/Philosophie délocalisé à Port-au-Prince, m'a offert l'opportunité de poursuivre des études avancées qui m'ont permis de parvenir à la présentation de cette thèse.

Je remercie le Gouvernement français et Campus France pour la bourse qui m'a été octroyée. Merci aux responsables de l'Université Paris 8 d'avoir soumis ma candidature à cette bourse. S'il me revenait d'entreprendre les démarches, je ne serais pas là.

Je veux, de façon toute particulière, remercier mon Directeur de Thèse, M. Stéphane DOUAILLER pour son soutien inestimable. Je lui dois, entre autres, la formulation du sujet de cette thèse. M. DOUAILLER, vos conseils, vos recommandations et votre support financier m'ont beaucoup aidée tout le long de ce parcours. Je ne vous remercierai jamais assez. Vous êtes mon champion.

Je tiens à remercier également mon ancien Directeur de mémoire, M. Georges NAVET. Il a été impeccable dans son encadrement lors de la rédaction de mon mémoire et c'est aussi lui qui m'avait inspiré mon sujet portant sur Vico et Descartes. Sans son professionnalisme, je ne serais pas admissible à la thèse. M. Navet, je vous suis infiniment reconnaissante.

Mes remerciements s'en vont également au Doyen de l'Ecole normale supérieure de Port-au-Prince, M. Bérard CENATUS et à ses collaborateurs qui, grâce à leur esprit d'ouverture, ont permis et favorisé le partenariat entre l'ENS et Paris 8. Merci à M. Jacques GOURGUES qui m'a permis d'être parmi les premiers bénéficiaires de ce programme. S'il ne m'avait pas informée de la tenue du concours, c'est sûr que je l'aurais raté. Merci à M. VERTUS Saint-Louis pour sa confiance en moi. Il a toujours vu en moi une docteure en philosophie. Mais si je peux côtoyer toutes ces bonnes gens, c'est grâce à M. André Joseph ORPHILIEN qui avait consenti d'ouvrir, à ma demande, une section PM au sein de son Collège et qui m'a offert la possibilité de boucler mes études classiques. Merci à tous ceux qui ont contribué à ma formation.

Merci à mes parents qui n'ont pas su lire et écrire mais qui m'ont ouvert la voie à l'instruction. Je ne serais pas arrivée là s'ils n'avaient pas fait le premier pas et ne m'avaient pas frayé la route.

Enfin, merci à tous ceux qui ont cru en moi et qui m'ont soutenue à leur manière. Pasteur Sagesse, frère Abraham, merci. Enfin merci à ma famille pour avoir souffert mon absence.

Better late than Never

La patience est amère mais son fruit est doux

JJ Rousseau

Table des matières

Dédicaces.....	3
Remerciements.....	4
Résumé court en Français.....	5
Résumé court en anglais.....	6
Introduction.....	16
1^{ère} partie	
Genèse de l'institution sociale.....	43
Section I	
A) Le naturalisme.....	45
Chapitre 1	
Rousseau, critique de la sociabilité naturelle.....	47
A) La conception rousseauiste de la sociabilité naturelle.....	49
B) La conception aristotélicienne de la sociabilité humaine.....	53
C) La conception hobbesienne de la sociabilité naturelle.....	61
D) La conception platonicienne de l'origine de la société.....	66
Chapitre 2	
Les conséquences de la socialisation.....	74
Chapitre 3	
La pensée chrétienne de l'origine de l'humanité.....	85
A) Le dogme du péché originel.....	89
a) La conception rousseauiste du dogme du péché originel.....	90

b) Genèse du dogme du péché originel.....	95
B) La doctrine rousseauiste de la bonté originelle de l'homme.....	100

Chapitre 4

La question de la théodicée.....	104
A) Rousseau face à la question de la théodicée et au problème de l'origine du mal.....	106
B) La question de la théodicée chez Voltaire.....	114
C) La théodicée leibnizienne.....	122
D) La théodicée augustinienne.....	128
E) Dieu et le problème du mal.....	133
F) Kant, lecteur de la Bible et de Rousseau.....	142

Section II

Le contractualisme.....	149
-------------------------	-----

Chapitre I

La théorie de l'état de nature.....	150
A) Rousseau et sa conception de l'état de nature.....	151
a) Le premier état de nature.....	155
b) Le second état de nature.....	158
B) Rousseau face à la conception hobbesienne de l'état de nature.....	160
C) La conception lockéenne de l'état de nature.....	169

Chapitre 2

La théorie vichienne de l'origine de l'humanité.....	177
A) Le phénomène de la foudre : du nomadisme à la sédentarisation.....	183
B) L'imagination comme cause du passage de la bestialité à l'humanité.....	186

a) La religion.....	191
b) Le mariage.....	192
c) L'ensevelissement des morts.....	195

Chapitre 3

La théorie du contrat social.....	198
A) Genèse de l'institution sociale chez Rousseau.....	202
B) La théorie hobbesienne de l'état de nature.....	207
C) La conception lockéenne de l'Etat.....	212

Chapitre 4

L'état de guerre comme cause du passage de l'état de nature à l'état civil.....	215
---	-----

2^e partie

La loi au fondement du corps politique.....	230
---	-----

Section I

Genèse et institution de la loi comme fondement du corps politique.....	234
---	-----

Chapitre 1

Genèse de la loi comme fondement du corps politique chez Rousseau.....	236
A) Objet et contenu de la loi.....	237
a) L'objet de la loi : l'intérêt général.....	237
b) Le contenu de la loi.....	242
B) Le peuple : auteur et destinataire de la loi.....	245
a) L'auteur de la loi.....	245
b) Le peuple, destinataire de la loi.....	250

Chapitre 2

Fondement de la loi comme forme institutionnelle de la société chez Rousseau.....	253
---	-----

A) L'amour de la loi.....	254
a) L'universalité de la loi.....	255
b) La légitimité de la loi.....	257
B) La crainte de la loi.....	258
a) Sacralité de la loi.....	259
b) Autorité de la loi.....	264

Section II

A propos du corps politique.....	272
----------------------------------	-----

Chapitre 1

La gestion du pouvoir au sein du corps politique.....	273
A) Du pouvoir législatif.....	274
a) La problématique du législateur.....	278
b) Les fonctions du législateur.....	281
c) Les attributs du législateur.....	282
B) Du pouvoir exécutif.....	286
• Rousseau et sa théorie du gouvernement.....	287
• Les différentes formes de gouvernement chez Rousseau.....	288
1) La monarchie.....	289
2) La notion d'aristocratie chez Rousseau.....	291
3) Rousseau et sa conception de la démocratie.....	292
a) 1ère conception : La démocratie comme exercice de la volonté générale du peuple souverain.....	294
b) 2e conception : La démocratie comme forme d'organisation du gouvernement.....	299
• La démocratie comme idée pure de la raison.....	304
C) Demesvar Delorme, lecteur de Rousseau.....	307

Chapitre 2

La gestion des citoyens au sein du corps politique.....	314
---	-----

A) La conception rousseauiste de la liberté.....	316
B) De l'esclavage.....	322

3^e partie

La propriété comme fondement de la société.....	356
---	-----

Section I

De la propriété comme fondement de la société.....	358
--	-----

Chapitre 1

Genèse de la notion de propriété.....	359
A) La propriété définie comme droit naturel.....	360
B) L'appropriation comme fondement de la propriété.....	375
1) De la prime occupation ou droit du premier occupant.....	376
2) L'idée d'appropriation chez Rousseau.....	380
a) Rousseau et sa conception du travail.....	381
b) Rousseau et le principe de la division du travail.....	383
C) La conception lockéenne du travail.....	386

Chapitre 2

La doctrine politique de Rousseau face à l'institution de la propriété comme fondement de la société.....	388
A) La position individualiste de Rousseau face à l'institution de la propriété comme fondement de la société.....	390
B) Rousseau face à l'idéologie communiste.....	397
C) Rousseau et la doctrine socialiste.....	404

Section II

La postérité de Rousseau.....	408
-------------------------------	-----

Chapitre 1

Proudhon lecteur de Rousseau.....	409
A) La conception proudhonienne de la propriété.....	413
B) Les fondements du droit de propriété chez Proudhon.....	418
a) La propriété, un droit naturel ?	418
b) De l'occupation comme fondement du droit à la propriété.....	420
c) Du travail comme source de la propriété.....	422
C) Proudhon face à l'institution de la propriété.....	425
a) Proudhon contempteur de l'institution de la propriété.....	424
b) L'idée de communauté chez Proudhon.....	429
c) Proudhon défenseur de la propriété.....	435

Chapitre 2

Baboeuf lecteur de Rousseau.....	440
A) Baboeuf et le principe de l'égalité.....	442
a) Travaux communs.....	444
b) Jouissances communes.....	447
B) L'idée de communisme chez Baboeuf.....	450
C) Jean-Jacques Rousseau précurseur du marxisme.....	461

Conclusion	472
-------------------------	-----

Bibliographie	504
----------------------------	-----

Introduction

La question de la politique constitue le noyau dur de la philosophie de Rousseau. Il a écrit dans ses *Confessions* qu'il avait remarqué que tout tenait radicalement à la politique. En effet, la conception du « corps politique » à laquelle le concept « politique » donne naissance constitue chez lui un enjeu majeur. Il en parle dans plusieurs de ses ouvrages et en fait le thème central de son *Contrat social* initialement conçu sous le titre *Institutions politiques* et dont la rédaction lui a coûté de longues années de dur labeur. Il écrit :

Des divers ouvrages que j'avais sur le chantier, celui que je méditais depuis plus longtemps, dont je m'occupais avec le plus de gout, auquel je voulais travailler toute ma vie était mes *Institutions politiques*. Il y avait treize à quatorze ans que j'en avais conçu la première idée, lorsqu'en étant à Venise j'avais eu quelque occasion de remarquer les défauts de ce Gouvernement si vanté. Depuis lors, mes vues s'étaient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale. J'avais vu 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 son Gouvernement le ferait être .

Toutefois, et le syntagme de politique, et le concept de corps politique auquel cette question donne lieu n'ont de statut spécifique à la pensée de Rousseau. Ils sont tous les deux repris de la tradition mais avant de cerner le concept de corps politique qui constitue en quelque sorte l'objet de cette réflexion, voyons en quoi consiste, chez lui, le syntagme politique.

Comme l'a dit Jean Biou dans son article intitulé : *La théorie politique de Rousseau, l'homme et le citoyen* dans les *Annales historiques de la Révolution française* no 234 de l'année 1978, à l'occasion du deuxième centenaire de la naissance du citoyen de Genève, l'attitude de Rousseau devant les mots n'est pas simple ni totalement innocente. D'ailleurs ce dernier le reconnaît bien. Dans l'une de ses *Correspondances à Mme d'Épinay*, il écrit: « Apprenez mieux mon dictionnaire, ma bonne amie, si vous voulez que nous nous entendions. Croyez que mes termes ont rarement le sens ordinaire. » Puis, dans l'*Émile*, nous lisons : « J'ai fait cent fois réflexion, en écrivant, qu'il est impossible, dans un long ouvrage, de donner toujours les mêmes sens aux mêmes mots. Il n'y a point de langue assez riche pour fournir autant de termes, de tours et de phrases que nos idées peuvent avoir de modifications.

1. Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, livre 9, Œuvres complètes, tome I p. 404
Bibliothèque de la Pléiade, Editions publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond sous le patronage de la Société Jean-Jacques Rousseau et avec l'appui du Fonds national suisse pour la recherche scientifique et de l'Etat de Genève, Gallimard, 1964

La méthode de définir tous les termes et de substituer sans cesse la définition à la place du défini est belle mais impraticable².»

Ainsi, on peut dire que chez Rousseau, le terme politique, loin de faire l'objet d'une définition particulière, prend un sens spécifique de se formuler en relation avec une idée de l'homme et de l'humanité. Cet aspect qui est l'un de ceux que Kant a aussi perçu et justement évalué comme décisif dans sa pensée a été relevé par la plupart des grandes lectures de son œuvre et demeure une question centrale du projet politique qui se laisse identifier chez lui. Son système politique a souvent été critiqué par des commentateurs et des historiens libéraux qui ont cru y voir un système collectiviste, voire totalitaire qui asservirait les individus sous l'omnipotence de l'État. C'est notamment le cas de Benjamin Constant qui le considère comme le principal inspirateur du totalitarisme mais aussi de Bertrand Russell, qui, dans son *Histoire de la philosophie occidentale* le présente comme l'inventeur de la philosophie politique de dictatures pseudo-démocratiques. Il va jusqu'à conclure qu'Hitler en est le résultat. Il écrit :

Depuis l'époque de Rousseau, ceux qui se considèrent eux-mêmes comme des réformateurs peuvent être divisés en deux groupes, ceux qui l'ont suivi et ceux qui ont suivi Locke. Quelques fois ils coopèrent et certains de leurs points de vue ne montrent pas d'incompatibilité. Mais progressivement l'incompatibilité est devenue de plus en plus évidente. À l'époque contemporaine, Hitler est un résultat de Rousseau : Roosevelt et Churchill de Locke .

On a même fait de son œuvre celle d'un ennemi du genre humain l'accusant à tort et à travers de vouloir détruire les académies, le théâtre, les sciences et les arts. C'est notamment le cas de Voltaire qui, dans une lettre adressée à Rousseau en date du 30 août 1755, eut à déclarer :

J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain ; je vous en remercie ; vous plairez aux hommes à qui vous dites leurs vérités, et vous ne les corrigerez pas. Vous peignez avec des couleurs bien vraies les horreurs de la société humaine dont l'ignorance et la faiblesse se promettent tant de douceurs. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre Bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre. Et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes, que vous et moi. Je ne peux non plus m'embarquer pour aller trouver les sauvages du Canada, premièrement parce que les maladies auxquelles je suis condamné me rendent un médecin d'Europe nécessaire,

2. Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, livre II, Œuvres complètes, tome IV p. 345
Bibliothèque de la Pléiade, Editions publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond sous le patronage de la Société Jean-Jacques Rousseau et avec l'appui du Fonds national suisse pour la recherche scientifique et de l'Etat de Genève, Gallimard, 1964

3. Bertrand Russell : *Une histoire de la philosophie occidentale*, New-York, 1945, p. 645

secondement parce que la guerre est portée dans ce pays-là, et que les exemples de nos nations ont rendu les sauvages presque aussi méchants que nous. Je me borne à être un sauvage paisible dans la solitude que j'ai choisie auprès de votre patrie où vous devriez être. J'avoue avec vous que les belles lettres, et les sciences ont causé quelquefois⁴ beaucoup de mal .

Dans sa *Correspondance littéraire à Grimm*, il qualifie la philosophie de Rousseau comme celle d'un gueux qui veut que les riches soient dépouillés par les pauvres.

En effet, Rousseau est un novateur et en tant que tel, il a pris dans tous les domaines qu'il a abordés des positions novatrices. Il a jugé insuffisantes et sans fondement toutes les formes de philosophie politique depuis celle d'Aristote selon laquelle l'homme serait un être naturellement social jusqu'à celle de Hobbes pour qui l'état de nature est un état de guerre perpétuelle en passant par les théoriciens du XVIIe et du XVIIIe siècle qui comptaient fonder la société sur les bases de la théorie aristotélicienne. Selon lui, l'homme n'est pas un être naturellement social. Il le devient ce qui sous-entend que pour lui, la société n'est pas un fait de nature mais un fait de culture.

En opposition à ses prédécesseurs et contemporains qui n'ont pas manqué de voir dans la société le lieu d'épanouissement idéal pour l'être humain, Rousseau, lui, voit dans la sociabilité un synonyme de l'esclavage impliquant la subordination, la soumission, la dépendance et par conséquent, la perte de toute liberté. En effet, il n'y a pas une acquisition de la philosophie rationaliste de son siècle à laquelle il n'apporte une profondeur critique. On dirait que son système n'est conçu que pour contrecarrer les autres systèmes. Philosophe des *Lumières*, il occupe une position critique à l'intérieur même de l'idéologie de la philosophie des *Lumières*. Il critique et déconstruit les sociétés existantes en montrant l'histoire de leur naissance et de leur dégénérescence. Attaquant toutes les formes de la philosophie politique de son époque, il a jugé que certaines étaient insuffisantes d'autres sans fondement. Ce sont là quelques-unes des raisons qui expliquent que Robert Dérathé le considère comme un ennemi intérieur⁵ et qu'Althusser voie en lui un idéologue des *Lumières* en opposition avec l'idéologie des *Lumières*, un opposant de l'intérieur⁶.

4. Lettre de Voltaire à Rousseau datant du 30 août 1755 (Ressource électronique)

5. Robert Dérathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, 1948 p.

6. Louis Althusser : *Politique et Histoire de Machiavel à Marx*. Cours de l'Ecole normale supérieure 1955, Editions du Seuil 2006 p. 110

Son projet le plus ambitieux était de soigner la blessure de l'humanité qui est précisément, selon lui, la civilisation car il est convaincu que les maux de la nature humaine ne commencèrent que lorsque l'homme abandonna son état naturel d'animalité et de solitude, état qu'il considère comme étant intrinsèque à son essence, pour s'agrèger, bon gré, mal gré, à la vie sociale où seul, sans la nature ou l'instinct pour le guider, et accablé de tous les désirs et besoins de son nouvel état, il doit essayer d'inventer, à son propre usage, une vie et un bonheur totalement nouveaux. Dès lors, certain d'avoir découvert la véritable nature des maux de l'humanité, il se met en devoir de chercher à y remédier.

Dans chacune de ses grandes œuvres, il propose un remède à la corruption des sociétés. Dans l'*Émile*, il repense l'éducation de l'enfant en tant que citoyen en devenir. Dans la *Nouvelle Héloïse*, il imagine la vie idéale dans une micro société, la famille. Dans le *Contrat social*, il pose les fondements d'un État juste et légitime où chacun écoute la voix de sa conscience. Néanmoins, aux yeux de ses contemporains et de bon nombre de générations après lui, il n'a pas toujours été apprécié à la hauteur de ses enjeux. Il a souvent été l'objet de sarcasmes et de critiques acerbes de la part de ceux qui ont cru voir en lui un visionnaire, un rêveur, un utopiste, un détraqué même.

Il faut dire que, de façon schématique, Rousseau a fait l'objet de deux interprétations. La première fait de lui un écrivain utopique dans la mesure où il aurait brossé de grandes théories qui seraient inapplicables dans la vie réelle. Selon cette première interprétation, son œuvre entière n'est qu'un somptueux symptôme pathologique engendré par un esprit sans pondération, délibérément écarté du réel, voué au rêve et à l'utopie. On lui attribue un orgueil démesuré, sans motif, grotesque. On le considère comme un fou, un malade mental. C'est notamment le cas de Paul Bourget, écrivain et essayiste catholique français qui, dans la *Revue critique de 1912*, à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la naissance de Rousseau eut à déclarer : « Le gouvernement se trompe en choisissant la Sorbonne et le Panthéon pour commémorer la mémoire de Jean-Jacques Rousseau. Il faudrait choisir plutôt le préau d'un hospice Sainte-Anne ou de la Salpêtrière, seuls lieux convenables à la commémoration de ce dément.⁷ »

Henri Guillemin, celui qui a fait allusion à ce texte dans l'une de ses conférences sur Rousseau mises en ligne, reconnaît que vers la fin de sa vie, Rousseau avait donné l'impression d'être un homme détraqué. Et pourquoi détraqué, se demande-t-il ? C'est parce

7. Texte cité par Henri Guillemin dans l'une de ses Conférences sur Rousseau mise en ligne sur You tube et inséré dans la *Revue critique de 1912*

qu'il avait été un homme traqué. Un homme traqué parce qu'il soutenait un certain nombre d'idées qui, au XVIIIe siècle, lui valaient des haines inexpiables, nous dit Guillemin.

En outre, on fait de lui un berger extravagant qui s'impose par le prestige de son art pervers comme le plus perfide des destructeurs, le contempteur de la raison et de l'ordre social. Ses premiers Discours furent tenus pour des paradoxes provocateurs. On lui imputa le mot d'ordre du retour à la nature. On fit de lui l'une des têtes pensantes de la *Révolution française*. De nombreux accusateurs le tenaient coupables de tous les désastres politiques ou moraux qu'ils voyaient survenir dans le monde moderne. Maistre, Burke, Bonald ont chacun défendu la thèse de sa responsabilité ou plutôt de son implication dans la *Révolution française*. Charles Maurras a aussi régulièrement associé son nom aux désordres de la *Révolution*. Il déclare que Rousseau a été la cause formelle de la *Révolution*, qu'il en a été l'esprit et le génie, excitant les petits, stupéfiant et endormant les grands, donnant à l'attaque révolutionnaire des forces, à la défense traditionnelle de la faiblesse⁸. Jules Lemaitre le rejoint en endossant Rousseau d'une responsabilité directe dans les troubles révolutionnaires. Il écrit :

Ce n'est ni Voltaire ni Montesquieu et ses disciples qui ont donné sa forme à la révolution mais Rousseau. La théorie de la démocratie absolue et du droit divin du nombre date de lui. La terreur c'est l'application à un grand et vieux royaume d'une théorie de gouvernement rêvée par un sophiste pour une bourgade. Et le bréviaire du Jacobinisme c'est toujours le *Contrat social*. Rousseau est le dieu de la révolution. [...]

Le jargon révolutionnaire c'est la langue de Rousseau mal parlée⁹.

En effet, le *Contrat social* constitue l'une des références importantes de la *Révolution française*. D'ailleurs, plusieurs études l'ont consacré comme étant le cerveau de la Révolution. Marcel Dorigny, dans son article, *Les girondins et Jean-Jacques Rousseau*, affirme que son influence sur les hommes de la révolution française n'est plus à démontrer. Il cite une série d'études devenues classiques qui l'ont suffisamment établi telles : J. Fabre : *Les pères de la révolution : de Bayle à Condorcet* (Paris 1910) ; A. Meynier : *Jean-Jacques Rousseau révolutionnaire* (Paris 1912) ; D. Mornet : *L'influence de Jean-Jacques Rousseau au XVIIIe siècle*. Annales de la société Jean-Jacques Rousseau (1912). On peut également citer le texte de Sébastien Mercier intitulé : *Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des auteurs de la Révolution française*, Paris (1791) mais aussi celui de Joan Mac Donald :

8. Charles Maurras : L'action française 19 juin 1912 cité par R. Troussons, Un ennemi de Rousseau.

9. Jules Lemaitre : Jean Jacques Rousseau, Dixième Conférence. Editeurs Calmann-Lévy Paris p. 346

Rousseau and French Revolution, Londres (1965) pour ne citer que ceux-là. Alain-Gérard Slama, dans son ouvrage *Ces écrivains qui ont fait la révolution* assimile Rousseau aux valeurs de gauche. Il en fait une préfigure de l'intellectuel de gauche.

Les Encyclopédistes aiment le despotisme. Le despotisme éclairé certes mais le despotisme quand même. Pour eux, le peuple est relégué à l'arrière-plan. Prenons le cas de Voltaire. Il combattait certes les abus du pouvoir absolu mais il soupirait après le règne d'un monarque éclairé qui serait conseillé par des philosophes. C'était quelqu'un qui ne voulait pas que l'on touchât aux conditions des travailleurs. Dans son *Essai sur les Mœurs* il avait écrit ces paroles très peu citées mais éclatantes pour répéter Henri Guillemin :

Quand nous parlons de la sagesse qui a présidé quatre mille ans à la constitution de la Chine, nous ne prétendons pas parler de la populace. Elle est, en tout pays, uniquement occupée du travail des mains. L'esprit d'une nation réside toujours dans le petit nombre, qui fait travailler le grand, est nourri par lui et le gouverne. Certainement, cet esprit de la nation chinoise est le plus ancien monument de la raison qui soit sur la terre¹⁰ .

Diderot, quant à lui, était particulièrement préoccupé par le rejet du despotisme que Montesquieu considérait comme étant le mal absolu. Mais si nul ne peut nier que ses écrits ont été, comme ceux de ses confrères d'ailleurs, déterminante dans les grands événements qui ont marqué la fin du XVIII^e siècle notamment la *Révolution française*, il faut remarquer qu'il s'était montré prudent après son incarcération. Il n'a donc pas soutenu ouvertement la cause du peuple. Rousseau, au contraire, a ouvertement critiqué l'autorité politique qui fait du roi un maître absolu détenteur des trois pouvoirs et jouissant d'une fonction héréditaire ce qui favorise les inégalités sociales. Il aspire après une démocratie authentique fondée sur l'égalité. Il écrit :

Les rois veulent être absolus, et de loin on leur crie que le meilleur moyen de l'être est de se faire aimer de leurs peuples. Cette maxime est très belle et même très vraie à certains égards. Malheureusement on s'en moquera toujours dans les Cours. La puissance qui vient de l'amour des peuples est sans doute la plus grande mais elle est précaire et conditionnelle, jamais les princes ne s'en contenteront. Les meilleurs rois veulent pouvoir être méchants s'il leur plaît, sans cesser d'être les maîtres. Un sermonneur politique aura beau leur dire que la force du peuple étant la leur, leur plus grand intérêt est que le peuple soit florissant, nombreux, redoutable ; ils savent très bien que cela n'est pas vrai. Leur intérêt personnel est premièrement que le peuple soit faible, misérable et qu'il ne puisse jamais leur résister¹¹ .

10. Essai sur les mœurs et l'esprit des nations ch. CLV

11. Rousseau, Contrat social, OC III P 409

L'objectif de Rousseau, en écrivant le *Contrat social* était de proposer une réforme de la société au sein de laquelle il vivait. En remettant en cause l'absolutisme du pouvoir royal, il institue le pouvoir souverain du peuple. Il écrit : « Le principe de la vie politique est dans l'autorité souveraine.¹² » Un peu plus loin, il précise : « Le souverain, n'ayant d'autre force que la puissance législative, n'agit que par des lois et les lois n'étant que des actes authentiques de la volonté générale, le souverain ne saurait agir que quand le peuple est assemblé.¹³ » Sous le règne de la Monarchie où il vivait, on ne pouvait pas parler de volonté générale. Le peuple était relégué à l'arrière-plan. A travers ce texte, Rousseau l'a fait accéder au pouvoir et lui a donné la souveraineté. Il écrit : « Il est naturel qu'on fasse bon marché du bonheur des gens qu'on méprise. Ne vous étonnez donc plus si les politiques parlent du peuple avec tant de dédain, ni si la plupart des philosophes affectent de faire l'homme si méchant. C'est le peuple qui compose le genre humain ; ce qui n'est pas le peuple est si peu de chose que ce n'est pas la peine de le compter.¹⁴ »

La seconde interprétation fait de lui l'instaurateur des valeurs que son siècle avait laissées se dessécher dans les âmes contemporaines. Il est présenté comme le véritable précurseur de l'individualisme moderne luttant pour une liberté de l'individu affranchie de toute entrave à côté de ceux qui ont vu en lui le précurseur et le fondateur d'un socialisme d'état sacrifiant l'individu à la collectivité et le contraignant à s'intégrer dans une structure étatique stricte où il n'aura ni liberté d'action ni liberté de pensée. En effet, si certains le considèrent comme un malade, d'autres ont vu en lui un modèle et un ancêtre. C'est par exemple le cas de Kant qui a vu en lui le restaurateur des droits de l'humanité et pour qui Rousseau fut toujours le penseur qui, dans le domaine de l'éthique l'avait arraché à son sommeil dogmatique, l'avait mis en présence de nouveaux problèmes et l'avait incité à donner de nouvelles solutions. C'est également le cas de la génération du *Sturm und Drang*¹⁵ qui voyait en lui le prophète du nouvel évangile de la nature, celui qui les avait délivrés de toutes les restrictions et de toutes les contraintes; de la contrainte des conventions comme de celle de la raison. Mais c'est aussi le cas de Cassirer qui a vu en lui un penseur qui a su poser des

12. Idem p. 424.

13. Ibidem p. 425

14. Emile livre IV OC IV p. 509

15. Le *Sturm und Drang* traduit en français par tempête et passion est un puissant mouvement littéraire qui s'est développé en Allemagne dans les années 1770. C'était un mouvement à tendance anti rationaliste ou même irrationaliste. Ce mouvement a libéré la littérature allemande de la tutelle des belles lettres et de la langue françaises

problèmes fondamentaux et dont l'actualité reste entière pour des générations de penseurs après lui.

Même ses détracteurs ont reconnu qu'il avait un esprit assez concret et assez pénétrant mais aussi qu'il savait discerner les signes des temps. On estime, en outre, qu'en restituant à la raison sa place, en indiquant les liens qui l'unissent à la conscience morale, à l'homme tout entier, il a le mérite d'avoir détecté les sources où les générations suivantes viendront s'abreuver. Et comme l'a souligné Blaise Bachofen, « Émile Durkheim et Claude Lévy Strauss, rompant avec une tradition abstraite et anhistorique de l'homme ont souligné la dette des sciences à son égard »¹⁶.

En effet, ils sont nombreux à le revendiquer et nombreux sont ceux qui ont su tirer parti de ses démarches théoriques pour poser les fondements principiels de leur politique. D'un extrême à l'autre, les révolutionnaires prétendent n'agir que sous la pulsion du *Contrat social*. Les anarchistes fondent sur lui une partie de leur mouvement bien que, de façon générale, les théoriciens de l'anarchisme manifestent de l'hostilité à son égard. On affirme même qu'il a entretenu un certain rapport avec le libéralisme¹⁷ dont le fondement repose sur la

16. Blaise Bachofen Les conditions de la liberté, p 60

17. Du latin liberalis qui signifie généreux, noble, digne d'une personne libre, le libéralisme désigne une doctrine politique apparue au XIXe siècle qui réclamait la liberté politique, religieuse, économique etc. dans l'esprit des principes de 1789.

Le dictionnaire en ligne wikibéral le définit comme un ensemble de courants de philosophie politique visant à faire reconnaître la primauté des principes de liberté et de responsabilité individuelle sur l'autorité du souverain. John Locke qui a fait de l'individu et de ses droits inaliénables le centre et l'origine des relations sociales en fut l'un des précurseurs.

En matière politique, le libéralisme est une attitude qui défend la démocratie politique et les libertés individuelles. En ce sens, il s'oppose au totalitarisme qui lui, désigne un mode de gouvernement politique dans lequel un parti unique détient la totalité des pouvoirs et ne tolère aucune opposition.

Le totalitarisme désigne également un mode de fonctionnement de l'Etat dans lequel celui-ci prétend gérer, outre la vie publique, la vie privée des individus. Il constitue l'une des formes de despotisme apparue au XXe siècle. Dans l'Etat totalitaire, l'individu n'existe que par rapport au collectif. L'Etat devient un absolu, objet d'un véritable culte.

Historiquement, le totalitarisme est issu du fascisme. Mussolini fut le premier à parler d'Etat totalitaire et à le revendiquer. Carl Friedrich le caractérise notamment par un parti unique avec la soumission à l'Etat, la suppression des libertés, un appareil policier qui recourt à la terreur et qui fonctionne avec un réseau omniprésent de surveillance des individus, un monopole des moyens de communication de masse bannissant par là le droit d'expression et une institutionnalisation de la Révolution afin de garantir sa perpétuation. Selon ce que nous enseigne Hannah Arendt qui fait autorité sur ce sujet, le totalitarisme se distingue de l'autoritarisme ou de la dictature dans la mesure où il cherche à contrôler la sphère intime de la pensée en imposant à tous les citoyens l'adhésion à une idéologie en dehors de laquelle ils sont considérés comme des ennemis de la société. Contrairement au régime autoritaire classique qui se limite à un territoire déterminé, un régime totalitaire est à la recherche d'une domination totale et sans limite. Plus qu'un régime fixe, il est un mouvement qui tend à s'internationaliser dans son organisation, à s'universaliser dans ses visées idéologiques et qui aspire à devenir planétaire dans ses aspirations politiques. Tel était le cas du stalinisme italien. Il s'agit d'une dynamique visant à détruire la réalité et les structures sociales. Selon ce que nous dit Hannah Arendt, dans un régime totalitaire, l'idéologie, la propagande et la répression conduisent des hommes différents, des hommes ordinaires à accomplir des actes monstrueux, plus préoccupés à faire carrière que par les conséquences de leurs agissements. C'est cette

distinction entre la société civile et l'État et ses contributions au socialisme ne sont guère inestimables.

Il a, en fait, joué un rôle important dans des bouleversements culturels et politiques considérables. Penseur historiquement influent, ses écrits ont influencé de nombreux peuples. Ses idées ont joué un rôle prépondérant dans la *Déclaration d'indépendance des États-Unis* mais aussi et surtout dans la *Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen*. Il a eu beaucoup d'influence sur des acteurs de la *Révolution française* tels : Robespierre, Babeuf, Marat, Saint-Just pour ne citer que ceux-là, chez qui on retrouve des allusions constantes à sa doctrine. Il a inspiré de nombreuses luttes anticolonialistes. Ses préceptes ont guidé Simon Bolivar dans sa lutte pour l'émancipation des colonies espagnoles d'Amérique du Sud. L'Extrême-Orient a fait siennes ses idées. En Chine, elles ont été diffusées par un outil médiatique : *Le Journal du Peuple* ce, dans une perspective révolutionnaire. Les socialistes le revendiquent comme étant l'un de leurs précurseurs et nombreux sont les penseurs socialistes qui le citent régulièrement. Pensons à Hume qui le considère comme un empiriste subjectif mais aussi Althusser qui voit en lui le seul philosophe à avoir cherché à élucider "le cercle de la dénaturation" et à avoir assumé le paradoxe de cette figure. On le retrouve avec Sartre comme étant un idéaliste rationaliste et critique. Hannah Arendt, en dépit de sa faible sympathie pour lui, a su reconnaître sa valeur. Elle a fait de lui le représentant le plus cohérent de la théorie de la souveraineté, celui qui a su découvrir, avec la volonté générale, la

idée qu'elle développe à travers le concept très controversé de la banalité du mal. Il se distingue également de l'absolutisme qui est une forme de régime politique dans lequel le chef de l'Etat détient tous les pouvoirs politiques, n'est assujéti à aucune loi et gouverne sans contrôle, n'étant lié à personne ce qui le rend indépendant de tout groupe de pression.

Le terme absolutisme est principalement utilisé pour qualifier la monarchie française des XVIIe et XVIIIe siècles appelée également monarchie absolue laquelle a atteint son apogée sous le règne de Louis XIV avant de sombrer définitivement dans le déclin en 1789.

En matière économique, le libéralisme est une doctrine qui défend la libre entreprise et la liberté du marché. Le principe fondamental du libéralisme est qu'il existe un ordre naturel qui tend à conduire le système économique vers l'équilibre. Dans la mesure où l'homme peut agir librement il peut atteindre cet ordre naturel en tant que premier agent économique.

Le libéralisme économique s'oppose au contrôle par l'Etat des moyens de production et à l'intervention de celui-ci dans l'économie si ce n'est pour coordonner les entreprises ou garantir un marché équitable. Il s'oppose au socialisme mais aussi au communisme auxquels Rousseau est également rattaché. Quel lien Rousseau entretenait-il avec la pensée libérale ?

Il faut dire que, pour répéter Fabrice Copeau, Jean-Jacques Rousseau est un auteur qui a entretenu des rapports ambigus avec le libéralisme. Il est à la fois un authentique penseur de la liberté, sa formule « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme » le prouve mais dans le même temps, les socialistes le revendiquent comme l'un de leur précurseur. Dans quelle mesure Rousseau peut-il être considéré comme un penseur de l'individualisme ?

Si l'on considère le libéralisme sur le plan de l'importance accordée aux individus, Rousseau est un libéral car il professe un grand optimisme à l'égard de l'individu. Toutefois, à l'encontre des libéraux, il réfute l'idée que le social peut se fonder sur la pulsion individualiste et sur l'autonomie de la société civile.

solution au problème de la transformation d'une multitude en un tout. Même Hegel, en dépit de sa réticence, parvient à admettre que le principe de la liberté a émergé avec lui.

L'un des projets essentiels des *Lumières* était d'écrire une histoire naturelle de l'homme. Rousseau s'est identifié à ce projet mais s'inscrit en rupture par rapport aux analyses de ses contemporains, partisans d'une anthropologie ethnocentrique puisant sa source dans une représentation finalisée de la genèse de la civilisation. Il construit sa théorie de l'homme sur une critique du naturalisme introduisant par là une rupture majeure par rapport à la pensée jusnaturaliste moderne. Alors que le jusnaturalisme politique tend à interpréter les relations sociales comme de simples cas particuliers des relations aux choses, Rousseau, exactement à l'inverse, interprète les relations aux choses comme une extrapolation des relations entre les hommes et des caprices de la fantaisie.

Comme l'affirme Althusser, le trait le plus net qui oppose Rousseau aux philosophes des *Lumières* est qu'il ne conçoit pas le développement de l'histoire humaine comme harmonieux ainsi que l'attestent ses contemporains pour qui, il y a progrès dans la civilisation.¹⁸ A leur encontre, il conçoit l'histoire comme étant un processus social de développement des inégalités et de la domination. A travers ses deux Discours, il soutient que le progrès de la civilisation entraîne la perte de la société et par là, il rompt avec l'optimisme des *Lumières*. De surcroît, il dénonce comme inconciliables les valeurs que ses contemporains espèrent pouvoir concilier. Ces différentes incompatibilités ont eu pour entre autres conséquences de lui valoir la fameuse dénomination de «philosophe contre les philosophes» ainsi que le célèbre qualificatif de «Judas de la confrérie».

Dans ses écrits, il combat particulièrement trois principaux adversaires.

- 1) La pensée chrétienne et particulièrement la doctrine du péché originel.
- 2) La théorie politique des débuts de la modernité et singulièrement la pensée de Hobbes.
- 3) La philosophie politique classique notamment dans sa version platonicienne avec sa théorie dualiste de la nature humaine.

La cible principale du principe de Rousseau est la doctrine du péché originel véhiculé par la pensée chrétienne. A propos, voici ce qu'il écrit dans ses *Fragments de la Lettre à Christophe de Beaumont* :

18. Louis Althusser : Politique et Histoire de Machiavel à Marx. Cours de l'Ecole normale supérieure 1955-1972, Editions du Seuil 2006 p. 111

Nous sommes, dites-vous pécheurs à cause du péché de notre premier père mais notre premier père, pourquoi fut-il pécheur lui-même ? Pourquoi la même raison par laquelle vous expliquez son péché ne serait-elle pas applicable à ses descendants sans le péché originel et pourquoi faut-il que nous imputions à Dieu une injustice en nous rendant pécheur et punissable par le vice de notre naissance tandis que notre premier Père fut pécheur et puni comme nous sans cela ? Le péché originel explique tout excepté son principe et c'est ce principe qu'il s'agit d'expliquer. Le vrai péché originel est notre corps puisque sans autres vices originaux, le premier homme a péché. Il a péché parce qu'il a été éclairé par la connaissance de la loi car comme dit St-Paul, s'il n'eut point connu la loi il n'eut point péché.¹⁹

En fait, l'histoire de l'espèce esquissée dans le second *Discours* est manifestement destinée à faire pendant au récit biblique de la *Chute* et à fournir une autre explication de l'origine du mal qui disculpe l'homme en reportant la responsabilité sur la société. Il affirme que l'homme est né bon et qu'il n'y a aucune perversion originelle dans son cœur. A travers sa théorie de la bonté naturelle de l'homme il conteste la vision du monde du Christianisme dominée par le dogme du péché originel défendu par les Pères de l'Eglise. Dans sa *Lettre à Beaumont*, il n'a cessé de combattre ce dogme dont il dénonce l'injustice, les contradictions internes et le manque de fondement scriptural. Pour lui, refuser de croire au dogme du péché originel c'est refuser de croire que la nature de l'homme est méchante avant toute influence venant de l'extérieur comme l'atteste la pensée politique des débuts de la modernité identifiée en la personne de Thomas Hobbes pour qui l'homme est mauvais par nature, conception qui représente le second antagoniste du principe de Rousseau.

En effet, Rousseau n'a pas seulement critiqué l'anthropologie du christianisme. Il critique également celle de Hobbes qui pense l'état de nature de l'homme comme un état d'hostilité, de guerre constante et de mutuelle violence qui conduit les individus à s'entretuer en permanence. Rousseau, lui, conçoit l'état de nature comme un état de solitude naturelle où l'homme vit dans l'isolement sans aucune relation avec l'autre qu'il ne rencontre d'ailleurs que par hasard.

En lisant le second *Discours*, on a parfois l'impression que Rousseau, en écrivant ce texte, n'avait d'autre but que de réfuter point par point l'argument du *Léviathan* touchant à l'état de nature. On peut dire que ce texte est également destiné à affronter et à réfuter la célèbre doctrine de Hobbes selon laquelle la condition naturelle de l'homme est la guerre de tous contre tous. Il écrit :

N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté,

19. Rousseau, Fragments de la Lettre à Christophe de Beaumont, OC III p 1013

l'homme soit naturellement méchant, qu'il soit vicieux parce qu'il ne connaît pas la vertu, qu'il refuse toujours à ses semblables des services qu'il ne croit pas leur devoir ni qu'en vertu du droit qu'il s'attribue avec raison aux choses dont il a besoin, il s'imagine follement être le seul propriétaire de tout l'univers. Hobbes a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit naturel mais les conséquences qu'il tire de la sienne montrent qu'il la prend dans un sens qui n'est pas moins faux. En raisonnant sur les principes qu'il établit, cet auteur devait dire que l'état de nature est celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix et le plus convenable au genre humain. Il dit précisément le contraire pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme sauvage le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société et qui ont rendu les lois nécessaires ²⁰ .

Dans l'état de nature rousseauiste, il n'y a ni société ni propriété, ni raison ni langage, ni technique. Même l'autre n'existe pas. C'est un état d'isolement absolu où les hommes vivent dispersés les uns des autres sans aucun rapport les uns avec les autres à la manière des animaux avec pour unique objet la conservation de leur existence. Dans cet état de dispersion, on ne peut donc parler ni de guerre, ni d'hostilité pas même de méchanceté. D'ailleurs, chez Rousseau, la méchanceté n'est pas un sentiment essentiel à la nature humaine mais vient de l'extérieur. Elle enveloppe un jugement moral qui suppose la société dans la mesure où elle implique autrui puisqu'on ne peut être méchant avec soi-même et même les rapports de proximité ne justifient pas la thèse qui fait de l'homme un être foncièrement égoïste, naturellement méchant car selon Rousseau, ce qui rend l'homme essentiellement méchant est d'avoir beaucoup de besoins et de tenir beaucoup à l'opinion ²¹ . Or, à l'état de nature, les besoins de l'homme se limitent au strict nécessaire et les opinions sont rarissimes et important peu.

Le troisième adversaire de la doctrine rousseauiste est la conception dualiste de la nature de l'homme que l'on trouve chez la plupart des classiques comme Platon et Aristote ainsi que chez certains auteurs du droit naturel moderne comme Grotius, Locke ou Pufendorf et qui affirme l'existence d'une sociabilité naturelle.

Rousseau rejette d'un revers de main cette idée de la sociabilité naturelle de l'homme. Selon lui, l'existence sociale de l'humanité n'intègre pas, dans ses premiers développements, l'existence des institutions politiques. Mais comment ces dernières sont-elles devenues nécessaires? D'où viennent-elles? Comment sont-elles parvenues à être instituées? Autrement dit, qu'est-ce qui les a rendues possibles?

20. Discours sur l'inégalité, 1ère partie, OC III p. 153

21. Emile livre IV OC IV p. 493

Pour parvenir à montrer l'origine radicale de la société, il part d'un état de nature hypothétique où les hommes vivraient de manière isolée en dehors de tout lien social sans aucun commerce avec les autres, autosuffisants, libres et indépendants.

Il y a lieu d'identifier dans la pensée politique de Rousseau trois grands moments :

1. L'état de nature où l'homme vit seul, épars parmi les animaux, errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, sans aucune liaison, sans nul besoin de ses semblables donc autosuffisant, libre et indépendant.
2. L'avènement de la société qui bannit la solitude, entraîne la sujétion, la servitude et par conséquent, l'institution des lois.
3. L'état civil où l'on retrouve la liberté avec le contrat social grâce à la *Volonté générale*.

Chez Rousseau, le premier moment, identifié à l'état de nature, est un moment de bonheur, de liberté et d'égalité où l'homme vit dans un parfait équilibre entre ses besoins et les ressources dont il dispose. L'homme de l'état de nature rousseauiste est heureux car ses désirs, très simples, ne se limitant qu'aux seules choses que lui offre le milieu immédiat, une fois conçus, sont immédiatement satisfaits dans la mesure où ils ne vont pas au-delà de ses besoins physiques consistant dans la nourriture, l'assouvissement de ses pulsions sexuelles et le repos, des objets dont il peut immédiatement disposer. Pourvu d'une connaissance purement sensible ne lui permettant de penser qu'à l'instant présent, il est incapable de projeter quoique ce soit dans l'avenir. Il ne demande rien que la satisfaction de ses besoins et ils le sont. Alors, qu'est-ce qui pourrait faire obstacle à son bonheur ? Ce n'était certes pas une situation très confortable de vivre de façon isolée, sans commerce avec les autres, sans industrie, sans langage, sans domicile, à la manière d'un animal, dépourvu de raison ne pouvant même pas apercevoir le bout de son nez mais l'homme vivant dans ces conditions n'avait pas à déplorer son sort car il se contentait d'être ce qu'il était et c'est ce qui le rendait heureux. Rousseau écrit : « Si nous nous contentions d'être ce que nous sommes, nous n'aurions point à déplorer notre sort mais pour chercher un bonheur imaginaire, nous nous donnons mille maux réels²² . » Plus loin, il déclare : « Celui qui sait retenir son cœur dans les bornes de sa condition, quelque étroites soient-elles, ne sera point malheureux tant qu'il s'y renferme. »

Telle était bien la condition de l'homme de l'état de nature décrit par Rousseau. Pourtant, si Rousseau le juge heureux dans cet état, il n'est pas resté à ce stade. Il l'a dû quitter pour

22. Rousseau, Emile livre IV, OC IV p.588

passer à l'état de société où de libre qu'il était, il est devenu esclave. « L'homme est né libre mais partout il est dans les fers », déclare Rousseau. Mais s'il se sentait bien dans sa condition initiale et s'il n'envisageait pas de meilleures, ne sachant même pas qu'il pouvait prétendre à de meilleures conditions de vie, qu'est ce qui lui a fait abandonner l'état de nature où il vivait heureux, libre et indépendant pour passer à un état où il va connaître le malheur de l'esclavage ? Ce passage de l'état de nature à l'état de société serait-il le fruit du hasard, de circonstances indépendantes de la volonté de l'homme ou est-ce que cela expliquerait le fait que l'homme soit un être naturellement fait pour vivre en société comme l'a soutenu Aristote ? Qu'est-ce qui a rendu ce passage nécessaire ?

En fait, le problème de l'origine de la société et la question de se pencher sur la prétendue condition primitive de l'homme dans un quelconque état de nature constitue un lieu commun à tous les penseurs qui s'intéressent à l'institution de l'Etat, à la formation des liens sociaux entre les humains autrement dit, à la genèse de la société civile ou politique. Déjà Platon, bien des siècles avant Jésus-Christ, avait conçu une pré-humanité à laquelle auraient appartenu des espèces pré-humaines en tout genre différentes de celles que nous formons aujourd'hui et desquelles nous serions issus. Ainsi, comme beaucoup de ses prédécesseurs et contemporains n'ont pas manqué de le faire, Rousseau s'est intéressé à rechercher ce qui établit les bases de la société et cela, en remontant jusqu'à l'état de nature avec l'hypothèse de l'homme naturellement solitaire autosuffisant et libre.

Chez lui, il y a lieu de distinguer deux types d'hommes naturels : l'homme naturel vivant à l'état de nature et l'homme naturel vivant dans l'état de société. L'homme naturel de l'état de nature est l'homme tel qu'il a pu sortir des mains de la nature sans aucun artifice, indépendant et complètement libre n'ayant qu'une seule préoccupation, sa survie et pour y arriver, il est guidé par une passion naturelle, l'amour de soi²³ qui le porte à chercher son propre bien-être mais en dehors de l'amour de soi, il est gouverné par une autre passion

23. Dans les premières pages de son IV^e livre de l'Emile, Rousseau écrit : « La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi, passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications.

Cette passion, nous dit Rousseau, est neutre en ce sens qu'elle est, en elle-même, indifférente au bien et au mal. Elle peut devenir bonne ou mauvaise, tout dépend des circonstances dans lesquelles elle se développe.

naturelle, la pitié²⁴ qui le porte à compatir en voyant souffrir ses semblables. Rousseau le compare à un animal. Il écrit :

Le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation. Les productions de la terre lui fournissaient tous les secours nécessaires, l'instinct le porta à en faire usage. La faim, d'autres appétits lui faisant éprouver tour à tour diverses manières d'exister, il y en eut une qui l'invita à perpétuer son espèce et ce penchant aveugle, dépourvu de tout sentiment de cœur, ne produisit qu'un acte purement animal. Le besoin satisfait, les deux sexes ne se reconnaissaient plus et l'enfant même n'était plus rien à la mère sitôt qu'il pouvait se passer d'elle. Telle fut la condition de l'homme naissant. Telle fut la vie d'un animal borné d'abord aux pures sensations et profitant à peine des dons que lui offrait la nature, loin de songer à lui rien arracher²⁵ .

En revanche, l'homme naturel vivant à l'état social est l'homme vivant déjà en communauté, ayant acquis l'usage d'un certain nombre de savoir-faire mais non encore soumis à l'autorité d'une force coercitive. Il le décrit en ces termes :

Les premiers développements du cœur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissait dans une habitation commune les maris et les femmes, les parents et les enfants. L'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal et l'amour paternel. Chaque famille devint une petite société d'autant mieux unie que l'attachement réciproque et la liberté en étaient les seuls liens..... Dans ce nouvel état, avec une vie simple et solitaire, des besoins très bornés, et les instruments qu'ils avaient inventés pour y pouvoir, les hommes jouissant d'un fort grand loisir l'employèrent à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues à leurs pères et ce fut là le premier joug qu'ils s'imposèrent sans y songer et la première source de maux qu'ils préparèrent à leurs descendants²⁶ .

Comme nous venons de le voir, de ces deux types d'hommes naturels, seul le second, celui qui vit dans la société est un homme au sens plein du terme. L'autre n'est qu'un animal stupide et borné aux pures sensations. Cela nous amène à la définition du concept humanité

24. Rousseau considère la pitié comme un pur mouvement de la nature antérieur à toute réflexion et donc indépendante du développement de la raison. Elle est extérieure à toute vie sociale et par conséquent ne suppose aucune association. Elle tient à notre nature d'être sensible et le fait de ne pas pouvoir sans émotion voir quelqu'un souffrir n'implique ni ne crée un quelconque lien social.

Selon Rousseau, la pitié, tout comme l'instinct de conservation est indépendante du développement de la raison donc antérieur à toute réflexion et par contre, extérieure à toute vie sociale. Elle ne provoque ni ne suscite aucune association. Le fait de ne pas pouvoir sans émotion voir quelqu'un souffrir n'implique ni ne crée un quelconque lien social entre celui qui éprouve la pitié et celui qui souffre.

Rousseau identifie la pitié comme étant un sentiment commun à l'homme et à l'animal. Il reconnaît deux formes ou plutôt deux états de la pitié : la pitié purement naturelle et animale qui consiste en une sorte de répugnance innée à voir souffrir son semblable, la seule que connaisse l'homme dans le pur état de nature et qui se retrouve également chez les animaux et celle qui est mûrie par l'expérience et la conscience qui est spécifiquement humaine, la seule qui ait véritablement capacité morale, celle que l'on retrouvera chez Emile à l'adolescence.

25. Discours sur l'origine de l'inégalité, 2 e partie OC III p. 164

26. Idem p. 168

qui peut être considéré sous plusieurs aspects. Selon le *Vocabulaire critique et technique de la philosophie* d'André Lalande, le terme humanité renvoie, dans un sens plus ou moins large, à l'ensemble des caractères communs à tous les hommes et constituant la différence spécifique de l'espèce humaine par rapport aux espèces voisines.²⁷ Il désigne également l'ensemble des hommes considéré comme constituant un être collectif.²⁸

En outre, l'humanité est aussi définie par la pitié, cette sympathie spontanée que l'homme manifeste à l'égard de ses semblables. Dans ce sens, elle renvoie à la philanthropie.²⁹ Enfin, l'humanité est considérée comme le produit d'une éducation qui permet à l'homme de s'élever aux niveaux suprêmes de l'être, s'arrachant à l'animalité à laquelle il appartient par son corps et ses pulsions.³⁰

Chacun de ces aspects décrit une réalité bien définie et correspond à une situation tout à fait particulière. Mais pour Rousseau, quel est le vrai sens du concept humanité? Qu'implique chez lui ce vocable? Fait-il référence à l'être humain dans un contexte particulier ou au genre humain en général? Quand il parle d'*Homme* à l'état de nature, que faut-il exactement y entendre? Quel est le sens de ce concept et de celui de l'*Humanité* dans son système politique? Renvoie-t-il à la nature humaine, à la totalité des humains, à la philanthropie ou au processus d'humanisation de l'animal humain?

En effet, chez Rousseau, le terme humanité, loin de faire l'objet d'une définition particulière, prend un sens spécifique de se formuler en relation avec le qualificatif politique. Sa conception de l'état de nature constitue, en quelque sorte, la genèse de son projet portant sur l'institution de l'humanité politique. Hanté par une interrogation sur l'homme, il en a fait le thème central de toute son œuvre et cette interrogation, en prenant une forme fondamentalement réflexive a posé le problème des fondations les plus profondes rendant ainsi possible la compréhension de la société politique.

Dans le concept de la philosophie, deux éléments distincts mais solidaires semblent toujours impliqués: la connaissance spéculative de la vérité vraie et la solution pratique au problème de la destinée humaine qu'elle soulève. Ces deux éléments se retrouvent imbriqués dans la définition de l'humanité politique chez Rousseau à travers les concepts de *Genèse* et d'*Institution*. A travers Le premier, il cherche à découvrir l'homme, à le décrire dans son unité et sa diversité, à révéler son but, à déterminer sa place dans le monde. Par l'intermédiaire du

27. *Vocabulaire critique et technique de la philosophie* d'André LALANDE, p.424

28. *Idem* p.424

29. *Ibidem* p. 425

30. *Ibidem*

second, il cherche à penser son être et son devoir être. C'est là le vaste projet qu'il s'est imposé dans son système politique.

En effet, Etudier Rousseau c'est se trouver confronté au phénomène de l'homme dans son ensemble, se familiariser avec tous les aspects de l'existence, acquérir un aperçu grandiose et vertigineux sur la condition humaine. Il est évident que l'intérêt porté à l'homme est ancré dans son existence personnelle dont il fait une véritable étude. Dans *l'Emile*, il écrit : « Notre véritable étude est celle de la condition humaine³¹ . » Toute sa vie en témoigne. Il a lui-même avoué avoir passé toute sa vie à étudier l'homme Il écrit : « Après avoir étudié l'homme toute ma vie, j'avais cru connaître les hommes ; je m'étais trompé. Je ne parvins à en connaître un seul³² . »

Ses différentes œuvres, même si elles portent sur des sujets autres que la nature de l'homme, visent quasiment tous à promouvoir une conception de cette nature. Il commence la préface de son second *Discours* consacré à la découverte de la genèse de l'humanité en ces termes: «La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme [...] car, comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes³³? »

Un peu plus loin, dans le prologue de ce même *Discours*, il écrit: « C'est de l'homme que j'ai à parler et la question que j'examine m'apprend que je vais parler à des hommes car on n'en propose point de semblables quand on craint d'honorer la vérité. Je défendrai donc avec confiance la cause de l'humanité devant les sages qui m'y invitent et je ne serai pas mécontent de moi-même si je me rends digne de mon sujet et de mes juges³⁴ » annonçant par là son projet qui est de faire de l'homme l'objet et le destinataire de sa science.

Dans le *Contrat social*, il manifeste le même souci à l'égard de l'homme en écrivant dans le court préambule qui lui a servi d'introduction à l'œuvre ce qui suit: «Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles devraient être. Je tacherai d'allier toujours,

31. Idem p. 252

32. Jean-Jacques Rousseau, Rousseau, juge de Jean-Jacques, Deuxième dialogue, Œuvres complètes, tome I p. 782, Bibliothèque de la Pléiade, Editions publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond sous le patronage de la Société Jean-Jacques Rousseau et avec l'appui du Fonds national suisse pour la recherche scientifique et de l'Etat de Genève, Gallimard, 1964

33. Jean-Jacques Rousseau, préface du Discours sur l'origine de l'inégalité, Œuvres complètes Tome III, p. 122, Bibliothèque de la Pléiade, Editions publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond sous le patronage de la Société Jean-Jacques Rousseau et avec l'appui du Fonds national suisse pour la recherche scientifique et de l'Etat de Genève, Gallimard, 1964

34. Idem p.132

dans cette recherche, ce que le droit permet, et ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées³⁵ .»

Et plus bas, il ouvre son *Traité politique* par cette fameuse formule: «L'homme est né libre et partout il est dans les fers³⁶» mettant en contraste les conditions de l'homme à l'état de nature et ses conditions à l'état social annonçant par là son projet de fonder un ordre légitime en vue de restituer la liberté perdue, principe qu'il place au centre de l'idéal de l'humanité.

Même l'*Emile* qu'on considère comme un traité de l'éducation n'est en réalité qu'un traité de la bonté originelle de l'homme. La thèse que Rousseau défend à travers cet ouvrage est la bonté naturelle de l'homme. L'homme est naturellement bon, déclare-t-il, dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*.

En fait, l'anthropologie rousseauiste associe étroitement animal et homme et la référence à l'animalité semble avoir toujours été présente explicitement ou implicitement à chaque fois qu'il est question de l'homme naturel. Dans le 1^{er} état de nature décrit par Rousseau, les gestes requis pour la conservation de l'homme ne se distinguent pas de ceux des autres animaux. L'homme qui raisonne est un animal dépravé, nous dit-il ; l'homme naturel est, chez lui, dépourvu de raison. Il a pour seul guide l'instinct propre aux animaux. Dans ses *Fragments politiques*, il écrit : « C'est en devenant sociable que l'homme devient un être moral, un animal raisonnable, le roi des autres animaux et l'image de Dieu sur terre³⁷ . » L'homme de l'état de nature n'est donc aucunement considéré comme un homme mais un animal humain dont seul son passage à l'état civil peut faire un être humain intelligent.

Dans une des notes du 2nd *Discours*, il emploie également l'expression d'état d'animalité pour désigner le pur état de nature par opposition à la société conjugale. On lit : « ...Car, cette espèce de mémoire par laquelle un individu donne la préférence à un individu pour l'acte de génération exige, comme je le prouve dans le texte, plus de progrès ou de corruption dans l'entendement humain qu'on ne peut lui en supposer dans l'état d'animalité dont il s'agit ici³⁸ . »

Aussi, est-il fort probable que quand Rousseau parle d'humanité, il ne parle pas de l'ensemble des hommes vivant sur la terre. Il ne parle pas non plus du sentiment de

35. Contrat social livre I p. 351

36. Idem

37. Fragments politiques OC III p. 477

39. Discours sur l'inégalité, note 4 OC III p. 217

bienveillance qui pourrait porter les uns à pâtir aux souffrances des autres. Il parle plutôt de l'âge de la majorité, le moment où l'homme acquiert l'usage de la raison et cela, c'est le résultat d'un processus qu'on peut désigner par le terme « humanisation de l'homme », par lequel l'animal de l'état de nature se transforme en l'homme de l'état social. Mais ne pronostiquons pas. Laissons parler le concerné.

Au chapitre 8 du premier livre du *Contrat social* traitant de l'état civil, Rousseau répond:

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme toute entière s'élève à tel point, que si les abus de cette condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle d'où il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.³⁹

Ce passage prouve que chez Rousseau, le concept d'humanité ne renvoie ni aux caractéristiques particulières qui définissent l'espèce humaine, ni à l'ensemble des êtres humains, ni à ce sentiment de bienveillance et de compassion qui porte à s'apitoyer sur les malheurs d'autrui. Elle est prise dans sa dernière acception, selon laquelle l'humanité, étant considérée comme le produit d'une éducation suppose non ce qui est inné, ce qui constitue la nature intrinsèque de l'homme mais ce que l'on conquiert et cette conquête, à savoir l'humanité, s'obtient par le biais de l'éducation, ce processus de perfectionnement qui nécessite un espace, du temps et un guide et par conséquent, suppose nécessairement l'intégration à la communauté politique, au corps politique, à la société politique etc.

Aussi, si pour Rousseau l'humanité ne se définit pas comme ce qui est inné, ce qui est inhérent à la nature de l'homme mais comme une conquête c'est-à-dire ce qui est acquis au prix de bien d'efforts, cela ne laisse-t-il pas entendre que pour lui, on ne naît pas homme et par conséquent, on ne fait que le devenir ? Et s'il est vrai qu'on ne naît pas homme, l'humanité n'est donc pas un don naturel. On doit se l'acquérir. Mais comment se fait cette acquisition? Selon le passage du *Contrat social* plus haut cité, l'homme acquiert son humanité en passant de l'état de nature à l'état civil. Elle se manifeste par un changement tout à fait remarquable qui s'opère dans sa conduite. « L'instinct faisant place à la justice, l'insouciance à

39. Rousseau, Du Contrat social, Œuvres complètes Bibliothèque La Pléiade p. 364

la moralité, le droit à l'appétit et l'impulsion à la raison, l'homme de nature qui jusque-là n'avait été qu'un animal stupide et borné devint un être intelligent et un homme⁴⁰ ».

Ce processus d'humanisation donc de transformation connu sous le nom d'éducation ne peut se réaliser que grâce au concours de ces trois éléments: l'espace, le temps et le lien social qui se matérialise dans la personne d'un guide. Ce sont ces trois éléments qui forment la communauté politique encore appelée société; ce qui revient à dire que le passage de l'animalité à l'humanité s'opère en entrant dans une communauté politique par une éducation morale qui doit libérer l'homme de toute parenté initiale avec les instincts de l'animal. Est-ce à dire que pour Rousseau, l'homme n'est véritablement homme que par son intégration à la vie politique, la vie en société? Autrement dit, Rousseau est-il en train d'admettre que l'homme (l'animal primitif) n'acquière son humanité qu'en société?

En effet, jusqu'à l'aube des *Temps modernes*, la pensée politique demeura quasiment fidèle à l'enseignement d'Aristote pour qui l'homme est par nature un être social donc politique ce qui veut dire que par sa nature, l'homme est porté à vivre en société. Il affirme qu'en dehors de la cité, l'homme ne peut être qu'un dieu ou un monstre mais pas un humain. C'est, selon lui, c'est dans la société que l'homme réalise sa nature, qu'il accomplit son humanité non en tant qu'individu isolé mais dans la plénitude de ses relations avec les autres car l'homme est un être qui ne peut se suffire à lui-même et qui, de ce fait, a besoin de l'autre pour subsister. Rousseau pense justement le contraire. Pour lui, l'homme est par nature capable de se suffire à lui-même. La sociabilité est, pour lui, un phénomène contre la nature de l'homme. Il l'assimile à l'esclavage. Il fait de la liberté le fondement de l'humanité et à travers la liberté, celui de la solitude. Aussi, à la doctrine aristotélicienne de l'homme naturellement social et solidaire, oppose-t-il sa théorie de l'homme naturellement libre et solitaire mais y adjoint l'avènement de « l'humanité politique » qui, de l'homme animal-humain, stupide et borné de l'état naturel, devait faire l'homme; l'homme intelligent de l'état social. Et si cela voudrait dire que l'instinct animal caractérisant l'homme de la nature disparaît dès son passage de l'état de nature à l'état social, pour faire place à la justice, la moralité et la raison, traits caractéristiques de l'humanité, cela reviendrait à dire que l'homme, n'étant pas né homme, ne le devient que par son intégration à la vie civile encore appelée communauté politique ou société.

40. Rousseau, *Écrits politiques*, Édition, introduction, commentaires, notes, chronologie et bibliographie par Gérard Mairet, 1992, *Contrat social* p.231

Si tel est bien le cas, Rousseau ne rejoint-il pas Aristote quand il déclare que l'homme ne réalise son humanité que dans la société et que celui qui vit hors de la société est un être dégradé qui peut être soit une bête, soit un dieu mais non un homme ?

En effet, à côté des deux types d'homme naturel que nous venons d'identifier chez Rousseau, ce dernier reconnaît également l'existence de deux types de société: La société naturelle et la société civile. Cette double identification nous amène à nous interroger sur ce que Rousseau pourrait bien entendre par le vocable de société car il est un peu paradoxal qu'il affirme l'existence d'une société naturelle après avoir nié l'existence de la sociabilité naturelle. Peut-on faire partie d'une société tout en étant asocial? Est-ce la société qui rend les gens sociables ou est-ce que ce sont les gens sociables qui fondent la société? Autrement dit, entre les individus et la communauté, à qui revient le droit d'antériorité? Y-a-t-il moyen de parler d'une socialisation de l'asocialité naturelle de l'homme de l'état de nature chez Rousseau?

La conception classique définit la société comme un ensemble complexe existant depuis toujours et qui voit se succéder devant son sein de multiples générations d'hommes, ce qui marque une antériorité de la communauté par rapport aux individus pris isolément. Contre une telle conception, Rousseau s'inscrit en faux. Contrairement à la formulation de la conception classique, l'homme, selon la conception rousseauiste, n'est pas immédiatement un animal politique. Selon lui, les hommes sont avant tout de simples individus et ne deviennent des citoyens que par la suite par leur propre vouloir.

Chez Rousseau l'homme de l'état de nature est un être solitaire qui vit seul et qui se complait dans la solitude. Il le décrit comme étant indépendant, autosuffisant et donc libre. L'isolement dans lequel il se trouve l'empêche d'entrer en conflit avec ses semblables et pour qu'apparaisse l'état de guerre, et les sociétés créées pour y mettre fin, il faut que les hommes se soient préalablement rapprochés, qu'ils aient renoncé à la manière de vivre simple, uniforme et solitaire qui leur était prescrite par la nature. C'est ce rapprochement naturellement organisé sans le concours d'aucune force publique, d'aucune instance autoritaire que Rousseau désigne par le concept de société naturelle. Mais alors, peut-on se demander, comment se présente la société naturelle chez Rousseau ? Tous ses écrits sont-ils concordants à ce sujet ? Cette question prend-elle sens dans un ou plusieurs problèmes chez lui ? Qu'est-ce qui, dans la pensée de Rousseau, est à l'origine des liens sociaux ? Autrement dit, qu'est-ce qui, chez lui, incite l'homme à se rapprocher de ses semblables ?

Pour tenter de trouver une réponse à ces interrogations, on peut prendre comme point de départ une évolution qui obéit à trois étapes :

a) **Les commencements.** Les hommes, pressés par une nature devenue hostile et inhospitalière, commencent à s'associer momentanément et font les premières découvertes. Ils découvrent le feu.

b) **La société naissante.** Sans constituer de sociétés politiques c'est-à-dire sans être soumis à des lois, les hommes ne sont plus dispersés. Ils vivent en troupes, ont acquis quelques idées grossières des engagements mutuels et connaissent les devoirs de la civilité puis vint le moment où ils parviennent à se construire des abris ce qui permet l'établissement des familles. Ce fut l'époque la plus heureuse et la plus durable nous dit Rousseau. Mais avec le développement des passions, cet âge d'or disparut pour faire place au plus horrible état de guerre, âge que Hobbes place au commencement de l'histoire de l'humanité et dont Rousseau nie le bien-fondé primitif.

c) **L'état de guerre.** Cette étape fut, selon Rousseau, la troisième de ce long processus d'humanisation de l'homme animal de l'état de nature. S'étant fixés et leur intelligence s'étant développée, les hommes parvenus à ce point de leur évolution parvinrent à la découverte de la métallurgie et de l'agriculture ce qui fit apparaître la division du travail. De la culture des terres s'ensuivit leur partage et de ce partage, l'inégalité. A partir de ce moment, les relations de domination devinrent irréversibles et la dépendance naturelle de l'homme relativement à la nature se dégénéra en assujettissement à autrui. De leur état d'indépendance et d'égalité naturelle, ils sont passés à un état de dépendance et de subordination. On vit apparaître le couple dominant/dominé ce qui n'a pas manqué de créer une situation de violence, conséquence directe de la propriété et du travail organisé. Rousseau écrit que la société naissante fit place au plus horrible état de guerre.

C'est cet état de guerre qui donna naissance à l'établissement des lois et du gouvernement rendant nécessaires les établissements politiques. Ce fut un état si malheureux qu'il fallait en sortir par tous les moyens. Aussi, les riches proposèrent-ils aux hommes de s'unir. C'est le premier contrat. Mais pour Rousseau, ce contrat est inacceptable car il détruit la liberté humaine au lieu de la préserver. Dans le *Contrat social*, il présente ce que doit être le pacte social légitime susceptible de fonder la société sur des bases judiciaires et équitables. Il s'agit d'un contrat devant à la fois assurer aux hommes paix et sécurité tout en garantissant leur liberté. Mais comment y parvenir? Il propose de tout remettre à l'autorité de la loi. Selon

lui, quand la loi est la même pour tous, elle assurera inévitablement l'égalité et la liberté de tous et n'étant préjudicielle à personne, elle pourra commander en toute impartialité ordonnant à chacun ce qu'elle ordonne à tous et n'accordant à personne ce qu'elle défend aux autres. Il s'agit pour Rousseau de rendre les hommes soumis aux lois tout en étant libres, de leur faire obéir par obligation et non par contrainte.

Est-ce que cela aurait signifié que le fondement de l'humanité politique chez Rousseau se trouverait inscrit sous le règne de la loi? Quelles sont les forces institutionnelles qui soutiennent l'existence de cette humanité politique? Dans quelle mesure peut-on assigner à la société rousseauiste un fondement légitime? Peut-on faire de la loi l'unique fondement de l'humanité politique chez Rousseau? Comment une humanité politique trouve-t-elle sa genèse dans le concept de la loi chez lui? La question politique chez lui se réduit-elle à la crainte ou à l'amour des lois? Quel autre lieu, en dehors de la loi, peut être considéré comme étant le fondement de l'humanité politique chez Rousseau?

Rousseau fait de la loi le fondement du corps politique. Il écrit :

En remontant à l'origine du droit politique, on trouve qu'avant qu'il y eut des chefs, il y eut nécessairement des lois. Il en fallut au moins une pour établir la confédération publique. Il en fallut une seconde pour établir la forme du gouvernement et ces deux en supposent plusieurs intermédiaires dont la plus solennelle et la plus sacrée fut celle par laquelle on s'engagea à l'observation de toutes les autres⁴¹ .

Un peu plus loin, on peut lire : « La seule étude qui convienne à un bon peuple est celle de ses lois. Il faut qu'il les médite sans cesse pour les aimer, pour les observer, pour les corriger même avec les précautions que demande un sujet de cette importance, quand le besoin en est bien pressant et bien avéré.⁴²

Mais si la loi occupe dans son système une place primordiale dans la constitution du corps politique, elle n'est pas, chez lui, l'unique fondement du corps politique. Il existe pour lui, un autre lieu en dehors de la loi, qu'il considère lui-même comme étant le fondement de l'humanité politique. Il s'agit de la propriété. A propos, voici ce qu'il a déclaré : « Le premier

41. Fragments politiques, OC III p. 491

42. Rousseau, Fragments politiques p. 492

qui, ayant enclos un terrain s'avisa de dire : "ceci est à moi", est le vrai fondateur de la société civile . »⁴³

Un peu plus loin, il écrit :

Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens et plus important à certains égards que la liberté même soit parce qu'il tient de plus près à la conservation de la vie, soit parce que les biens, étant plus faciles à usurper et plus pénibles à défendre que la personne, on doit plus respecter ce qui peut se ravir plus aisément soit enfin parce que la propriété est le vrai fondement de la société civile et le vrai garant des engagements des citoyens . »⁴⁴

Mais en plus de considérer la propriété comme un droit sacré, Rousseau en a fait le soutien de l'Etat. Il écrit : « C'est dans cette cruelle alternative de laisser périr l'Etat ou d'attaquer le droit sacré de la propriété qui en est le soutien que consiste la difficulté d'une juste et sage économie . »⁴⁵

Quelques pages plus loin, on peut lire ceci : « Il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient . »⁴⁶

Cette idée qui fait de la propriété le fondement du corps politique a été également soutenue dans ses *Fragments politiques*. Voici ce que nous pouvons y lire.

Car tous les droits civils étant fondés sur celui de la propriété, sitôt que ce dernier est aboli, aucun autre ne peut subsister. La justice ne serait plus qu'une chimère et le gouvernement qu'une tyrannie et l'autorité publique, n'ayant aucun fondement légitime, nul ne serait tenu de la reconnaître sinon en tant qu'il y serait tenu par la force, la propriété étant le vrai fondement de la vie civile . »⁴⁷

Mais Rousseau ne s'est-il pas opposé, au commencement, au droit à la propriété privée ? N'avait-il pas déclaré qu'il fallait mettre sur le compte de la propriété les assassinats, les empoisonnements et les crimes de grands-chemins⁴⁸ ? Qu'est-ce qui peut bien avoir entraîné

43. Discours sur l'inégalité, 2e partie, OC III p. 164

44. Economie politique, OC III p. 263

45. Idem, OC III p. 264

46. Ibidem, OC III P 269

47. Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques*, OC III p. 483

48. Notes sur l'Origine de l'inégalité, OC III p 204

un tel retournement ? Comment comprendre cette attitude ambivalente de Rousseau face à la notion de propriété ? Y-a-t-il moyen de concilier ces deux prises de position apparemment contradictoires chez lui ? Comment expliquer qu'il soit parvenu à sacraliser la propriété qu'il avait considérée comme étant une imposture peu de temps avant ?

Nous retrouvons cette même démarche ambiguë chez Proudhon. Après avoir considéré la propriété comme un vol, il arrive à en faire l'indispensable contrepoids à l'Etat. Proudhon peut-il être considéré comme un disciple de Rousseau ? Qu'est-ce qui le rapproche du système rousseauiste ? Qu'est-ce qui l'en éloigne ?

Mais en dépit du fait que Rousseau se soit porté garant de la propriété privée, qu'il ait proclamé la sacralité du droit à la propriété individuelle et qu'il en ait fait le fondement légal du corps politique, certains commentateurs n'ont pas manqué de voir en lui un communiste avant la lettre. Certains l'ont même considéré comme étant le précurseur du marxisme dans la mesure où l'histoire de la propriété est, chez lui, ce qui permet de comprendre la structure hiérarchique de la société et l'accroissement de la domination, pour répéter Luc Vincenti. Rousseau était-il communiste ? Quels rapports peut-on établir entre lui et les tenants de ce système ? Sa doctrine et celle du socialisme dont on lui accorde la paternité collent-elles ?

Suite à ces interrogations, je compte élaborer mon travail à partir d'un plan tripartite. Ma démarche consistera d'abord à confronter la théorie de Rousseau partant de la genèse de l'humanité avec l'hypothèse de l'homme naturellement solitaire, autosuffisant et libre donc naturellement asocial avec d'autres théories notamment la théorie classique du *zoôn politicon* formulée par Aristote qui fait de l'homme un être naturellement sociable, théorie contre laquelle se sont particulièrement édifiés l'homme de Rousseau et le paradigme rousseauiste de son institution politique mais aussi la conception chrétienne du péché originel à laquelle Rousseau va opposer sa théorie de la bonté originelle qui n'est, en réalité, qu'une apologie de la justice et de la toute-puissance divine ce qui va nous conduire à la question de la théodicée inspirée par Saint-Augustin, théorisée par Leibniz, contestée par Voltaire et par lui défendue dans plusieurs de ses ouvrages notamment sa *Lettre à la Providence*.

Dans un second temps, j'aborderai le fondement légitime de l'humanité politique chez lui avec le processus d'humanisation consistant à dépouiller l'homme-animal de l'état de nature de son animalité pour le transformer en homme véritable, intelligent et social, mécanisme que je pourrai étudier à la lumière de la conception contractualiste de l'État édiflée à partir des thèses des théoriciens naturels notamment Hobbes et Locke car si

Rousseau se pose en adversaire acharné de la doctrine aristotélicienne de la sociabilité naturelle, il ne nie pas le caractère sociable de l'homme. Ce qu'il conteste ce n'est pas le fait que l'homme soit un être sociable mais le fait qu'il soit considéré comme étant naturellement social. Il considère l'homme comme étant naturellement solitaire mais il admet qu'à un certain moment de la durée, l'homme naturel solitaire a dû sortir de sa solitude pour faire face à l'altérité, obligé qu'il était de rechercher la compagnie des autres ce qui a conduit à l'institution du corps politique que Rousseau appelle également « humanité politique » ou corps social dont il fait reposer l'institution sur un fondement à double socle : la loi et la propriété.

Dans la deuxième partie, nous traiterons de la loi qui sera présentée comme étant au fondement du corps politique. Il s'agira de découvrir, en tout premier lieu, en quoi consiste l'objet de la loi, quel en est le contenu, qui en est l'auteur et à qui elle est destinée car chez Rousseau, tout est subordonné à la loi qu'il définit comme étant l'expression de la volonté générale. En second lieu, il s'agira de chercher à montrer que l'institution de la loi est non seulement utile mais aussi nécessaire pour la bonne gestion des citoyens et du pouvoir au sein du corps politique.

Un troisième mouvement d'analyse me permettra de déboucher sur l'institution de la propriété qui est un autre lieu fondateur de l'humanité politique chez Rousseau. Étudiée à la lumière de la conception qu'en a fait Locke, l'institution de la propriété comme fondement de l'état civil nous amènera sur la frontière séparant la conception rousseauiste de la propriété de celle des individualistes qui se réclament de lui mais aussi de celle des communistes et des socialistes qui eux aussi, se réclament de lui pour l'interroger à la lumière des frontières actuellement retracées au sein des études subalternes et postcoloniales quand celles-ci élaborent une critique nouvelle des paradigmes hérités des Lumières en même temps qu'elles s'efforcent de rendre un poids d'histoire à divers faits de sociabilité.

1^{ère}

partie

Genèse de l'institution sociale

Le problème politique comporte deux questions essentielles : une question de fait portant sur le problème des origines des sociétés donc sur leur genèse et l'autre de droit portant sur le problème du fondement de l'autorité politique donc sur l'institution de la société civile. La question que Rousseau recueille au sujet de la genèse de la société civile oscille, au moment où il s'en saisit, entre ces deux pôles principaux. Cette première partie traitera de la genèse de la société politique. Il s'agira de comprendre par quel mécanisme les sociétés actuelles ont été instituées. Cette question a déjà fait l'objet de réflexions et d'études approfondies mais le champ reste encore ouvert. Alors que certains estiment que les sociétés ont toujours existé ce qui implique qu'elles font l'objet d'une existence naturelle, d'autres, en revanche, en font des institutions humaines autrement dit, le produit de conventions passées entre les hommes. De là naissent deux types de construction théorique quant à l'existence du corps politique : le naturalisme et le contractualisme. Le premier considère la société comme un phénomène naturel issu de l'instinct des hommes à se regrouper en communauté. Le second en fait le produit d'un conflit. Quelle est la position de Rousseau concernant la genèse de l'institution sociale ? Qu'est-ce qui, selon lui, a donné naissance au corps social ? Tel est l'objet de cette partie.

Section I

Le naturalisme.

Blaise Bachofen, dans son ouvrage *La condition de la liberté* déclare que la théorie de la société chez Rousseau contient et suppose la théorie de l'homme.

Rousseau lui-même n'a-t-il pas écrit :

C'est de l'homme que j'ai à parler et la question que j'examine m'apprend que je vais parler à des hommes car on n'en propose point de semblables quand on craint d'honorer la vérité. Je défendrai donc avec confiance la cause de l'humanité devant les sages qui m'y invitent et je ne serai pas mécontent de moi-même si je me rends digne de mon sujet⁴⁹ et de mes juges.

En effet, Rousseau estime que la connaissance de l'homme en son temps a été la moins avancée en dépit du fait qu'elle soit la plus utile de toutes les connaissances humaines.

Dans la *Préface de son 2nd Discours*, nous lisons :

La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme et j'ose dire que la seule inscription du *Temple de Delphes* contenait un précepte plus important et plus difficile que tous les gros livres des Moralistes. Aussi, je regarde le sujet de ce Discours comme l'une des questions les plus intéressantes que la philosophie puisse proposer et malheureusement pour nous, comme l'une des plus épineuses que les philosophes puissent résoudre : car comment connaître la source de⁵⁰ l'inégalité parmi les hommes si l'on ne commence pas par les connaître eux-mêmes ?

Aussi, décide-t-il de s'occuper de sa refondation. Mais comment s'y prend-il ? Sur quoi s'appuie-t-il pour construire sa théorie de l'homme ? Qu'est ce qui la distingue des autres théories déjà existantes ? Bachofen nous donne la réponse. Selon lui, Rousseau construit sa

49. 2nd Discours, OC III p. 131

50. 2nd Discours OC III p 122

théorie de l'homme sur une critique du naturalisme dont la première expression se reconnaît dans la façon dont il se réapproprie la question de l'état de nature⁵¹.

Voici ce qu'écrivit Rousseau à propos :

Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns n'ont point balancé à supposer à l'homme dans cet état la notion du juste et de l'injuste, sans se soucier de montrer qu'il dut avoir cette notion ni même qu'elle se fut utile. D'autres ont parlé du droit naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient sans expliquer ce qu'ils entendaient par appartenir ; D'autres, donnant d'abord au plus fort l'autorité sur le plus faible, ont aussitôt fait naître le gouvernement sans songer au temps qui dut s'écouler avant que les sens des mots autorité et gouvernement put exister parmi les hommes. Enfin, tous, parlant sans cesse de besoins, d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueil ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société ; ils parlaient de l'homme sauvage et ils peignaient l'homme civil.⁵²

En effet, comme on a pu le constater, dans ses attaques, Rousseau vise une pléiade de thèses et d'auteurs assez divers. Tantôt, il s'adresse aux philosophes modernes de façon implicite, à la cantonade, si on peut le dire dans la mesure où il ne cite pas toujours les auteurs que vise sa critique. Tantôt, il cible ses contemporains tantôt il indexe des auteurs plus anciens tels Hobbes, Locke et même Aristote qu'il cite nommément dans certains de ses ouvrages et dont il fait de la doctrine de la sociabilité naturelle l'une des cibles privilégiées de sa critique et à laquelle il consacre l'essentiel de la première partie de son 2nd Discours. En quoi consiste cette remise en question ? Qu'est-ce qu'il reproche à la doctrine aristotélicienne de la sociabilité naturelle ?

A l'encontre du postulat aristotélicien selon lequel certains hommes seraient nés libres, d'autres esclaves ; certains aptes à commander, d'autres à obéir ; certains nés pour l'action, d'autres pour la passion ; tous les philosophes du droit naturel sont unanimes à reconnaître et à admettre le principe de l'égalité naturelle mais ils se divisent quant à savoir s'il s'agissait d'un état de guerre ou de paix et du coup, ils vont se diviser également quant aux motifs qui vont porter les gens à abandonner l'état de nature pour se mettre en société mais aussi, ils vont se diviser quant à la fonction de l'Etat. N'y a-t-il pas moyen de trouver un point de jonction entre la conception de Rousseau et celles de ses prédécesseurs notamment Aristote mais aussi Hobbes en ce qui a trait à la sociabilité de l'homme puisque, si Hobbes rejette lui aussi la

51. Blaise Bachofen, La condition de la liberté p. 29

52. 2nd Discours, OC III, p 132

conception aristotélicienne de la sociabilité humaine, il ne partage pas la même vision que Rousseau quant à sa conception de la sociabilité humaine. Voyons, dans ce premier point, en quoi consiste la critique rousseauiste de la sociabilité naturelle.

Chapitre 1

Rousseau, critique de la sociabilité naturelle

La doctrine de la sociabilité naturelle a fait l'objet de critiques acerbes de la part de Rousseau. Il en prend le contre-pied dans plusieurs de ses ouvrages notamment l'essentiel de la 2^e partie du 2nd *Discours* mais aussi le *Contrat social* et plusieurs de ses correspondances. On peut donc dire que la critique de cette doctrine occupe dans son système de pensée une place fondamentale.

Au chapitre II du premier livre de son *Contrat social*, il démontre qu'il « n'y a point naturellement de société entre les hommes ». C'est d'ailleurs le titre qu'avait porté initialement ce chapitre avant d'être intitulé « *De la société du genre humain* » dans le *Manuscrit de Genève*, titre qui a été modifié dans le *Contrat social*. Il écrit :

La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille. Encore les enfants ne restent-ils liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis ce n'est plus naturellement c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention.⁵³

Il écarte le principe de la sociabilité naturelle de l'homme défini comme *zoon politikon* qui, selon Aristote, permet de fonder la conservation du corps politique sur la bonne volonté de ses membres et en le faisant, il se pose en adversaire de la conception communément admise par l'école du droit naturel selon laquelle l'homme serait né avec une disposition

53. Rousseau, *Contrat social* livre I chapitre 2, OC III p 352

naturelle pour vivre en société à laquelle il oppose sa thèse de la solitude naturelle de l'homme de l'état de nature.

Il considère l'homme comme étant un être fondamentalement solitaire et fait de la solitude l'essence de l'homme primitif. Il fait de la société le pôle dialectique opposé à la nature. Elle est en quelque sorte la négation de l'état de nature qui pourtant l'invite à l'existence. Pour lui, la sociabilité n'est pas naturelle. Elle est contre nature. A l'opposé de l'enseignement issu d'Aristote et des stoïciens, il ne trouve dans l'homme aucune vocation à la vie civile. Il rejette l'idée selon laquelle l'homme serait orienté naturellement vers une fin, la fin de la vie politique. Pour lui, la cité ou l'État serait une construction purement humaine dont l'origine est le besoin de survivre. Contrairement à Aristote selon qui l'homme ne peut se réaliser qu'en société, pour lui, l'homme est concevable, indépendamment de la société politique même si cette société lui est devenue indispensable par la suite. Il soutient que l'homme a été créé seul et a été fait pour vivre seul, en témoigne l'homme du pur état de nature qui pouvait sans peine se passer de l'assistance de ses semblables. Au contraire, affirme Rousseau, s'il était resté seul, il ne serait pas devenu mauvais mais c'était indépendant de sa volonté. Sa force étant proportionnée à ses besoins naturels et à son état primitif, il a juste fallu que ses besoins augmentent pour que l'assistance des autres lui devienne nécessaire et une fois qu'en plus des besoins, l'homme éprouve des désirs et que ces derniers aient embrassé toute la nature, il lui faut le concours de tout le genre humain pour les assouvir.

Mais s'il rejette la doctrine de la sociabilité naturelle, quelle est sa conception de la sociabilité humaine ? Comment conçoit-il les origines de l'humanité ? Comment explique-t-il la genèse de la sociabilité chez l'homme ? Comment nous représente-t-il l'homme dans ses premiers balbutiements ? Qu'est-ce qui va le porter à se mettre en société ? Qu'est-ce qui a favorisé ou si l'on veut bien, qu'est-ce qui a occasionné ce passage de l'état de nature à l'état social ? Si l'homme n'est pas né social, qu'est-ce qui l'a rendu sociable ? En un mot, quelle est la conception de Rousseau en ce qui concerne la sociabilité humaine ? N'y a-t-il pas moyen de trouver un point de jonction entre la conception de Rousseau et celles de ses prédécesseurs notamment Aristote mais aussi Hobbes en ce qui a trait à la sociabilité de l'homme ? Tel est l'objet du premier chapitre de cette section.

A) La conception rousseauiste de la sociabilité humaine

Comme nous l'a fait remarquer Blaise Bachofen, à la base de la théorie politique chez Rousseau se trouve sa théorie de la nature humaine. A l'instar de bien de penseurs avant lui dont Vico, Hobbes, Locke, Pufendorf etc., il s'est intéressé à rechercher ce qui établit les bases de la société et pour y arriver, il tente, comme ses prédécesseurs, de remonter à l'origine en supposant un état théorique où l'homme n'aurait pas encore connu la société. Toutefois, s'ils empruntent le même chemin, ils n'utilisent pas les mêmes moyens de locomotion.

Dans le *Discours sur l'inégalité*, il examine comment les hommes ont pu passer de l'état de nature à l'état civil. Il y a lieu de distinguer chez lui six phases dans le processus de la socialisation de l'homme naturel. Autrement dit, on peut distinguer chez Rousseau six étapes dans la succession des événements qui ont conduit les hommes au dernier état de la socialisation.

1. Les premiers perfectionnements individuels

A l'état de nature, l'homme vivait heureux dans un état d'isolement sans avoir les moyens ni le besoin de s'unir à ses semblables par des liens durables. Ses modiques besoins se trouvaient aisément satisfaits une fois qu'ils étaient éprouvés et il était bien loin du degré de connaissance nécessaire pour désirer d'en acquérir de plus grands. Avait-il faim? Il n'avait qu'à tendre la main pour se rassasier car tout était à sa disposition. Avait-il soif? Il n'avait qu'à se rendre au ruisseau qui coulait tout près de lui pour se désaltérer. Avait-il besoin de repos? Il n'avait qu'à s'étendre à l'ombre d'un arbre pour que le sommeil réparateur dissimule sa fatigue. D'ailleurs, il n'était astreint à aucun travail pénible. Tout était à sa portée. Même ses appétits sexuels ne souffraient pas car chez lui, seul l'acte sexuel comptait et toute femme était bonne pour lui. Il était libre, il menait une existence paisible et son corps était en bonne santé. C'était en quelque sorte un état de félicité mais cela n'allait pas durer toujours. Leur nombre ayant augmenté par l'effet de leur accouplement régulier quoique dû au hasard et la nature n'étant

plus aussi généreuse qu'avant, compte tenu de la variation des saisons et des climats, l'homme de la nature doit s'adapter pour survivre. Il a dû faire l'expérience de la diversité naturelle mais aussi a dû faire face à une certaine résistance de la nature plus ou moins grande. Il arrive parfois que les fruits ne soient plus faciles à atteindre à cause de la hauteur des arbres qui prennent des dimensions. Assez souvent, il lui arrive d'affronter la concurrence de certains animaux mais aussi d'autres hommes. Tout cela stimule ses facultés et lui donne l'occasion d'exercer sa perfectibilité⁵⁴. L'instinct de conservation qu'il a en lui le porte à développer son intelligence, à exercer son esprit. Avec le développement de l'intelligence, l'homme de la nature parvient à l'acquisition de quelques techniques élémentaires mais vit toujours de façon isolée sans réel contact avec les autres. Il vit de la chasse, de la pêche et de la cueillette et ces premières techniques ont justement été inventées pour lui rendre la tâche plus facile. Peut-être qu'un premier en a eu l'idée et d'autres qui l'ont vu faire l'ont imité et l'intelligence se développant en chacun à un rythme différent, certains parviennent à mieux faire que le premier et ainsi de suite. C'est la première phase du long processus qui a conduit à la socialisation selon la doctrine rousseauiste.

2. Les premiers rapprochements entre hommes isolés : les associations ponctuelles suivies de la création des premières familles.

La deuxième phase de ce processus est marquée par les premiers rapprochements entre les hommes qui vivaient jusqu'alors isolés. C'est au cours de cette phase que naquirent les

54. Terme inventé par Rousseau et qui est ensuite entré dans la langue française pour caractériser la plus visible et la plus significative des spécificités humaines. Le terme perfectibilité ne désigne pas une tendance vers la perfection. Rousseau le définit comme étant un processus de développement des facultés, une puissance latente dont les usages et les effets sont imprévisibles et peuvent conduire l'humanité au meilleur comme au pire. La perfectibilité ne peut être effective qu'avec l'aide des circonstances, lorsque l'obstacle et l'adversité obligent les hommes, pour survivre, à déployer toutes leurs forces et toutes leurs facultés. Selon Rousseau, La perfectibilité n'apparaît qu'à la suite d'événements indépendants de la nature même de l'homme et ce n'est qu'à partir d'elle que se développent toutes les autres facultés humaines. Rousseau en fait l'unique signe distinctif entre l'homme et l'animal. Alors que l'homme change avec le temps, l'animal reste ce qu'il a toujours été. Si l'historicité, la temporalité et le devenir sont essentiels au fait humain, ils ne le sont pas à l'animal qui est immuable dans sa naturalité tandis que l'homme s'éloigne au fil du temps de sa condition originare. Les animaux restent les mêmes. Ils accomplissent les mêmes fonctions et s'adaptent à leur milieu selon les mêmes modalités. Ils n'ont pas d'histoire particulière, du moins à ce que l'on sache. Avec l'homme, tel n'est pas le cas. La dimension historique et culturelle est essentielle dans la mesure où chaque homme a une histoire et une histoire à multiples séquences.

premières associations suivies de la création des premières familles. En effet, Avec le développement de l'intelligence, l'homme de la nature s'adonne à ce que Rousseau appelle une activité intelligente consistant à comparer et à établir des rapports entre les objets. L'usage de cette faculté de comparer le conduit à se comparer avec ce qui l'entoure. Se découvrant, il commence par percevoir sa supériorité à l'égard des autres éléments de la nature et va en faire un objet de fierté puis, chaque homme se comparant aux autres hommes et ayant perçu ce qu'ils ont en commun, il leur vient l'idée de s'associer ponctuellement dans tous les cas où ils s'estiment impuissants. Puis, avec la construction des premières huttes de branchage, les premières familles s'établissent. C'est là que naissent les premiers rudiments de la parole.

3. Le rapprochement entre les familles : la création des nations.

La communication facilite et encourage les rapprochements entre les hommes qui se font à intervalles de plus en plus réguliers jusqu'à devenir dans la plupart du temps indispensables. Les hommes se réunissent alors en diverses troupes et forment enfin dans chaque contrée une nation particulière unie de mœurs et de caractères.

4. L'invention de techniques complexes rendant nécessaire une organisation sociale du travail.

De ces rassemblements surgissent des idées nouvelles et de nouvelles notions s'acquièrent. Il leur vient à l'idée de pratiquer l'agriculture et avec le principe de l'agriculture naît l'idée d'utiliser le fer. L'invention de la métallurgie va révolutionner l'avènement de la civilisation entraînant une première division du travail ce qui entraînera le partage des terres. De là apparaissent les premiers signes de l'inégalité.

5. L'apparition des premiers véritables conflits sociaux.

La naissance du concept propriété rend nécessaire le travail mais aussi l'esclavage et avec l'esclavage, la misère car l'appropriation par les particuliers du patrimoine foncier n'ayant pas pu se faire selon une répartition équitable et équilibrée mais ayant dépendu du hasard, du degré de ruse, de rapidité ou d'efficacité de chacun, ceux qui avaient beaucoup de terre avaient

besoin de bras pour les aider à les cultiver et ceux qui en avaient très peu ou qui en étaient totalement privés étaient obligés de s'asservir pour survivre. C'est là que l'inégalité a su jouer sa plus belle partition transformant la société naissante (non encore politique) en un horrible état de guerre. C'est ici que Rousseau rejoint Hobbes.

6. L'invention nécessaire d'une organisation politique des sociétés.

L'état de servitude régnant a rendu nécessaire l'apparition d'une régulation politique et juridique des relations entre les hommes. On est alors obligé d'inventer des règlements de justice, les premières lois et enfin les premiers gouvernements. Ainsi, tout naturellement, on sort de l'état de nature et on entre dans l'état social encore appelé état civil ou politique.

Donc chez Rousseau, la société ne peut être naturelle. D'ailleurs, selon lui, pour devenir sociable, cela requiert des connaissances à l'homme. Or, il ne peut acquérir ces connaissances que par un commerce constant avec ses semblables. L'état d'isolement dans lequel vivait l'homme naturel ne pouvait lui permettre d'entretenir ce commerce avec ses semblables encore moins d'acquérir les lumières nécessaires au développement des affections sociales. La sociabilité est donc nulle chez l'homme naturel et ceux qui la placent à l'origine de la vie sociale ne font que prendre l'effet pour la cause, déclare-t-il. Pour lui, tout lien de sociabilité implique des liens de dépendance, de subordination donc, d'inégalité lesquels sont contre la nature de l'homme. A l'instar de Platon qui fait découler la sociabilité des besoins, il estime que c'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable. Selon lui, tout attachement est un signe d'insuffisance car si chacun de nous pouvait se suffire à lui-même si personne n'avait besoin de l'autre, personne ne penserait à s'unir à quiconque.

Chez lui, la seule société qui soit naturelle est la famille⁵⁵. Il en fait également le premier modèle des sociétés politiques⁵⁶. Il reconnaît qu'il existe une multitude d'agrégations qui portent le nom d'association civile mais il ne les considère pas comme étant des sociétés politiques. Il ne considère pas la communauté comme un fait de nature puisqu'elle est fondée sur le droit. L'homme n'est donc pas naturellement sociable, comme le soutient Aristote. La société dans laquelle il vit étant son œuvre, il en est responsable. En effet, la doctrine aristotélicienne de la sociabilité naturelle est l'une des cibles principales de sa pensée et c'est sur les ruines de la doctrine de l'homme naturellement social du philosophe grec qu'il

55. Rousseau Du contrat social, livre I, chapitre 2 prg. 1, OC III p. 352

56. Idem prg. 3

construit sa théorie de l'homme naturellement solitaire. Voyons en quoi consiste le *zoon politicon* chez Aristote, ce que Rousseau lui reproche, ce qui les éloigne et s'il y a moyen de considérer la doctrine de l'homme naturellement solitaire de Rousseau comme étant le développement du *zoôn politikon* d'Aristote.

B) La conception aristotélicienne de la sociabilité humaine

Aristote définit la société comme une collectivité d'individus différents mais unis dans la cité et qui ont besoin les uns des autres. Il fait de la cité un fait de nature ce qui implique que pour lui, toute cité est naturelle puisqu'elle procède de villages qui le sont aussi et que les villages sont fondés à partir de familles naturellement existantes. L'existence sociale ou politique est donc naturelle à l'espèce humaine dans la mesure où nul homme ne peut vivre en dehors des lois protectrices de la cité. Selon lui, seul l'homme dégradé et le demi-dieu peuvent vivre en dehors des règles communes. C'est également le point de vue de Cicéron pour qui la cité est un phénomène naturel, non volontariste, l'homme n'étant en principe jamais nomade ni isolé mais recherchant toujours la société des autres.

Sa thèse qu'il désigne par le concept *zoôn politikon* ce qui signifie animal politique, qui fait de l'homme un être naturellement politique dans la mesure où il est fait pour vivre en société n'a pas manqué de susciter des contestations. En effet, pour lui, la société, ce groupement d'individus dépendant les uns des autres et agissant selon des schèmes communs, est une disposition fondamentale de l'homme et elle est naturelle. Il estime que l'homme solitaire c'est un être inachevé qui n'a pas réalisé sa nature puisque, selon lui, l'homme ne peut réaliser son essence qu'en société. Il déclare :

La cité fait partie des choses naturelles et que l'homme est par nature un animal politique et que celui qui est hors cité est soit un être dégradé soit un surhumain et s'il existait un tel homme, il serait un passionné de la guerre étant comme un pion isolé dans un jeu de ⁵⁷ trictrac donc sans lignage, sans foyer et sans loi .

En d'autres termes, celui qui n'est pas capable de vivre en communauté ou qui n'en a pas besoin est soit une bête, soit un dieu mais non un homme.

57. Aristote : le Politique livre I chapitre 2

En effet, comme ci-devant rappelé, le terme politique revêt différentes acceptions. Chez les Grecs, le champ politique relève du *koinos* qui signifie commun et concerne les affaires de la cité si bien que toute la sphère de la vie publique est en un sens politique. Il englobe ce qui appartient à tous, ce que l'existence même de la polis a permis, la polis étant comprise comme une entité communautaire à laquelle appartient un groupe d'individus partageant en commun un territoire, assujettis aux mêmes obligations et jouissant d'un certain nombre de droits. La politique embrasse toutes les activités et pratiques communes qui doivent être partagées par la collectivité sans être le privilège d'aucun particulier. Ni la morale, ni la religion, ni l'éducation des enfants, rien n'est exclus. Tout est dans le champ de la politique. Aussi, pour les Grecs, faire de la politique c'est participer à la vie commune.

Chez Aristote, la cité n'est pas seulement naturelle mais elle est aussi antérieure à la famille et à chacun de ses membres. C'est dans la communauté que se réalise l'humanité. Donc, l'homme n'est homme que parce qu'il vit en communauté. Il en est de même pour le corps humain. Chaque partie du corps joue une fonction et se définit par la fonction qu'il joue. La main sert à toucher, à manier. Elle est définie en raison de sa fonction. Une fois qu'elle est détachée du corps, elle ne pourra plus exercer sa fonction et du coup, n'est plus digne d'être appelée main en d'autres termes, n'est plus une main.

Pour Aristote, ne pas vivre en société c'est ne pas vivre politiquement et l'inverse est aussi vrai. Ne pas vivre politiquement c'est ne pas vivre en société. Or selon lui, on ne peut réaliser sa nature d'homme que dans et par la société. La politique étant la réalisation de soi, quiconque ne vit pas politiquement ne se réalise pas. Et quiconque ne se réalise pas est un être dégradé, un être inachevé, un être incomplet, un non-être. Le soi étant rapport à autrui, nul ne peut vivre sans rapport avec les autres. Il écrit : « Personne ne choisirait de posséder tous les biens de ce monde pour en jouir seul car l'homme est un être politique et naturellement fait pour vivre en société⁵⁸ ». Mais que signifie l'adjectif naturel chez Aristote ? A quoi renvoie le terme nature ? Que signifie pour lui l'expression « vivre politiquement » ?

Chez Aristote, le qualificatif naturel ne se confond pas avec originel. Il définit la nature d'un être comme ce à quoi il tend et non ce qui se dévoile originellement en lui. Il soutient que la nature d'un être est constituée de puissances ou de possibilités qui attendent leur réalisation. Ainsi, chez lui, que la cité soit naturelle ne signifie pas forcément qu'elle soit originelle et le fait qu'elle ne soit pas originelle n'implique pas qu'elle ne soit pas naturelle

58. Aristote, Ethique à Nicomaque livre IX

dans la mesure où l'homme est appelé à y vivre, le solitaire étant incapable de pourvoir seul à certains de ses besoins notamment la reproduction. Il soutient que la cité n'est pas originelle mais qu'elle est naturelle à l'homme tout comme le langage est naturel à l'homme bien qu'il ne parle pas à sa naissance donc ne lui est pas originel. Le langage est naturel à l'homme parce qu'il naît avec la capacité de parler et il réalisera son essence en parlant. Il en est de même pour la société. L'homme ne saurait réaliser son essence sans le secours d'autrui. Il est donc appelé à vivre avec les autres donc en société et c'est ce vivre ensemble qu'il désigne par le terme vivre politiquement ou vivre en société. Il écrit :

C'est pourquoi toute cité est un fait de nature, s'il est vrai que les premières communautés le sont elles-mêmes. Car la cité est la fin de celles-ci, et la nature d'une chose est sa fin, puisque ce qu'est chaque chose une fois qu'elle a atteint son complet développement, nous disons que c'est là la nature de la chose, aussi bien pour un homme, un cheval, ou une famille. En outre, la cause finale, la fin d'une chose, est son bien le meilleur, et la pleine suffisance est à la fois une fin et un bien par excellence. Ces considérations montrent donc que la cité est au nombre des réalités qui existent naturellement et que l'homme est par nature un animal politique⁵⁹.

Contrairement aux conventionnalistes pour qui l'homme passe par deux états : un état de nature (originel) et un état civil (effet de contrat), Aristote soutient que la cité naît naturellement d'un état originel imparfait qui tend à se réaliser dans un état de nature parfait. L'homme est donc un être naturellement politique ce qui ne signifie pas qu'il participe aux affaires de la cité dès sa naissance mais qu'il y a dans sa nature une tendance à vivre dans des cités et qu'en réalisant cette tendance, l'homme tend vers son bien propre.

Pour Aristote, l'homme ne s'associe pas par contrainte mais par nature. Étant un animal politique, tant qu'il ne vit pas dans la cité l'homme reste un être inachevé, sa nature ne pouvant être pensée en dehors de la cité, en dehors de ses relations à autrui. Il est contre l'idée selon laquelle l'homme peut vivre heureux tout en étant solitaire car il a des besoins qu'il ne pourra satisfaire seul. Étant un être imparfait, il ne peut se suffire à lui-même. Il a besoin d'être en relation avec les autres pour réaliser sa nature. Il dépend des autres, tout comme les autres dépendent de lui. Celui qui vit seul, sans cité naturellement et non par suite des circonstances est un être dégradé ou un surhumain, affirme-t-il.

Dans son ouvrage *La politique*, il se donne pour tâche de justifier sa thèse de la sociabilité naturelle. Pour y arriver, il fait dériver la cité de parties minimales, les familles qui, selon lui, sont elles-mêmes constituées de trois couples relationnels élémentaires minimaux.

59. Aristote, *La politique* p. 28

- 1) Le couple homme/femme donnant naissance à la relation conjugale
- 2) Le couple maître/esclave donnant lieu à la relation despotique
- 3) Le couple père/enfants ou parents/enfants donnant lieu à la relation parentale

Comment, à partir de ces trois couples, parvient-il à démontrer la naturalité de la société ?

La relation homme/femme

Selon la pensée d'Aristote, il est nécessaire que s'unissent les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre. Tel est le cas de l'homme et de la femme qui ne peuvent pourvoir tous seuls à la satisfaction de tous leurs besoins. Il écrit :

L'amour entre mari et femme semble bien être conforme à la nature car l'homme est un être naturellement enclin à former un couple, plus même à former une société politique, dans la mesure où la famille est quelque chose d'antérieur à la cité et plus nécessaire qu'elle et la procréation des enfants une chose plus commune aux êtres vivants. Quoi qu'il en soit, chez les animaux, la communauté ne va pas au-delà de la procréation tandis que dans l'espèce humaine, la cohabitation de l'homme et de la femme n'a pas seulement pour objet la reproduction mais s'étend à tous les besoins de la vie. Ainsi, ils se portent une aide mutuelle mettant leurs capacités propres au service de l'œuvre commune.⁶⁰

Selon lui, cette relation communautaire est naturelle en quatre sens.

- 1) Par son universalité. Il s'agit d'une relation universelle donc naturelle dans la mesure où elle correspond à la relation mâle/femelle existant chez tous les êtres vivants.
- 2) Par sa nécessité. La nécessité est la troisième caractéristique de la possibilité ontologique chez Aristote. Il en distingue deux types:
 - a) La nécessité absolue : ce qui ne peut ne pas être ;
 - b) La nécessité conditionnelle : ce sans quoi une chose ne peut être ou ne peut être bonne.

60. Aristote : Ethique à Nicomaque VIII

Selon Aristote, l'union mâle et femelle est nécessaire en ce sens qu'elle est ce sans quoi la procréation ne pourrait être possible. Il s'agit d'une nécessité conditionnelle rendant la relation communautaire naturelle car comment la perpétuation de l'espèce pourrait être possible si les hommes vivaient sans rapport les uns avec les autres ? La reproduction est une fonction qui nécessite une relation pour être réalisée. Le couple homme/femme est donc par nature une fin. Son existence répond à une nécessité strictement biologique, ce sans quoi l'être, la vie même serait impossible car sans union pas de procréation et sans procréation pas de survie de l'espèce. C'est par le cycle des générations que la nature parvient à réaliser la perpétuation de l'existence. D'où la nécessité naturelle de l'union homme/femme.

- 3) Par sa finalité. La communauté homme/femme a une fin, celle de la procréation. Seul, l'humain ne peut procréer. Le couple homme/femme est donc naturellement appelé à s'unir pour parvenir à cette finalité naturelle qu'est la reproduction.
- 4) Le quatrième critère de naturalité du couple est cette tendance naturelle qui porte les êtres vivants à laisser après eux un autre être qui leur est semblable. Il se manifeste donc chez tous les individus une tendance naturelle à l'accouplement. Le couple homme/femme est donc naturel et les accouplements ne se font pas de façon volontaire mais instinctivement, par nécessité. Chacun sans l'autre est, en quelque sorte, incomplet alors que le couple est autarcique ce qui fait que le mâle et la femelle sont à la fois nécessaires l'un à l'autre mais biologiquement autosuffisants donc autonomes.

Selon Aristote, la plus naturelle des fonctions du vivant est la reproduction. Or cette fonction, l'individu ne peut la remplir tout seul. Il faut nécessairement l'union des mâles et des femelles qui se réalise tout naturellement, sans contrainte aucune.

La relation maître/esclave.

Outre la relation conjugale, il existe chez Aristote une deuxième relation qui constitue, au sein de la communauté domestique, une deuxième communauté minimale qui justifie sa théorie de la sociabilité naturelle. Il s'agit de la relation du maître et des esclaves domestiques.

Aristote définit l'esclave comme un objet animé, un instrument destiné à l'action, un bien appartenant en exclusivité au maître et doté d'une vigueur corporelle singulière lui permettant d'être utile à son maître. Ce dernier est quant à lui doté d'intelligence et d'aptitude à la vie civique. Il est naturellement capable de prévoir par la pensée et de formuler des ordres alors que l'esclave est par nature apte à exécuter physiquement les injonctions du maître. Les deux, celui qui commande à savoir le maître et celui qui doit obéir, en l'occurrence l'esclave, ont le même intérêt. Tout comme le couple homme/femme, il s'agit d'une communauté d'êtres incomplets et donc indispensables l'un à l'autre de telle sorte que le maître ne puisse être pleinement lui-même sans l'esclave et vice versa. Leur incomplétude les rend naturellement et doublement dépendants l'un de l'autre. L'esclave fait pour obéir a besoin de recevoir des ordres pour agir. Le maître fait pour commander a besoin de quelqu'un pour exécuter sa volonté. Il n'y a pas de roi sans sujets et donc pas de commandant sans subalternes. Ils ont besoin l'un de l'autre en vue de la satisfaction de leurs besoins quotidiens, immédiats, ceux auxquels pourvoit le foyer.

La relation parents/enfants

C'est la relation existant entre les générations. Elle donne naissance au couple père/fils ou mère/fille ou parents/enfants. Les enfants à leur tour grandiront et formeront leur propre famille. L'ensemble des familles constituées dans un même espace donnera lieu à des villages et les villages regroupés donneront naissance à des cités.

Aussi, pour Aristote, les cités sont naturelles puisque les villages qui les composent le sont également, ces derniers étant constitués de familles dont la naturalité vient d'être prouvée et les hommes sont naturellement politiques puisqu'ils sont appelés à vivre dans des cités qui sont elles-mêmes politiques et que la fin de leur existence exige la compagnie et le contact des autres si bien que l'être solitaire doit être un inhumain ou un surhumain mais pas un homme.

La pensée politique de Rousseau s'affirme en opposition à cette conception classique de la communauté politique prônée par Aristote qui attribue à l'homme une vocation naturelle à la vie civile. Toutefois, si contre une telle conception, Rousseau s'inscrit en faux, cela ne nous donne pas la latitude de le considérer comme l'adversaire invétéré de la doctrine

d'Aristote. S'il rejette la sociabilité naturelle énoncée par ce dernier, Rousseau ne nie pas le caractère social de l'homme. Il soutient certes que la sociabilité ne découle pas de la nature mais cela ne l'empêche pas de reconnaître que l'homme a en lui, en puissance, les germes de la sociabilité. S'il conteste la thèse aristotélicienne de la sociabilité naturelle, il ne nie pas que la socialisation soit naturelle à l'homme. Si, selon lui, l'homme n'est pas naturellement sociable comme l'atteste Aristote parce qu'il naît solitaire, il n'admet pas non plus, avec Hobbes, qu'il soit naturellement insociable puisqu'il peut devenir social. Dans sa *Lettre à Philopolis* où ce dernier lui faisait entendre que l'état de société résulte immédiatement des facultés de l'homme et par conséquent de sa nature et que vouloir que l'homme ne devienne point sociable serait vouloir qu'il ne fut point homme mais aussi que c'était attaquer l'ouvrage de Dieu que de s'élever contre la société humaine, Rousseau répond :

Puisque vous prétendez m'attaquer par mon propre système, n'oubliez pas, je vous prie, que selon moi, la société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu et qu'il faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples comme il faut des béquilles aux vieillards. Toute la différence est que la vieillesse découle de la seule nature de l'homme et que celui de société découle de la nature du genre humain, non pas immédiatement comme vous le dites mais seulement comme je l'ai prouvé, à l'aide de certaines circonstances extérieures qui pouvaient être ou n'être pas ou du moins arriver plus tôt ou plus tard et par conséquent accélérer ou ralentir le progrès⁶¹.

A l'analyse, on peut affirmer que pour Rousseau, la société n'est rien d'autre qu'un artifice, une invention, une création de l'esprit humain. Il considère les hommes comme étant eux-mêmes à l'origine de la vie en collectivité et ce sont eux qui en définissent les règles de fonctionnement. Néanmoins, tout compte fait, Rousseau n'est pas si éloigné qu'on le pense de la théorie aristotélicienne de la sociabilité. N'est-ce pas lui qui a déclaré, en parlant de l'état civil, qu'un homme qui voudrait se regarder comme un être isolé, ne tenant du tout à rien et se suffisant à lui-même, ne pourrait être que misérable et qu'il lui serait même impossible de subsister s'il vit seul, isolé⁶² ? L'homme politique qui ne peut subsister en dehors des liens de la société dont parle Aristote n'est pas l'homme de l'état de nature rousseauiste mais l'homme de l'état civil, l'état social, l'état politique. Si Rousseau attribue à l'homme de l'état de nature une constitution physique lui permettant de se suffire à lui-même, il reconnaît que tel n'est pas le cas pour l'homme de l'état civil dont la constitution faible et indolente le rend dépendant de l'autre.

61. Rousseau : Lettre à Philopolis, OC III p.232

62. Rousseau: Emile III OC IV p 467

S'il conteste le fait que la sociabilité soit naturelle c'est parce qu'il conçoit l'homme comme étant naturellement solitaire. Ce dont il ne s'est peut-être pas rendu compte c'est qu'Aristote ne considère pas l'homme à l'état naturel primitif. L'homme aristotélicien est déjà un homme civilisé. On peut le comparer à l'homme de son second état de nature. De même que l'homme naturel qu'il décrit, une fois qu'il est entré dans l'état civil ne peut plus faire marche-arrière pour retourner à l'état de nature, de même, l'homme aristotélicien qui est déjà un homme civilisé, ne peut pas s'empêcher de vivre dans la communauté donc d'être un animal politique. D'ailleurs, Rousseau n'a-t-il pas soutenu que l'homme n'est pleinement homme que lorsqu'il est dénaturé ? N'a-t-il pas déclaré que l'homme n'est réellement homme que lorsqu'il a cessé d'être un tout solitaire pour devenir une partie du tout social ? Selon lui, les meilleures institutions sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme. Il considère l'homme de l'état de nature comme un homme en puissance et non un homme en acte car tout chez lui s'accorde avec l'animal. Il le décrit comme un être stupide et borné, lié par la nature au seul instinct physique, guidé par le seul amour de soi, un être solitaire et autosuffisant qui n'entretient aucun rapport avec autrui, un être dépourvu de raison mais aussi de langage que Rousseau identifie à un vivant parmi les vivants. La seule chose qui le différencie des autres animaux c'est sa perfectibilité. Une fois qu'il a commencé à s'ouvrir à l'humanité, il a remarqué qu'il ne pouvait plus rester solitaire et a commencé à rechercher la compagnie de ses semblables et une fois qu'il en a goûté, il ne peut plus s'en éloigner. Rousseau arrive donc au point de départ d'Aristote. S'il consent que l'homme est appelé à être sociable, c'est parce qu'il l'a imaginé associable. Tel n'est pas le cas pour Aristote. Contrairement à Rousseau qui, révèle l'histoire des origines de l'humanité, Aristote se contente d'étudier l'homme dans son état de développement fini. Aussi, là où Rousseau semble s'opposer à Aristote, il le rejoint.

Mais il n'est pas le premier à s'opposer à cette doctrine. Avant lui, Hobbes l'avait énergiquement combattue. Il est d'ailleurs le premier à rompre explicitement avec la conception aristotélicienne de la sociabilité naturelle ainsi que la pensée traditionnelle qui a toujours fait de l'homme un être né avec une certaine disposition naturelle à la société et en le faisant, il a opéré un tournant capital dans la pensée politique. Voyons ce qu'il nous en dit.

C) La conception hobbesienne de la sociabilité naturelle

Dans le grand fleuve de la pensée où émergent les idées qui ont guidé la réflexion de nos penseurs politiques, Hobbes nage en contre-courant de la théorie de la sociabilité naturelle de l'homme et se situe aux antipodes d'Aristote pour qui l'homme est un animal politique de nature à savoir un être naturellement sociable. L'idée que Hobbes soutient pour renverser la théorie d'Aristote de la sociabilité naturelle est que ce sont les hommes qui construisent la politique dans le but d'assurer leur protection. Etant donc les artisans de cette structure, les individus ne peuvent en être le produit.

Il n'admet pas que l'homme soit né sociable. Selon lui, avant de parvenir à l'état social, l'homme a vécu dans un état non social appelé état de nature. Il s'agit d'un état misérable, un état où règne la violence, où les conflits divisent et rendent malheureux, où la méfiance remplace la confiance et où chacun constitue un danger pour chacun. Mais comment expliquer cet état de dissension et de violence réciproque si les hommes ne vivent pas en société ? Peut-il y avoir conflit sans un rapport direct entre deux ou plusieurs personnes ? Que signifie pour Hobbes l'expression « vivre en société » ? En quoi consiste pour lui le terme de « sociabilité naturelle » ? Voici ce qu'il dit à propos :

La plupart de ceux qui écrivent touchant les républiques supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas être refusée, que l'homme est un animal politique, *zōon politicon*, selon le langage des Grecs, né avec une certaine disposition naturelle à la société. Sur ce fondement-là, ils bâtissent la doctrine civile de sorte que pour la conservation de la paix, et pour la conduite de tout le genre humain, il ne faut plus rien sinon que les hommes s'accordent et conviennent de l'observation de certains pactes et conditions auxquelles alors ils donnent le titre de lois. Cet axiome, quoique reçu si communément, ne laisse pas d'être faux et l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine. Car si l'on considère de plus près les causes par lesquelles les hommes s'assemblent et se plaisent à une mutuelle société, il apparaîtra bientôt que cela n'arrive que par accident et non par une disposition nécessaire de la nature⁶³.

Il considère la thèse selon laquelle l'homme serait un animal politique comme étant fautive par nature. Il décrit la nature des hommes en partant de leur comportement dans toutes les sociétés politiques connues. Pour lui, l'homme est sociable non par nature mais par accident. Il estime que la société n'a pas de fondement naturel mais est d'origine conventionnelle. En d'autres termes, il affirme que la société est non naturelle mais le résultat d'un contrat.

63. De Cive, édition électronique p. 27

Chez lui, la forme grâce à laquelle est engendrée la société est la « convention mutuelle individuelle d'une multitude » par laquelle chacun autorise le souverain à agir en son nom en tant qu'il est son représentant. Après lui, d'autres théoriciens du contrat social notamment Locke mais aussi Pufendorf sans exclure Rousseau, contrairement à Aristote pour qui l'homme ne peut réaliser pleinement son essence qu'en société, postulent que ce qui est pleinement, ce qui existe réellement comme un tout achevé et parfait c'est l'individu. Pour eux, l'homme n'est pas né sociable mais le devient suite à des circonstances diverses et variées. Ils ont tous forgé un état de nature précédant l'état social mais Hobbes est l'un des premiers à imaginer cela afin de jauger le comportement des hommes au cas où il leur arriverait de vivre dans une communauté sans une puissance commune susceptible de contrôler leurs agissements et en le faisant, il se démarque du principe aristotélicien de la sociabilité naturelle selon lequel l'homme est un être naturellement politique.

Il fait de la société le produit d'un contrat, d'un pacte, d'une convention. C'est parce que les hommes ont jugé intolérable la situation dans laquelle ils vivaient où chacun constituait un danger de mort pour l'autre et c'est pour garantir leur sécurité qu'ils ont créé l'État donc inventé la société. S'il admet que certaines créatures privées de raison ou de parole vivent naturellement en société sans aucune puissance coercitive, il récuse, néanmoins, le fait qu'il puisse en être pareil pour les hommes. Dans son *Léviathan*, il énonce six points pour montrer que l'Etat n'est pas une réalité de nature et par conséquent, n'existe que par artifice.

Il écrit :

Il est vrai que certaines créatures, telles que les abeilles ou les fourmis, vivent socialement les unes avec les autres et figurent donc, selon Aristote, au nombre des créatures politiques. Et pourtant, elles ne sont conduites par rien d'autre que leurs jugements et instincts particuliers. Elles ne disposent pas non plus de la parole par laquelle l'une d'elles peut signifier à une autre ce qu'elle estime convenir au bénéfice commun. Il se peut que l'on désire savoir pourquoi le genre humain ne peut faire la même chose. A cela je répons :

Premièrement, que les humains sont continuellement en compétition pour les honneurs et les dignités, ce qui n'est pas le cas de ces créatures ; par conséquent, l'envie et la haine surgissent sur cette base parmi les humains et finalement, la guerre. Mais ce n'est pas la même chose parmi ces créatures.

Deuxièmement, que parmi elles, il n'y a pas de différence entre le bien commun et le bien privé et, étant porté par nature vers leur bien privé, elles contribuent de la sorte au bénéfice commun. Mais un humain, qui prend plaisir à se comparer aux autres n'a de goût que pour ce qui le distingue d'eux.

Troisièmement, que ces créatures qui n'ont pas comme les humains l'usage de la raison, ne voient pas, et n'ont pas l'idée de voir une erreur dans l'administration de leurs affaires communes ; alors que parmi les humains, nombreux sont ceux qui se pensent plus avisés

et plus capables que les autres de gouverner les affaires publiques et meilleurs que le reste. Ceux-là se battent pour les réformer et innover, l'un dans cette voie-ci, l'autre dans cette voie-là, ce qui amène dissension et guerre civile.

Quatrièmement, que ces créatures, bien qu'elles aient quelque usage de la voix pour faire connaître les unes aux autres leurs désirs et autres affections, sont pourtant privées de cet art des mots grâce auquel certains humains peuvent présenter aux autres ce qu'est le bien sous l'apparence du mal et le mal sous l'apparence du bien ; et grâce auquel ils augmentent ou diminuent la grandeur apparente du bien et du mal, suscitent le mécontentement et troublent leur paix à leur guise.

Cinquièmement, les créatures privées de raison ne peuvent distinguer entre préjudice et dommage en sorte que, aussi longtemps qu'elles sont à leur aise, elles ne sont pas menacées par leurs pareilles alors que là où quelqu'un cause le plus d'ennuis, c'est quand, jouissant tout à fait de ses aises, il aime montrer sa sagesse et contrôler les actions de ceux qui gouvernent l'Etat.

Enfin, l'assentiment de ces créatures est naturel, celui des humains résulte seulement d'une convention, ce qui est artificiel : il n'est donc pas étonnant que quelque chose d'autre soit requis à côté de la convention afin de rendre leur assentiment constant et durable. Ce quelque chose est une puissance commune pour les tenir en respect et diriger leurs actions vers un bénéfice commun .

64

Contrairement à Locke pour qui, l'état de nature est un état de paix, de bienveillance, d'assistance et de conservation mutuelle qui s'oppose à un quelconque état de guerre, de conflit ou de violence réciproque Hobbes lui, loin de considérer la société comme l'œuvre d'un instinct de sympathie, il la voit comme le produit du pur instinct de puissance. En effet, à la différence de Rousseau, Locke croit en la sociabilité naturelle des hommes. A l'instar d'Aristote, il fait de l'homme un animal politique donc par nature sociable. Selon lui, les raisons qui ont porté les hommes de l'état de nature à abandonner leur condition naturelle de sociabilité pour se mettre sous les jugs de la société civile est celui d'assurer la propriété⁶⁵ de chaque membre (vie, biens, liberté) par la protection de tous. S'ils se sont donné des supérieurs c'est pour les défendre contre l'oppression et protéger leurs biens, leur liberté et leur vie qui sont, pour ainsi dire, des éléments constitutifs de leur être.

Pour lui, la différence entre l'état de nature et l'état civil n'est pas grande parce qu'il suppose que l'homme est apte par nature à la vie sociale et que sa raison lui prescrit de mener avec ses semblables une vie honnête et paisible ce qui s'oppose catégoriquement à la conception de Hobbes chez qui l'état civil ne peut se constituer sans anéantir l'état de nature

64. Léviathan p. 286-287

65. Quand Locke parle de propriété, il ne parle pas seulement des biens mais aussi de la vie et de la liberté, les trois droits naturels qu'il reconnaît aux individus car avant de pouvoir acquérir un quelconque bien, donc avant d'être propriétaire de biens matériels, l'individu est propriétaire de sa propre personne dont la vie et la liberté en sont des composantes essentielles.

avec tous ses droits car l'un est précisément le contraire de l'autre.

Néanmoins, il admet avec le philosophe anglais qu'à l'état d'indépendance naturelle, un homme peut déclarer la guerre à un autre en usant de violence pour lui enlever soit sa vie, soit sa liberté soit ses biens. L'homme victime a le droit de punir son agresseur ou d'exiger dommage et réparation. Il en était ainsi pour chaque homme. Chacun pouvait être juge de sa propre cause. C'est pour éviter cet état de guerre où la vie et les biens de tous étaient menacés que les hommes ont décidé de former des sociétés et de quitter l'état de nature. Une fois membre de l'État, ils n'ont plus le droit d'être juges de leurs propres causes ni de punir leurs agresseurs. Désormais, leurs différends sont à soumettre à l'arbitrage des magistrats chargés de procurer aux personnes lésées réparation, d'assurer les sûretés nécessaires pour l'avenir et de faire en sorte que chacun jouisse de ses droits car, s'il y a sur la terre une Autorité, un Pouvoir auquel on peut appeler, nous dit Locke, l'état de guerre n'est plus. Il est exclu et les différends doivent être décidés par ceux qui ont été revêtus par ce pouvoir⁶⁶.

Chez lui, l'indépendance naturelle des hommes dégénère inévitablement en une guerre générale de tous contre tous. Aussi, est-il indiscutable que la société soit fondée sur la puissance car c'est seulement par celle-ci qu'elle pourra être préservée, nous dit-il.

Hobbes est un absolutiste. Pour lui, c'est parce que l'état de nature est un état d'anarchie féroce et de guerre générale que les hommes consentent à aliéner sans réserve leur liberté naturelle et acceptent de se soumettre à un pouvoir absolu. C'est donc la peur de la mort qui les incite à mettre fin par tous les moyens à cette guerre naturelle de tous contre tous.

Rousseau, pour sa part, rejette l'une et l'autre de ces théories. Avec Hobbes, il reconnaît que la sociabilité n'est pas naturelle. Chez les deux, l'état civil ne se fonde pas dans une sociabilité naturelle mais ils s'opposent aux circonstances qui ont donné naissance à l'humanité politique. Et tandis que Hobbes oppose au *zoôn politikon* d'Aristote sa thèse de l'insociabilité naturelle, Rousseau défend son philosophème d'asociabilité naturelle construit sur le concept de la solitude naturelle.

Les deux admettent qu'il n'y a de société que civile ou politique. Il n'existe pas de sociétés naturelles. L'état de nature dont le concept purement spéculatif désigne le lieu théorique d'individualités absolument indépendantes les unes des autres ne peut englober en lui la présence de communautés organisées. L'homme, par nature n'est pas sociable donc, la

66. Traité du gouvernement civil prg. 21

société qui naît du passage de l'état de nature à l'état civil résulte de cette première convention à laquelle il faut toujours remonter c'est-à-dire à cet artifice qui est le pacte social dont la décision et la construction sont imputables à l'homme lui-même.

Contrairement à Hobbes, pour Rousseau, les contradictions qui ont forcé les hommes à sortir de l'état de nature n'est pas la guerre car l'homme de nature est naturellement bon. Il n'y a en lui aucun instinct primitif belliqueux. A l'opposé de Hobbes qui voit en l'homme primitif un animal féroce, hostile aux autres membres de son espèce, Rousseau y voit un animal comme les autres éprouvant les plus simples besoins, ceux qui se satisfont avec la plus grande facilité et par conséquent, n'a pas besoin de combattre ses semblables sauf lorsque sa vie est en danger car c'est la conservation de soi qui est son premier devoir.

Pour lui, l'état de nature est un état d'isolement, de dispersion, certes de paix mais qui n'est pas dû aux lumières ou à la justice ou à la moralité qu'on pourrait attribuer au sauvage. Selon lui, l'homme naturel n'est pas animé de passions factices qui sont des acquis sociaux, des produits de la civilisation et qui pourraient l'incliner vers le bien ou le mal, vers la justice ou vers la méchanceté, qui pourrait le porter à faire la paix avec ses semblables ou à leur déclarer la guerre. Selon lui, les impulsions primitives qu'il tient de la nature donc qui lui sont innées ne servent qu'à le porter à satisfaire ses besoins immédiats et à se préserver quand la nécessité se présente, quand le besoin se fait sentir, quand les circonstances l'exigent.

Il récuse, en effet, la doctrine aristotélicienne qui fait de l'homme un être social ou politique par nature et estime que c'est par accident et non par une disposition naturelle que les hommes s'assemblent et forment une communauté. Il écrit: « Ce n'est pas la nature mais la discipline qui rend l'homme propre à la société. D'ailleurs, encore que l'homme désirât naturellement la société, il ne s'ensuivrait pas qu'il fut né sociable⁶⁷ .» Aussi, quoiqu'ayant admis que les hommes aient le désir de vivre en société, Hobbes conteste le fait qu'ils soient naturellement aptes à vivre en société.

Une autre référence importante pour se représenter le paysage dans lequel Rousseau conçoit la société est celle de Platon. Essayons de découvrir chez lui certaines conceptions pertinentes de l'origine de la société susceptibles de nous aider à comprendre le travail de la pensée de Rousseau.

67. De Cive, chap1 prg 2

D) La conception platonicienne de l'origine de la société

La question de l'origine de la société est au cœur de la réflexion platonicienne. A maintes reprises, dans diverses circonstances et dans plusieurs de ses dialogues, Platon se trouve amené à décrire la naissance de la condition sociale. On retrouve cette question notamment dans le *Banquet*, *La République*, le *Timée*, le *Critias*, les *Lois* mais aussi le *Politique* auquel Rousseau fait deux fois référence dans le *Contrat social*.

A travers le mythe d'Aristophane rapporté dans le *Banquet*, Platon nous révèle une origine de la nature humaine à partir de la description d'une pré-humanité différente à tout point de vue de celle que nous formons aujourd'hui.

Selon ce qu'il nous raconte par la bouche d'Aristophane, l'homme, tel qu'on le connaît aujourd'hui, a succédé à une nature antique qui n'existe plus. Il raconte qu'au commencement de l'humanité, il y avait trois catégories d'êtres humains : le mâle, la femelle et l'androgyné, cette dernière catégorie ayant disparu. Il s'agissait d'un genre distinct qui constituait en quelque sorte la synthèse des deux autres.

Selon la description qu'il nous a faite, chacun de ces êtres avait la forme d'une boule avec un dos et des flancs arrondis. Chacun d'eux avait quatre mains et quatre jambes, deux visages similaires sur un cou rond supporté par une tête unique pourvue de quatre oreilles. Chacun d'eux avait deux sexes. Ils se déplaçaient de façon verticale comme tel est le cas pour l'être actuel mais en faisant des acrobates circulaires qui faisaient soulever les jambes du sol pour opérer une révolution avant de les ramener à la verticale.

Ces êtres surnaturels étaient, selon le narrateur, produits par des astres qui, dans la mythologie grecque sont considérés comme des divinités. Leur origine divine les dotait d'une vigueur et d'une force redoutables mais, de surcroît, ils étaient très orgueilleux. Comme il leur prenait envie d'escalader le ciel et de s'en prendre aux dieux, Zeus et les autres divinités, après avoir délibéré à leur sujet, résolurent de les affaiblir en les coupant chacun en deux. De cette séparation provient l'homme de l'état actuel.

Le vide causé en chacun des êtres divisés par l'absence de l'autre moitié les pousse incessamment à aller à la recherche de leur moitié et à former la société de base qu'est la famille issue du désir de se fondre ensemble en vue de retrouver l'unité initiale, la nature

première. De la multiplication des familles sont nés les villages qui eux, vont faciliter la constitution des cités politiques.

Dans la *République*, il nous fait une autre description de la naissance de la condition sociale. Il la fait procéder des besoins. Il écrit : « ce qui donne naissance à une cité c'est l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même et le besoin qu'il éprouve d'une foule de choses⁶⁸ . » Selon lui, ce sont les besoins immédiats qui nécessitent l'entrée de l'homme en société et en constituent le fondement. Étant dans l'impossibilité de se suffire à lui-même donc de satisfaire lui-même tous ses besoins, l'homme se trouve dans la situation de manquer de beaucoup de choses. La nature étant généreuse et clémente, chacun pouvait se procurer la nourriture nécessaire pour assurer sa conservation mais pouvait ne pas savoir comment obtenir la peau et encore moins comment l'utiliser pour se confectionner un manteau ou fabriquer des chaussures. S'il arrive à se confectionner lui-même son manteau ou ses chaussures, il peut ne pas pouvoir bâtir sa maison. Pour ce, il faut qu'il ait recours à d'autres hommes. Et comme les autres auront aussi besoin l'un de l'autre, ils vont s'associer pour s'entraider. Plusieurs familles vont se mettre ensemble pour former une communauté. C'est à cette première forme de société que Platon donne le nom de cité.

Dans un dialogue opposant Socrate, Glaucon et Adimante, Platon, dans la *République*, restitue les différentes étapes par lesquelles s'instaure la cité. Selon le mythe platonicien exposant l'origine des cités, les hommes auraient été détruits plusieurs fois par des déluges, des maladies et bien d'autres fléaux à la suite desquels ne subsistait qu'une faible proportion d'hommes. Mais au fur et à mesure qu'elles disparaissaient, d'autres se formaient. Il estime à des millions, le nombre de cités déjà disparues au fil du temps mais qui se reconstruisent par la suite selon le même cycle. De ces multiples destructions, il a retenu la dernière en date, *le déluge de Deucalion*, tel qu'il l'appelle et que nous pouvons assimiler au *déluge de Noé* décrit dans le récit biblique de la Genèse. Le mythe de l'*Atlantide* qui fait état du *déluge de Deucalion* est relaté par Platon dans deux de ses dialogues : le *Timée* et le *Critias*.

Selon cette nouvelle version de l'histoire primitive du genre humain rapportée à travers le mythe de l'*Atlantide*, Zeus, empli de colère à cause de la perversité humaine aurait choisi, pour laver la surface de la terre, de faire venir les eaux du déluge qui submergèrent toutes les villes et détruisirent tout sur leur passage : hommes, animaux, plantes, constructions, tout. Seuls, auraient échappé à ce drame cosmique Deucalion et sa femme Pyrrha qui se seraient

68. Platon, La République, traduction et notes par R. Baccou 1966, pp. 117-118 prg. 369b

réfugiés dans un petit bateau. Après que les eaux se furent refluées et que la mer se fut revenue à ses anciens rivages, les deux rescapés se retrouvèrent seuls, dans un vaste désert. Ils auraient imploré alors le secours des dieux et leur auraient demandé de les aider à redonner vie à la terre. Ils auraient alors reçu de Zeus la recommandation de voiler leurs têtes et de jeter derrière eux les ossements de leur grand-mère. Mais où est-ce qu'ils allaient retrouver les os de leur grand-mère, les eaux du déluge ayant tout emporté ? Ils n'avaient cependant pas à se casser la tête puisque Zeus avait vu leur désarroi et leur avait ouvert l'intelligence pour qu'ils comprennent que cette grand-mère dont il s'agit n'était autre que *la Terre*. (On se rappelle que dans la *République*, Platon avait évoqué une fable faisant descendre l'humanité d'une mère commune, *la Terre*. Il s'agissait du *mythe des fils de la Terre*.) Alors, aidé de sa femme, Deucalion ramasse des pierres qu'il jette par-dessus son épaule. Les pierres que jetait Deucalion se transformaient en hommes et celles que jetait Pyrrha étaient devenues femmes. C'est ainsi que fut reconstituée l'humanité selon ce mythe qui nous est rapporté dans deux dialogues de Platon. En effet, selon Platon, les déluges, avant celui de Deucalion, furent nombreux. Dans le 3^{er} livre des *Lois*, il relate un déluge auquel seuls les habitants des montagnes survécurent et ce n'est qu'à partir de ces rescapés que fut reconstituée l'humanité. Selon le récit de Platon rapporté dans les *Lois*, après le déluge, tout ayant été détruit, les rescapés qui, pour la plupart des bergers, s'étaient réfugiés au sommet des montagnes, et qui avaient réussi à s'échapper grâce à l'altitude des sommets se retrouvaient dans une immense et effrayante désolation. Platon parle d'un abîme de solitude affreuse. Etant nécessairement dépourvus d'expériences en matière de technique en général et n'ayant pu sauver que quelques troupeaux, celles qui étaient avec eux au sommet des montagnes, ils s'étaient retrouvés face à une immense étendue de terre non convoitée, hantés qu'ils étaient par la peur de descendre des sommets vers les plaines. Puis, éparpillés à travers toute la terre, d'un point à l'autre de la planète et tout moyen de transport par terre ou par mer ayant disparu, il leur était impossible de se mêler les uns avec les autres. Ils vivaient donc de façon isolée, chacun dans son petit coin, en familles pour la plupart mais à cette époque, les femmes et les enfants n'ayant pas fait l'objet de décompte, on considérait que les hommes qui ne pouvaient avoir de commerce avec d'autres hommes vivaient seuls, dans un état d'isolement comparable à celui de l'homme naturel rousseauiste décrit dans son *Discours sur l'inégalité*.

Dans ces conditions, nous dit Platon, les hommes étaient bons. Ils étaient bons car en ces temps-là en raison du petit nombre qu'ils étaient, de leur isolement mais également parce que la nourriture n'était pas une source de conflits, chacun pouvait se procurer

quantitativement et qualitativement de quoi se nourrir et se vêtir grâce aux troupeaux qui leur étaient épargnées, à la générosité de la nature, à la chasse qu'ils pratiquaient et à deux techniques dont la divinité leur avait fait don à savoir la poterie et le tissage. Grâce à la poterie, ils fabriquaient les ustensiles dont ils avaient besoin et grâce au tissage, ils se confectionnaient des vêtements et des couvertures. Avec des branchages, ils se construisaient des huttes pour abriter leur famille.

N'étant ni riches ni pauvres, ne possédant ni argent ni or, car selon Platon, il ne peut jamais y avoir de riches sans l'or ou l'argent, ils avaient les mœurs nobles et douces. Aussi, loin de nourrir des dissensions et des querelles entre eux, ils n'éprouvaient que du plaisir à se voir les uns les autres, nous dit Platon. Quand ils se rencontraient, ils s'accueillaient avec affection. Ils ne pratiquaient ni démesures ni injustices, ni jalousies ni rivalités. Aux dires de Platon, les gens de cette époque n'avaient pas besoin de législateurs car ils n'avaient aucun besoin de se donner des lois. Ils vivaient selon les coutumes et selon ce que Platon appelle « les lois des ancêtres. » Plusieurs générations ont vécu ainsi mais au fil du temps, les hommes vont sentir la nécessité de se regrouper. D'abord ponctuelles, ces associations vont se renforcer pour se transformer en de véritables communautés politiques.

Selon Platon et c'est un fait indéniable, le premier et le plus important des besoins est de se procurer de la nourriture pour s'assurer la subsistance et la vie. Le second est celui du logement et le troisième celui des vêtements. Ce sont là les besoins les plus immédiats. Au lieu de demander à chaque individu de pourvoir lui-même à la satisfaction de ses différents besoins selon les moyens qu'il a en son pouvoir ce qui risque de les faire tous souffrir car si un individu y parvient, il sera très difficile pour certains et même impossible pour d'autres, ils ont trouvé le moyen de s'associer et de faire de l'un un laboureur, l'autre un maçon, un autre un tisserand ou un cordonnier. Ainsi, le laboureur produira des vivres pour sa famille, celle du maçon, du tisserand et du cordonnier. Le maçon bâtira sa maison et celle des trois autres. Le tisserand et le cordonnier feront pareil dans la confection des vêtements et des chaussures. C'est la fameuse théorie de la division du travail instituée par Platon dans son second livre de la *République* sous l'appellation de « principe de spécialisation », principe essentiel à la structure de l'Etat juste idéal qu'il a tenté de construire. A chacun est attribuée une tâche et une seule. Chacun doit, en revanche, s'attacher uniquement à l'accomplissement de la tâche qui lui est confiée. Ainsi, le laboureur n'aura pas à se mêler de maçonnerie ni le maçon s'adonner à la culture de la terre. Le tanneur ne pourra pas s'occuper de tissage ni le tisserand s'octroyer le rôle du cordonnier. Mais ce surplus de production va exiger un surplus de temps

et un surplus de moyens. Quand il ne labourait que pour lui, le laboureur pouvait se servir d'une pique en bois. Il ne l'utilisait ni longtemps, ni souvent. Il avait donc la chance de l'utiliser sans trop se fatiguer et pouvait la conserver pour un bon bout de temps. Mais maintenant qu'il doit produire pour plusieurs, il ne pourra plus bêcher la terre avec des piques en bois. Il lui faudra des outils plus adaptés. Il en est de même pour les autres. D'où la nécessité d'intégrer de nouveaux associés dans la cité. En plus du laboureur, du maçon, du tisserand et du cordonnier, on va avoir besoin d'un forgeron, d'un tanneur, mais aussi d'éleveurs et d'autres types d'artisans.

Quand la cité n'avait que quatre ou cinq membres, un seul laboureur suffisait pour produire des vivres à toute la communauté mais maintenant qu'ils vont au-delà de dix, il en faut deux ou trois pour assurer la subsistance de tout le monde. Il en sera pareil pour les autres métiers. Un forgeron qui faisait des outils pour un laboureur peut ne pas pouvoir en faire pour trois ou quatre. De là une nouvelle augmentation du nombre des associés. Mais il ne suffit pas de produire. Il faut produire des biens de qualité. Et pour produire des biens de qualité, il faut avoir des outils perfectionnés ce qui exigera de nouveaux savoirs mais aussi des matériaux plus sophistiqués. Or, dans la communauté dont on parle, tout ne se trouve pas à portée de main. Il y aura, en conséquence, des biens qu'on voudrait bien se procurer mais qui ne seront pas produits dans la cité. Il va donc falloir importer. Mais si on ne fait qu'importer, on va finir par se ruiner. Il faut dès lors produire en plus grande quantité pour pouvoir exporter également vers d'autres cités. De là un accroissement du nombre des laboureurs et de certains autres artisans. Cet échange import-export nécessite des agents spéciaux, les marchands. Ce commerce exige des moyens de locomotion plus adaptés. Il va falloir des gens pouvant construire des camions, des navires et autres mais aussi, il faudra des techniciens capables de les manier pour les mettre à profit. D'où la nécessité de nouvelles intégrations.

Entre les cités, le commerce peut se faire par échange de biens mais au sein de la cité, le laboureur qui a déjà sa maison n'aura plus besoin des services du maçon. Il peut ne pas avoir besoin des services du cordonnier et du tisserand s'il estime avoir assez de vêtements et de chaussures. Et même s'il était en manque, c'est sûr qu'il n'aurait pas besoin des services de tous les maçons ou de tous les cordonniers de la cité mais tous, ils auront quotidiennement besoin de lui pour se procurer leur nourriture. Le commerce interne ne pourra donc se faire ni par échange de biens ni par échange de services. De là, l'invention de la monnaie et pour faciliter les échanges, on va procéder à la création de places publiques comme ça, chacun sait où il pourra se procurer ce dont il aura besoin. Mais le laboureur qui veut vendre ses produits

a aussi ses champs à cultiver. Et les autres qui voudraient bien se procurer les produits du laboureur ont aussi leurs activités auxquelles ils doivent se livrer. Il est probable qu'au moment où le laboureur vienne échanger ses récoltes, il y ait des personnes qui voudraient bien s'en procurer mais qui ne seront pas disponibles en ce moment-là. Pour faire face à ces inconvénients, on a jugé bon de confier cette charge de service à des personnes qui l'organiseront à leur profit. Ils achètent les marchandises contre un paiement en argent à ceux qui ont besoin de les vendre et restent sur place pour les revendre à ceux qui veulent se les procurer. A ces personnes-là, Platon donne le nom de commerçants. Puis viennent les gens, plutôt forts physiquement, qui échangent leur force de travail contre le paiement d'un salaire et qu'on appelle salariés. De là, la cité avec toutes les classes nécessaires à son bon fonctionnement. Il s'agit d'une cité juste, composée d'associés aux mœurs douces qui s'entraident pour un mieux-être de tout un chacun. Platon parle de la cité idéale non encore parvenue au luxe et ne connaissant pas l'injustice. Voudrait-il signifier que le luxe est à l'origine de l'injustice dans la cité ? Quel est son rôle dans le développement de la cité ? Quelles en sont les conséquences ?

Chez Platon, la société juste est celle qui met chacun à sa place. Selon lui, c'est une rupture du principe de la spécialisation notamment chez la classe des Gardiens qui conduit à l'injustice mais il fait aussi du luxe l'une des principales sources de la corruption de la cité. Aussi, dans sa *République*, recommande-t-il, si l'on veut revenir à la cité juste idéale, d'épurer la cité en la débarrassant du luxe et de ses éléments malsains.

En effet, au second livre de sa *République*, Platon, dans un dialogue opposant Socrate et Glaucon, nous montre que l'injustice a suppléé à la justice quand les hommes de la cité idéale, pour vivre, ne se contentent plus de produire du blé, du vin, des vêtements et des chaussures pour subvenir à leurs besoins, quand ils ont remarqué que les lits de feuillage ne leur conviennent plus, quand, à la place des rameaux ou des feuilles fraîches sur lesquels ils disposaient leurs nobles galettes et leurs pains d'orge et de froment cuits sous la cendre, ils ont décidé de manger sur des tables recouvertes de broderie, quand ils ne se contentent plus de se servir de figes, de poix et de fèves au dessert mais consomment des mets recherchés préparés avec des huiles aromatiques, des friandises, en d'autres termes, quand le nécessaire ne leur suffit pas mais qu'il leur faut du superflu, quand, en plus des maisons, des vêtements, des logements et des chaussures, ils ont décidé de se procurer de l'or, de l'ivoire et toutes les pierres précieuses. Car alors, il va falloir agrandir considérablement la cité puisque chaque nouveau besoin nécessite de nouvelles classes ouvrières au sein de la cité. Et quand les limites

seront atteintes, il faudra forcément empiéter sur le territoire des voisins et c'est de là que naîtra l'injustice et tout ce qui vient avec.

On retrouve une proximité concrète entre les propos de Rousseau et ceux de Platon. Les deux considèrent l'homme avant l'établissement de la société comme étant bons. Platon nous le dit explicitement dans ses *Lois* et l'on sait tous que la bonté originelle est la thèse centrale de la pensée de Rousseau.

En effet, le récit des *Lois* relatant le déluge où les gens qui s'étaient réfugiés sur le sommet des montagnes ont eu la vie sauve nous présente ces rescapés dans un état de solitude comparable à l'état de nature décrit par Rousseau. Platon nous présente ces hommes comme étant étrangers à la science et à la technique, jouissant de la générosité d'une nature clémente ce qui leur enlève toute idée de méchanceté. N'étant ni riches ni pauvres, ne possédant ni argent ni or, pouvant sans difficulté subvenir à leurs besoins immédiats, ces gens étaient bons. Il écrit :

Les hommes n'étaient pas si pauvres que cela et ils n'étaient pas non plus forcés par la pauvreté à entrer en conflit les uns avec les autres. Il ne peut jamais y avoir de riches sans l'or ou l'argent et c'était alors leur situation. Or, dans une communauté où n'habitent jamais richesse et pauvreté, les mœurs les plus nobles auront toutes les chances d'apparaître. En effet, ni démesure, ni injustice, ni rivalités, ni jalousies n'y prennent naissance. Voilà bien pourquoi les hommes étaient bons .

Il en est de même pour Rousseau. Voici ce qu'il écrit :

Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux avec des épines ou des arrêtes, à se parer de plumes ou de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou embellir leurs arcs et leurs flèches, à tailler avec de pierres tranchantes quelques canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de musique, en un mot, tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur Nature et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant : mais dès l'instant où un homme eut besoin du secours d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons⁷⁰

Platon fonde la société sur les besoins et fait découler la dépravation des mœurs chez les hommes, donc de l'injustice au sein de la cité à l'origine du luxe qui s'y est introduit.

69. Platon : Les lois, livre III GF p. 168

70. Emile, livre IV, OC IV p. 503

Chez Rousseau également, ce qui constitue le fondement du corps social c'est-à-dire ce qui incite l'homme à se rapprocher de ses semblables est le désir de conservation qui est commun à tous. Cette idée est explicitement démontrée dans les deux *Discours de Rousseau*. C'est, en effet, parce que la satisfaction de leurs besoins devient difficile que les hommes manifestent l'intérêt de se rapprocher les uns des autres. A l'état primitif où la nature clémente et généreuse pourvoyait à la satisfaction des besoins de tous qui, d'ailleurs, n'étaient ni nombreux, ni exigeants, tout allait parfaitement bien. Chacun avait un droit illimité sur toutes choses et personne ne manquait de rien de ce qui lui était nécessaire. Mais par la suite, la situation allait devenir un peu plus complexe. Les choses ont commencé à mal tourner quand la nature devient moins généreuse et que les hommes commencent à se multiplier. Il a fallu que l'homme, jusqu'ici errant, autosuffisant, sans nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire se rapproche de ces derniers et c'est de ce rapprochement qui devenait inévitable vu les circonstances que s'institue la société.

Dans son *Discours sur l'inégalité*, nous lisons :

« C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable. Ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité. Tout attachement est un signe d'insuffisance ; si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songerait guères à s'unir à eux ⁷¹ »

Plus loin, il écrit :

Dans ce nouvel état, avec une vie simple et solitaire, des besoins très bornés et les instruments qu'ils avaient inventés pour y pourvoir, les hommes jouissant d'un fort grand loisir, l'employèrent à se procurer plusieurs sortes de commodités inconnues à leurs Pères et ce fut le premier joug qu'ils s'imposèrent sans y songer et la première source de maux qu'ils préparèrent à leurs Descendants ⁷² .

Le citoyen de Genève se serait-il inspiré des idées de Platon ? En effet, rien ne prouve le contraire car on sait que Rousseau a lu Platon et l'a cité à maintes reprises dans ses œuvres. Il a considéré la *République* comme le plus beau traité d'éducation qui ait été jamais fait et invite tous ceux qui veulent se faire une juste idée de l'institution publique à lire la *République* de Platon. Il s'est même posé en défenseur de Platon à l'encontre de Lycurgue ⁷³ en dépit de l'admiration dont il a toujours fait preuve à l'endroit du législateur spartiate. Il

71. Rousseau : *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III P 168

72. Rousseau : *Discours sur l'inégalité*, OC III p. 171

73. Des passages où Rousseau cite Sparte ou Lycurgue VOIR entre autres OC IV P 1299 note 2

écrit : « Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique ? Lisez la *République* de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui en jugent des livres que par leurs titres. C'est le plus beau traité d'éducation qu'on n'ait jamais fait. Quand on veut renvoyer au pays des chimères, on nomme l'institution de Platon. Si Lycurgue n'eut mis la sienne que par écrit, je la trouverais bien plus chimérique. Platon n'a fait qu'épurer le cœur de l'homme ; Lycurgue l'a dénaturé⁷⁴ . » C'est une façon de dire que Rousseau connaissait très bien les textes de Platon notamment la *République* dont il aurait copié de nombreux passages selon ce que nous lisons à la note de renvoi de la page 1299 du tome IV des *Œuvres complètes de Rousseau* et dont il s'est proclamé membre pour justifier l'abandon de ses enfants en les livrant à l'éducation publique. Voici ce que nous lisons dans ses *Confessions* :

Jamais, un seul instant de sa vie, Jean-Jacques n'a pu être un homme sans sentiment, sans entrailles, un père dénaturé. J'ai pu me tromper mais non m'endurcir. Si je disais mes raisons, j'en dirais trop. Puisqu'elles ont pu me séduire, elles en séduiraient bien d'autres. Je ne veux pas exposer les jeunes gens qui pourraient me lire à se laisser abuser par la même erreur. Je me contenterai de dire qu'elle fut telle qu'en livrant mes enfants à l'éducation publique faute de pouvoir les élever moi-même, en les destinant à devenir ouvriers et paysans plutôt qu'aventuriers et coureurs de fortune, je crus faire un acte de⁷⁵ citoyen et de père et je me regardai comme un membre de la *République de Platon* .

Chapitre 2

Les conséquences de la socialisation

Semblable à la *statue de Glaucus* que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un Dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine, altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes, par l'acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs, par les changements arrivés à la constitution des corps, et par le choc continu des passions a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste

74. Rousseau : *Emile ou de l'éducation* livre I OC IV p. 250

75. Rousseau : *Confessions* livre 8 OC I p.357

et majestueuse simplicité dont son Auteur l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire⁷⁶ .

C'est par cette comparaison que Rousseau débute sa *Préface au Discours sur l'inégalité*. Il compare l'homme de l'état social à la façon dont on a retrouvé la *statue de Glaucus* après un séjour prolongé dans la mer. Il considère Glaucus comme étant la représentation de l'homme naturel qu'il faut considérer dans l'état de dégradation où le met son passage à l'état civil.

Selon lui, le processus de socialisation n'a pas seulement corrompu l'homme mais il l'a dénaturé en ruinant en lui l'essentielle nature qui le vouait à l'amour de soi. D'un individu pleinement heureux à l'état de nature, l'homme est passé à l'état social en un être altéré et défiguré au point de devenir méconnaissable comme a été la *statue de Glaucos*, ce dieu marin dont a fait référence Platon dans *La République*. Après un long séjour au fond de la mer, la *statue de Glaucos* a été retrouvée défigurée et méconnaissable, semblable à une bête sauvage par l'effet du contact prolongé avec l'eau de mer et tout ce qui y est contenu.

Il en est de même pour l'homme. A l'état naturel, il avait l'innocence d'un ange et la pureté d'un dieu mais une fois qu'il est entré dans la vie civile, sa constitution naturelle s'altère par la société et de son état naturel d'innocente candeur, il est passé à un état de dénaturation, de dépravation, de déliquescence même. Mais tout n'est pas perdu. Il existe un plan de remédiation. De même que l'image de Glaucos restait discernable en dépit des couches de résidus qui s'y entassaient, de même, sous l'apparence dépravée de l'homme social subsiste encore l'image de l'homme naturel. C'est ce que Rousseau appelle bonté naturelle qu'il importe de différencier avec la bonté originelle qui caractérise l'homme naturel avant son accession à l'état civil. La bonté originelle fait partie intrinsèque de la constitution morale de l'homme naturel mais la bonté naturelle ne se retrouve que chez les gens vertueux.

Cette analogie à Glaucus, Rousseau l'a empruntée à Platon qui, au livre X de *La République*, par la bouche de Socrate, compare l'âme humaine à la statue du dieu marin Glaucos qui, après un séjour prolongé au fond de la mer, ressemblait plus à un monstre qu'à un dieu. Voici ce qu'il a écrit :

Que l'âme soit un être immortel, cela, aussi bien notre argument présent que d'autres arguments nous contraignent à l'admettre. Mais pour savoir ce qu'est cet être en vérité, il ne faut pas le considérer dans l'état de déchéance qui résulte de son union avec le corps et de ses autres maux, comme nous le considérons à présent mais tel qu'il existe quand il se dégage dans sa pureté. C'est ainsi qu'il faut la contempler, de manière rigoureuse et en

76. Préface du 2nd Discours, OC III p. 122

faisant appel à la pensée réfléchie. On le trouvera alors beaucoup plus beau et on distinguera en lui de manière plus claire les aspects de la justice et de l'injustice et l'ensemble des traits que nous avons exposés. Ce que nous venons de dire au sujet de l'âme est vrai tel qu'elle nous apparaît dans le présent. Nous l'avons considérée cependant dans un état qui se rapproche de la vision de Glaucos, le dieu marin. Celui qui le verrait aurait bien du mal à distinguer sa nature originelle car certaines des parties primitives de son corps sont fracturées, d'autres sont usées et complètement érodées par les vagues tandis que d'autres parties se sont ajoutées, formées de coquillages, d'algues, de pétrifications, de sorte qu'il ressemble plutôt à n'importe quel animal qu'à ce qu'il était naturellement.⁷⁷

Dans cette analogie, Platon a comparé l'âme humaine à la *statue de Glaucos* et le corps humain à la mer. Au départ, la statue révélait l'identité de celui qu'elle symbolisait et présentait toute l'apparence d'un dieu. Brillant de ses mille feux, elle était digne de vénération. Mais le contact prolongé de cette statue avec la mer a agi sur son apparence et finit par la défigurer au point de devenir méconnaissable. De son apparence divine initiale, elle est passée à celle d'un animal féroce. Mais elle ne l'est pas en réalité. Ce n'est qu'un changement apparent qui peut bien opérer des modifications sur la constitution physique de la statue mais qui ne peut l'altérer en profondeur, le métal dont elle est constituée étant résistant aux intempéries. Derrière le masque de résidus qui cachent sa beauté, l'image de la statue demeure. Il suffit de l'enlever de la mer et de la dépouiller de toutes les scories dont elle a été recouverte pour qu'elle recouvre son apparence initiale. Il en est de même pour l'âme humaine quand elle est jointe au corps humain.

Rousseau a non seulement repris l'illustration de Platon à propos de Glaucos mais a aussi repris la comparaison qu'il en a faite avec l'homme. Dans son *Discours*, il a utilisé trois points de vue pour caractériser les changements intervenus au cours du passage de l'homme naturel à l'homme civilisé.

- 1) Point de vue métaphysique
- 2) Point de vue physique
- 3) Point de vue moral

1) Point de vue métaphysique

Du point de vue métaphysique, l'homme est étudié comme étant une âme. A l'état de nature, l'homme vivait dans l'indépendance et la simplicité. Ses désirs étaient tellement

77. Platon : République livre X, p 508 prg. 611 ed GF Flammarion 2000

bornés qu'ils se confondaient avec ses besoins (de la nourriture, du breuvage, du repos et la satisfaction de ses pulsions sexuelles). Rien de plus. Ignorant l'existence de l'autre, il ne vivait que pour lui. Une fois passé à l'état social, son indépendance se change en subordination et sa simplicité en confusion. Il ne vit plus pour lui seulement mais aussi et surtout pour les autres. Il veut se satisfaire mais aussi plaire aux autres ce qui l'oblige à se conformer aux caprices des autres qui ne font que se multiplier de jour en jour. Pour parvenir à plaire à tous ces « autres » qui l'environnent, l'homme naturel doit cesser d'être lui-même. Il doit se mettre dans la peau des autres et dès lors, il ne peut plus vivre dans la simplicité. Non seulement les besoins s'accroissent avec le changement d'identité mais aussi des désirs naissent. De la multiplicité des désirs et des besoins, il va falloir donner priorité aux plus prioritaires puisqu'on ne pourra pas tous les satisfaire. Mais comment déceler le plus prioritaire parmi tout ce qui est prioritaire quand la priorité n'est pas accordée au prioritaire ? De là naît la confusion dans laquelle se trouve l'homme naturel à son passage à l'état social.

2) Point de vue physique

Du point de vue physique, l'homme naturel est considéré à travers sa constitution corporelle. A l'état de nature, il était caractérisé par sa vitalité, sa vigueur et son énergie. Jouissant des bienfaits de la généreuse nature et n'étant soumis à aucune sorte de contrainte, sa santé se révélait parfaite. Tous ses sens étaient extrêmement développés. De constitution énergique, il était bien préparé pour lutter contre les imprévus et remplissait correctement son premier devoir qui consistait en la conservation de lui-même et de son espèce. Rapide à la course, il ne reculait devant aucun danger. Son accession à l'état social l'affaiblit et le rend vulnérable.

3) Point de vue moral

Du point de vue moral, il convient de considérer les passions. Bien que Rousseau ne propose nulle part une analyse systématique des passions, il est évident que celles-ci occupent une place non-négligeable dans sa théorie traitant de l'origine de la société. Il en parle explicitement dans son *Second Discours* et son *Essai sur l'origine des langues* dans un contexte étroitement lié à la théorie sociale mais le problème des passions est aussi soulevé dans son *Traité de l'éducation*. Qu'en est-il exactement ?

Sur cette question, notre intérêt portera prioritairement sur le contexte social car selon Rousseau, le danger majeur pour la constitution d'une société juste et rationnelle régie par des lois morales et impersonnelles réside dans les désirs individuels incontrôlés qu'il appelle passions factices car selon lui, le développement de la sociabilité et celui des passions vont de pair et les hommes ne deviennent ennemis qu'après être devenus sociables. Il affirme qu'aucun vice n'est naturel à l'homme. On est tous né bon et ce n'est que par l'altération de leur bonté originelle que les hommes deviennent méchants, jaloux, ambitieux, vaniteux etc.

Il fait de nos passions les principaux instruments de notre conservation. Il considère que c'est une entreprise non seulement vaine mais également ridicule de vouloir les détruire car il est de la nature de l'homme d'avoir des passions. Elles sont l'œuvre de Dieu et nous ne pouvons pas les empêcher de naître tout comme nous ne devons pas tenter de les anéantir mais est-ce à dire que toutes nos passions sont naturelles, donc innées. Loin de là. Rousseau ne connaît que deux passions qui nous sont naturelles : l'amour de soi et la pitié. Toutes les autres nous viennent du dehors. C'est nous qui nous les approprions et ce, à notre préjudice car certaines d'entre elles sont la conséquence de causes extérieures sans lesquelles elles n'auraient jamais lieu.

Il considère la société comme l'ennemie de la nature car, selon lui, c'est dans la société que les hommes dégénèrent et deviennent corrompus. Chez lui, l'état de nature est le sommet moral de l'humanité. L'homme naturel vivait dans un parfait état d'innocence. Ne pouvant pas être méchant puisque les conditions qui pouvaient rendre la méchanceté nécessaire n'étaient pas remplies, il était bon. En abandonnant l'état de nature pour accéder à l'état civil, il a fait une chute. Il est passé de son état d'innocence à un état de corruption et de dépravation. De bon qu'il était, il est devenu méchant. Son passage à l'état social le transforme en un être corrompu et pervers. Des passions factices naissent et avec, l'équilibre initial s'est rompu et c'est la démesure qui prend place. Rousseau a donc remarqué que le passage de l'homme naturel à l'homme social n'a fait que dégrader sa constitution au point de le rendre méconnaissable, tel qu'a été la *statue de Glaucus*. Il a, en conséquence déduit que le mal humain est social, qu'il tire son origine de la société ce qui l'amène à formuler sa thèse selon laquelle « La nature a fait l'homme heureux et bon mais la société le déprave et le rend malheureux . »

78. Rousseau juge de Jean-Jacques, OC I, p. 935

Selon lui, la société a un côté moralisateur mais aussi un côté corrompateur et c'est parce qu'elle est moralisatrice qu'elle devient corruptrice car c'est en introduisant la moralité, qu'elle parvient à corrompre la liberté dont elle est le fruit. Elle est corruptrice puisqu'elle nous prive du don de Dieu qui est d'exister selon notre nature. Elle déprave et pervertit l'homme originel dans son accord avec la nature qui n'était pas un simple fait mais un ordre établi par Dieu. En introduisant la lutte dans l'individu, elle porte les hommes à s'entre-haïr. Néanmoins, elle reste l'intermédiaire indispensable et devient par contre inséparable de l'individu. Il s'agit d'un nouvel état dans lequel rentrent tous les hommes sans pouvoir s'y soustraire et sans pouvoir non plus s'en ressortir une fois entrés. Contrairement à la statue de Glaucus qu'on doit définitivement sortir de la mer et la dépouiller complètement de toutes les scories qu'elle y avait accumulées suite à ce contact prolongé pour la faire retrouver son éclat initial, Rousseau convient qu'il n'est pas possible de faire rétrograder l'homme social à son état naturel primitif. En fait, cette thèse d'un retour à l'état de nature, les contemporains détracteurs de Rousseau notamment Voltaire et certains de ses commentateurs la lui ont attribuée comme solution à la dépravation humaine dont il fait état dans son second Discours et qui, selon lui, a sa source dans la société. Cependant, une telle solution, Rousseau ne l'a jamais envisagée estimant qu'il est impossible à l'espèce humaine de rétrograder. Une fois qu'il a laissé son état de nature, il ne peut plus le recouvrer. D'autant plus que l'état de nature dont il parle n'est pas une étape historique dans l'évolution réelle de l'humanité. Il s'agit d'un état purement hypothétique qui n'existe pas, n'existait pas et peut-être, n'existera jamais selon ses propos. S'il en fait un sujet d'étude, ce n'est qu'en vue de chercher à comprendre les causes qui sont à l'origine de l'état de corruption qui gangrène la société. Dans la 1^{ère} partie de son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, il écrit :

[...] Il n'est pas même venu dans l'esprit de la plupart des nôtres de douter que l'état de nature eut existé, tandis qu'il est évident, par la lecture des Livres Sacrés, que le premier Homme ayant reçu immédiatement de Dieu des lumières et des préceptes, n'était point lui-même dans cet état et qu'en ajoutant aux Ecrits de Moïse la foi que leur doit tout philosophe chrétien, il faut nier que même avant le Déluge, les Hommes se soient jamais trouvés dans le pur état de Nature à moins qu'ils n'y soient retombés par quelque Evènement extraordinaire : Paradoxe fort extraordinaire à défendre et tout à fait impossible à prouver .⁷⁹

79. Rousseau : Discours sur l'origine de l'inégalité, OC III p. 132

Par la bouche de son interlocuteur dans le *Troisième Dialogue de Rousseau juge de Jean-Jacques*, il déclare : « La nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois, on s'en est éloigné⁸⁰ . »

Il s'est évertué à faire comprendre à ses lecteurs que son objet n'était pas et ne saurait être de ramener les peuples à leur état de simplicité initial mais seulement « d'arrêter, s'il était possible, le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce⁸¹ » selon ses propres mots.

Dans ses *Observations* portant sur la *Réfutation de son Discours sur les sciences et les arts*, on peut lire ce qui suit :

On n'a jamais vu de peuple, une fois corrompu, revenir à la vertu. En vain vous prétendriez détruire les sources du mal ; en vain vous ôteriez les aliments de la vanité, de l'oisiveté et du luxe ; 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. Il n'y a plus de remède à moins de quelque grande révolution presque aussi à craindre⁸² que le mal qu'elle pourrait guérir et qu'il est blâmable de désirer et impossible de prévoir⁸² .

Rousseau n'a donc pas prôné un quelconque retour de l'homme à l'état de nature comme ses détracteurs ont voulu le faire croire. Il n'a pas non plus estimé qu'il faille se défaire des bibliothèques, des écoles, des universités et d'autres sources du savoir comme on le lui a bien souvent reproché. Il a certes soutenu que les sciences font plus de mal aux mœurs que de bien à la société, que la culture des sciences et des arts corrompt les mœurs d'une nation, et que la science, toute sublime, toute belle qu'elle est, n'est pas faite pour l'homme, ce dernier ayant l'esprit trop borné pour y faire de grands progrès et trop de passions dans le cœur pour n'en pas faire un mauvais usage. Il a même déclaré que si nos sciences sont vaines dans l'objet qu'elles se proposent, elles sont encore plus dangereuses par les effets qu'elles produisent. Etant nées dans l'oisiveté, les sciences la nourrissent à leur tour et entraînent une perte irréparable de temps, premier préjudice causé par elles à la société⁸³ . Un peu plus loin, voici ce qu'il écrit à propos du luxe : « C'est un grand mal que l'abus du temps. D'autres maux

80. Rousseau : Troisième Dialogue de Rousseau Juge de Jean Jacques, OC I p. 935

81. Idem

82. Observations sur le 1er Discours, OC III P. 65

83. Discours sur les sciences et les arts OC III p. 18

pires encore suivent les Lettres et les arts. Tel est le luxe, né comme eux de l'oisiveté et de la vanité des hommes⁸⁴ . »

Toutefois, il ne disconvient pas qu'ils nous sont quelque part très commodes. A propos de la science, il écrit : « La science est très bonne en soi, cela est évident et il faudrait avoir renoncé au bon sens pour dire le contraire. L'Auteur de toutes choses est la source de la vérité ; tout connaître est un de ses divins attributs. C'est donc participer en quelque sorte à la suprême intelligence que d'acquérir des connaissances et d'étendre ses lumières⁸⁵ . »

Néanmoins, il estime que, si la curiosité naturelle à l'homme lui inspire l'envie d'apprendre, il doit travailler à la contenir au même titre que tous ses penchants naturels. Dans son *Mémoire à M. de Mably*, il écrit :

Les sciences ne doivent pas être négligées mais elles ne doivent pas précéder les mœurs, surtout dans un esprit pétillant et plein de feu, peu capable d'attention jusqu'à un certain âge et dont le caractère se trouvera décidé de très bonne heure. S'il a eu le malheur de laisser corrompre son cœur, les sciences sont dans sa tête comme autant d'armes entre les mains d'un furieux. De deux personnes également engagées dans le vice, le moins habile fera toujours le moindre mal et les sciences, même les plus spéculatives et les plus éloignées en apparence de la société ne laissent pas d'exercer l'esprit et de lui donner en l'exerçant une force dont il est facile d'abuser dans le commerce de la vie quand on a le cœur mauvais.⁸⁶

Il déclare, en outre, que si les sciences sont utiles, elles ne sont nullement indispensables puisque les sauvages s'en sont bel et bien passés. Il a même souligné que le peuple que Dieu s'était choisi en l'occurrence le peuple Hébreu, n'avait jamais cultivé les sciences et leur étude ne lui a jamais été ordonnée. Si cette étude était bonne à quelque chose, ce serait le premier peuple à s'y adonner, fait-il remarquer dans *ses Observations*. Il estime, de surcroit, que l'étude des sciences est bien plus propre à amollir et à efféminer les courages qu'à les affermir et les ranimer. Mais cela ne veut pas dire qu'il est contre la diffusion du savoir. Ce serait se méprendre que de considérer ses déclarations comme une forme de condamnation de la culture des sciences. Rousseau n'estime pas qu'il faille détruire les bibliothèques, les écoles, les universités et autres sources du savoir. Il ne condamne pas la science des vrais savants. C'est l'étude des vaines sciences qu'il réprovoque parce qu'il estime qu'elles nous détournent de l'étude de nos devoirs. Voici ce qu'il écrit dans *ses Observations* : « Gardons-

84. Idem p. 19

85. Idem P. 36

86. Rousseau, *Mémoire à M. de Mably*, OC IV p. 7

nous d'en conclure qu'il faille aujourd'hui brûler toutes les bibliothèques et détruire les universités et les académies. Nous ne ferions que replonger l'Europe dans la barbarie et les mœurs n'y gagneraient rien⁸⁷. »

Dans les notes consacrées au *Discours sur l'origine de l'inégalité*, voici ce qu'il écrit à l'endroit de ses détracteurs qui l'accusent de prôner un retour à la nature et la destruction de tout ce qui a rapport aux sciences et aux arts.

Quoi donc ? Faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours ? Conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer. O vous, à qui la voix céleste ne s'est point fait entendre et qui ne reconnaissez pour votre espèce d'autre destination que d'achever en paix cette courte vie, vous qui pouvez laisser au milieu des villes vos funestes acquisitions, vos esprits inquiets, vos cœurs corrompus et vos désirs effrénés ; reprenez, puisqu'il dépend de vous, votre antique et première innocence ; allez dans les bois perdre la vue et la mémoire des crimes de vos contemporains et ne craignez point d'avilir votre espèce en renonçant à ses lumières pour renoncer à ses vices ; quant aux hommes semblables à moi, dont les passions ont détruit pour toujours l'originelle simplicité, qui ne peuvent plus se nourrir d'herbe et de gland ni se passer de lois et de chefs, ceux qui furent honorés dans leur premier père de leçons surnaturelles, ceux qui verront dans l'intention de donner d'abord aux actions humaines une moralité qu'elles n'eussent de longtemps acquise, la raison d'un précepte indifférent par lui-même et inexplicable dans tout autre système ; ceux, en un mot, qui sont convaincus que la voix divine appela tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligences ; tous ceux-là tâcheront, par l'exercice des vertus qu'ils s'obligent à pratiquer en apprenant à les connaître, à mériter le prix éternel qu'ils en doivent attendre ; ils respecteront les sacrés liens des sociétés dont ils sont les membres ; ils aimeront leurs semblables et les serviront de tout leur pouvoir, ils obéiront scrupuleusement aux lois et aux hommes qui en sont les auteurs et les ministres ; ils honoreront surtout les bons et les sages princes qui sauront prévenir, guérir ou pallier cette foule d'abus et de maux toujours prêts à nous accabler ; ils animeront le zèle de ces dignes chefs en leur montrant sans crainte et sans flatterie la grandeur de leur tâche et la rigueur de leur devoir ; mais ils n'en mépriseront pas moins une constitution qui ne peut se maintenir qu'à l'aide de tant de gens respectables qu'on désire plus souvent qu'on ne les obtient et de laquelle, malgré tous les soins, naissent toujours plus de calamités réelles que d'avantages apparents.⁸⁸

Dans ce passage, Rousseau considère la thèse du retour à la nature comme un avilissement de l'espèce humaine et cible une catégorie de gens qui, selon lui, mériterait de retourner vivre dans les forêts parmi les bêtes sauvages afin de perdre, d'oublier la mémoire de leurs crimes si toutefois il serait possible de rétrograder. Mais pour des gens comme lui, le retour à la nature n'est même pas concevable.

Dans sa *Réponse à Voltaire*, voici ce que nous lisons :

87. Observations sur le 1er Discours, OC III p.55

88. Rousseau, Discours sur l'Origine de l'inégalité, Note 142, OC III pp. 207-208

Vous voyez que je n'aspire pas à nous rétablir dans notre bêtise, quoique je regrette beaucoup, pour ma part, le peu que j'en ai perdu. A votre égard, Monsieur, ce retour serait un miracle si grand à la fois et si nuisible qu'il n'appartiendrait qu'à Dieu de le faire et qu'au Diable de le vouloir. Ne tentez donc pas de retomber à quatre pattes. Personne au monde n'y réussirait moins que vous. Vous nous redressez trop bien sur nos deux pieds pour cesser de vous tenir sur les vôtres.

Sa doctrine ne sous-entend donc pas un quelconque retour à l'état de nature. La nature entendue comme objet d'un retour est plutôt un motif d'abord fichtéen. C'est, en fait, lui qui s'est approprié cette thèse consistant à ramener l'homme à son état initial. Sur quoi donc Fichte a-t-il fait asseoir sa thèse ? Pensait-il à une véritable effectivité d'un retour de l'homme à son état initial ?

Ayant remarqué que contrairement à sa destinée morale, l'homme devient esclave de la sensibilité par son accession à la société, il conclut que le développement de cet excès de sensibilité est dû à la civilisation. Aussi propose-t-il un retour à l'état de nature conçu comme un état de repos, un état qui ne saurait détourner l'homme de la voie de l'honnêteté mais qui est susceptible de conduire l'humanité à une amélioration morale où ce développement n'a pas eu lieu. Selon lui, puisque l'homme était bon à l'état primitif et puisque c'est la société qui le corrompt, la solution idéale pour qu'il retrouve sa bonté originelle est de le ramener à son état initial, l'état de nature qu'il différencie de la nature de l'homme comme le fait également Kant mais aussi Rousseau lui-même d'ailleurs.

En fait, il y a lieu d'identifier une double conception de la nature de l'homme chez Fichte. Dans un premier temps, la nature de l'homme désigne, pour lui, son essence et l'état de nature la conformité spontanée et originaire de l'homme à cette essence. Il définit l'état de nature comme étant essentiel à la nature humaine. Selon cette première conception, la nature de l'homme c'est l'homme essentiel soumis à la loi morale et l'état de nature est donc pour lui l'état de l'homme soumis à la loi naturelle, la loi qui est inscrite dans sa nature même, la loi morale. Il est contre l'idée kantienne selon laquelle l'homme serait mauvais par nature. Il repousse également l'idée hobbesienne d'un état de nature caractérisé par le règne de la violence, de la division et de la guerre. Il s'indigne même de ce que l'on a pu réputer l'homme à l'état de nature comme méchant et n'entrevoir la nécessité de l'État que pour parfaire sa condition morale et remédier à sa fausseté naturelle. Par contre, il rejoint Rousseau en affirmant l'excellence de l'état de nature tout en s'opposant à lui quant à la façon de remédier à ce mal qui affecte la nature de l'homme mais aussi en ce qui concerne la société. Contrairement à Rousseau qui en fait un instrument de dépravation de l'homme naturel,

Fichte rattache la vie en société à la nature morale de ce dernier et en fait, à la manière de Kant, un instrument juridique destiné à sauvegarder nos droits inaliénables.

Dans un second temps, il fait de la nature de l'homme non pas l'homme soumis à la loi naturelle mais l'homme réel en tant qu'il s'oppose à la loi morale. Il en fait un homme sensible et agissant. Selon cette conception, la nature de l'homme s'identifie à l'animalité, à la paresse. L'homme-nature n'est plus l'homme soumis à la loi mais l'homme hostile à la loi, l'étranger responsable de son animalité ayant à son actif une liberté dont il ne s'est pas servi pour s'arracher à cet état inférieur et auquel il se trouve confondu. Il s'agit d'un mal dont l'homme est le seul responsable et ce mal peut être dit radical dans la mesure où l'état d'inertie et de paresse où l'homme se trouve plongé peut se perpétuer et quand cela arrive, il y a lieu de s'attendre à ce que l'homme reste à jamais dans son état d'infériorité où l'a placé la nature.

L'homme essentiel de Rousseau est l'équivalent de l'homme réel de Fichte antérieur au bien et au mal et caractérisé par l'innocence de son animalité originelle mais ne correspond pas à son homme essentiel dont l'état de nature est la loi morale. Il ne correspond non plus à l'homme essentiel de Kant encore moins à l'homme réel, méchant par nature mais qui reste supérieur à l'animalité par son essence et inférieur à elle suite à la corruption de son essence.

Comme tout nationaliste, Fichte voit dans le progrès de la culture l'essence de l'homme à la différence de Rousseau qui considère les progrès de l'humanité comme une dégradation et l'état de savant comme le centre de la corruption. Si la société est le mal chez Rousseau, pour lui, le véritable mal radical est inné en l'homme. Il l'identifie à la paresse qui pousse l'espèce humaine dans la voie des habitudes où s'enlise la liberté. Aussi fait-il de l'État un instrument provisoire de la liberté destiné à mettre fin progressivement au règne de la lutte et de la guerre en fondant sur la morale nos droits fondamentaux et par là, fait de la vie en société une condition de la culture morale, ce qui l'oppose d'emblée aux thèses exposées par Rousseau dans les *Discours* et l'accorde avec le Kant de *l'Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique universel*.

Chapitre 3

La pensée chrétienne de l'origine de l'humanité

La pensée chrétienne a beaucoup contribué à l'émergence de la pensée philosophique de Rousseau. La *Bible*, livre sacré du christianisme reste pour lui un livre privilégié. Il lui doit beaucoup notamment sa conception de la bonté originelle.

Comme l'a fort bien relevé Ernst Cassirer dans son ouvrage titré *Das problem Jean-Jacques Rousseau* et comme l'a soutenu Bernard Gagnebin dans son article sur Jean-Jacques Rousseau portant sur *le péché d'Adam et le salut universel*, il y a lieu d'établir une relation étroite entre les écrits de Rousseau et la *Bible* notamment en ce qui concerne l'état de nature rousseauiste et le paradis terrestre décrit dans la *Bible*. Certains de ses écrits sont même considérés comme des intertextes bibliques.

Geneviève di Rosa, dans son article intitulé *Intertextualité dans l'œuvre de Rousseau* tiré de sa thèse portant sur « Rousseau et la Bible » nous présente l'auteur du *Contrat social* comme un grand lecteur de la *Bible*, quelqu'un qui a une pratique de lecture biblique très poussée.

Dans ce texte, l'auteure s'applique à observer comment l'intertexte biblique interfère littérairement dans les écrits rousseauistes, comment l'auteur du *Contrat social* instaure le dialogue avec ce texte immémorial qu'est la *Bible* ainsi qu'avec les discours produits à partir de ou sur la *Bible* mais s'attache également à saisir la spécificité et les visées de l'écriture littéraire rousseauiste dialoguant avec l'intertexte biblique.

Ernst Cassirer, pour sa part, déclare :

Il y a une analogie très précise entre la doctrine rousseauiste de l'état de nature et la doctrine chrétienne de l'état d'innocence. Rousseau aussi admet que l'homme a été expulsé du paradis de l'innocence. Lui aussi voit dans le développement de l'homme qui devient un animal raisonnable, une sorte de chute de la grâce qui l'exclut pour toujours de la sécurité et du bonheur dont il jouissait jusque-là. Mais s'il déplorait (dans le *Discours*

sur l'Inégalité) ce don de perfectibilité qui le différencie de toutes les autres créatures, il savait aussi que ce don est le seul à pouvoir lui accorder la délivrance suprême. C'est seulement par ce don et non par l'aide et le secours de Dieu que l'homme conquerra la liberté et dominera son sort.⁸⁹

Jean Starobinsky dans son *Introduction au 2nd Discours* déclare que Rousseau recompose une genèse philosophique où ne manquent ni le *Jardin d'Eden*, ni la faute, ni la confusion des langues. L'homme, dans sa condition première, émerge à peine de l'animalité ; il est heureux : cette condition primitive est un paradis ; il ne sortira de l'animalité que lorsqu'il aura l'occasion d'exercer sa raison mais avec la réflexion naissante, survient la connaissance du bien et du mal, la conscience inquiète découvre le malheur de l'existence séparée. C'est donc, selon lui, une chute.

C'est aussi le point de vue de Georges R. Havens qui, dans son *Etude sur la théorie de la bonté de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau* eut à déclarer :

La doctrine de l'Eden primitif a beaucoup de points communs avec l'hypothèse de l'état de nature ; celle de la chute avec l'idée de la dépravation causée par la société, avec une différence cependant : l'Eglise disait que par la chute l'homme devint naturellement et inévitablement acte surnaturel de la grâce divine. Rousseau disait au contraire : Oui, l'homme est mauvais ; oui il est tombé, mais ce n'est pas par un décret divin. Dieu le créa et voulut qu'il restât tel qu'il était dans l'Eden de l'état de nature. De cet état, il est tombé par suite de l'erreur qu'il a commise en laissant s'organiser un état artificiel de société. Pourtant, il peut échapper à cette dégradation s'il réussit à reconnaître sa véritable nature et si, en luttant fermement contre toutes les altérations artificielles, il fait tous ses efforts pour y retourner⁹⁰ .

En effet, Rousseau croit et soutient que l'humanité est créée par Dieu. Dans sa *Lettre à Beaumont*, il écrit : « J'avoue bien que la création du monde étant clairement énoncée dans nos traductions de la Genèse, la rejeter positivement serait, à cet égard, rejeter l'autorité sinon des livres sacrés, au moins des traductions qu'on nous en donne⁹¹ . »

Dans les *Fragments sur Dieu et sur la révélation*, nous retrouvons un Rousseau fervent croyant qui adresse au Dieu Créateur sa prière en ces termes : « Nous nous prosternons en votre présence divine, grand Dieu créateur et conservateur de l'univers, pour vous rendre les hommages que nous vous devons, pour vous remercier de tous les bienfaits que nous avons

89. Ernst Cassirer *Das problem Jean-Jacques Rousseau* passage traduit par Bernard Gagnebin de la traduction anglaise de Peter Gay (*The question of Jean-Jacques Rousseau*, Bloomington, 1954, 2e éd. 1954 p. 77-78

90. *Revue d'histoire littéraire de la France*, t XXXI, 1924, p. 634, 635

91. *Lettre à Beaumont*, OC IV p. 956

reçus de vous et pour vous adresser nos humbles Prières⁹² . »

Un peu plus bas, il écrit : « Vous êtes notre créateur, nous sommes l'ouvrage de votre bonté, vous êtes notre Père, nous sommes vos enfants⁹³ . »

A la page suivante, on lit : « O mon Dieu, je vous adore de toute l'étendue de mes forces, je vous reconnais pour le Créateur, le Conservateur, le Maître absolu et le souverain absolu de tout ce qui existe, pour l'être absolu et indépendant qui n'a besoin que de soi-même pour exister, qui a tout créé par sa puissance et sans le soutien duquel, tous les êtres rentreraient aussitôt dans le néant⁹⁴ . »

Telle est, en fait, la conception chrétienne de l'origine de l'humanité qui, selon la *Bible*, est directement issue de la création de Dieu. En effet, les premiers chapitres du livre de la *Genèse* nous rapportent le récit de la création. Selon ce que nous raconte l'auteur, Dieu, après avoir créé le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve, a évalué tout ce qu'il avait fait, et voici, cela était très bon⁹⁵ . Mais il manquait un pion. Il n'y avait point d'homme pour cultiver le sol. Alors, l'Eternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant⁹⁶ . Puis, l'Eternel Dieu fit passer devant l'homme tous les animaux qu'il avait créés pour qu'il les nomme. Et l'homme a remarqué que tous les animaux qui sont passés devant lui avaient une pareille mais lui, il n'en avait pas. Il n'avait trouvé aucun être semblable à lui. Même pas le singe dont on dit être l'ancêtre de l'homme parce que lui aussi, il avait sa pareille, la guenon. L'homme s'est retrouvé tout seul. Alors Dieu dit qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul et qu'il allait lui faire une aide semblable à lui. Ainsi dit, il fit tomber un profond sommeil sur l'homme qui s'endormit. Il prit une de ses côtes avec laquelle il créa la femme et la plaça à côté de lui⁹⁷ . A son réveil, l'homme vit la femme et sauta de joie en disant : « Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair. On l'appellera femme parce qu'elle a été prise de l'homme⁹⁸ . » De ce premier couple descend toute la race humaine. Ce sont les ancêtres de l'humanité.

92. Fragments sur Dieu et sur la révélation, OC IV p. 1034

93. IDEM

94. Idem p. 1036

95. Genèse 1 :31.

96. Genèse 2 :7.

97. Genèse 2 : 21-22.

98. Genèse 2 : 23

Selon le récit de la *Genèse*, le premier couple humain était caractérisé par une bonté naturelle, une innocence originelle mais dépourvu d'intelligence.

Ils étaient bons car ils avaient été créés à l'image de Dieu⁹⁹ mais également Dieu l'a confirmé. Du premier au sixième jour de la création, à chaque fin de journée, l'Eternel contempla ce qu'il avait créé et vit que tout était bon¹⁰⁰. Au verset 31 du 1^{er} chapitre de la *Genèse*, on peut lire : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voici, tout était très bon. » Donc l'homme, à sa création était bon. Sa compagne aussi. Ils étaient également dotés d'une innocence originelle. Dieu les plaça dans le jardin d'Eden pour le cultiver et pour le garder. Ils étaient tous les deux nus mais ne s'en rendaient même pas compte. Pour les tenter, Satan a pris la forme d'un serpent. Leur innocence les rendait naïfs. Ils ne se doutaient de rien. Ils ont l'une et l'autre obéi à sa voix en mangeant du fruit défendu. Ils étaient également dépourvus d'intelligence car selon le récit biblique, ce n'est qu'après avoir mangé du fruit de l'arbre défendu que leur intelligence s'ouvrit et qu'ils comprirent qu'ils étaient nus. Et c'est alors qu'ils ont perdu leur innocence en cherchant à se couvrir de peur que Dieu ne les voie nus. On peut même les qualifier de stupides car comment ne se sont-ils pas demandé d'où vient le fait que le serpent parle puisqu'il n'a pas été donné aux animaux de parler (aux hommes). Dieu leur a donné le pouvoir de dominer sur toute la création¹⁰¹ mais ils se sont laissé dominer par un serpent. Ils étaient donc à la fois bons, innocents mais stupides, dépourvus d'intelligence, caractéristiques que l'on retrouve chez l'homme de l'état de nature décrit par Rousseau.

La Bible ne nous dit pas combien de temps ils ont vécu dans le jardin avant la chute mais ce qui est certain, pendant tout le temps où ils vivaient seuls, tout allait bien. Dieu les rendit souvent visite et rien ne le déplaisait. Eux non plus ne se plaignaient de rien. D'ailleurs, ils ne manquaient de rien. Tout se trouvait à leur portée. Dans le jardin où ils étaient, il y avait des arbres de toute espèce, agréables à voir et bons à manger¹⁰². Ils étaient donc heureux. Cela nous ramène à l'homme de l'état de nature chez Rousseau. Tant qu'ils vivaient dans l'isolement l'un de l'autre, ils vivaient heureux et bons. Ils commençaient à être malheureux et dépravés au moment où ils ont commencé à se rapprocher les uns des autres. La formule rousseauiste « l'homme est né bon c'est la société qui le corrompt » peut être appliquée ici

99. Gen. 1 :27

100. Gen 1 : 4 ; Gen. 1 : 10 ; Gen. 1 : 12 ; Gen. 1 : 18 ; Gen. 1 :21 ; Gen. 1 : 25 ; Gen. 1 : 31.

101. Gen. 1 : 26

102. Gen. 2 :9.

dans le cas du couple primitif car il a fallu que Satan s'infiltrer au milieu d'eux pour briser la relation qu'ils entretenaient avec Dieu. Ils perdent leur état d'innocence et sont déclarés coupables du premier péché dont toute l'humanité porte le poids jusqu'à aujourd'hui. Ce péché, connu sous l'appellation de « péché originel » par *les Pères de l'Eglise* constitue un dogme auquel Rousseau oppose sa conception de la bonté originelle de l'homme qui est avant tout une justification de la *Providence divine*. Voyons, dans ce chapitre, en quoi consiste ce dogme du péché originel (A) lequel a donné lieu à la théorie rousseauiste de la bonté originelle (B) qui n'est qu'une justification de la Providence de Dieu ce qui va nous conduire au dernier point de ce chapitre, la théodicée (C).

A) Le dogme du péché originel

Bernard Gagnebin, dans son article : *Jean-Jacques Rousseau : Sur le péché d'Adam et le salut universel* écrit : « Rousseau admet la chute d'Adam qui, selon lui, est bénéfique au genre humain du point de vue du développement de la raison mais il estime que loin d'avilir sa nature, le péché d'Adam l'a ennoblie en développant l'esprit de l'homme et en le rendant capable de raison. » Plus loin, il déclare que selon Rousseau, « loin de déchoir, l'homme a acquis, par la chute d'Adam, une autonomie raisonnable et qu'il a conquis ses facultés supérieures : la raison et la conscience.¹⁰³ »

Le dogme du péché originel est une doctrine théologique mais aussi philosophique qui a suscité des débats assez récurrents depuis ses origines. Tout au long de son histoire, il a pris diverses formes, selon les interprétations qu'on en donne. Les différentes confessions religieuses qui s'y souscrivent le décrivent et le présentent chacune à leur manière. Pour certains sectes religieux, le péché originel ne serait qu'une simple déficience, une tendance au péché qui exclurait toute idée de culpabilité a priori. Pour d'autres, le terme péché originel renverrait à l'idée d'une nature totalement corrompue ce qui implique l'idée d'une véritable culpabilité collective. Qu'en est-il réellement ? Formellement introduit par Saint-Augustin (354-430), la doctrine chrétienne du péché originel a sa source dans les écrits de l'apôtre Paul

103 p. 44 Du péché d'Adam et du salut universel introduction à Kant

et allait être reprise, par la suite, par la plupart des penseurs de l'époque moderne mais non sans avoir rencontré des critiques soutenues auxquelles elle continue de faire face encore aujourd'hui. L'une des raisons pour lesquelles la théorie du péché originel est reprise par les *Modernes* est la quête de l'origine du mal. Rousseau déclare dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont* que c'est de la question de l'origine de la *Providence*¹⁰⁴ que dérive celle de l'origine du mal.

De cette doctrine, certains ne gardent que quelques éléments de la formulation dogmatique et rompent avec ce qui heurte la raison. D'autres la contestent et d'autres enfin la rejettent purement et simplement. C'est dans cette dernière catégorie qu'il faut placer Rousseau qui s'est posé en adversaire dangereux et impitoyable de cette conviction fondamentale selon laquelle le mal serait inscrit dans la nature même de l'homme. Quelle conception Rousseau a-t-il fait de ce dogme ? Quels en sont les principaux enjeux pour son système ? Qu'est-ce qui explique son opposition farouche à cette doctrine en dépit du fait qu'elle ait pu se tailler une place de choix au cœur des grands débats qui ont marqué le cours de si nombreux siècles ?

a) La conception rousseauiste du dogme du péché originel

Dans une lettre adressée à Christophe de Beaumont, Archevêque de Paris, Duc de Saint-Cloud, Pair de France, Commandeur de l'Ordre du Saint-Esprit, Proviseur de Sorbonne suite au scandale qu'a suscité la parution de son livre *Emile ou de l'éducation* jugé impie, contraire à la foi et aux bonnes mœurs et condamné par le Parlement de Paris à être brûlé en la Cour du palais par l'Exécuteur de la Haute justice, Rousseau, lui-même condamné à être appréhendé et amené en prison de la conciergerie du palais pour être entendu sur les faits du dit livre et répondre aux conclusions que le Procureur Général entend prendre contre lui, eut à déclarer :

... Vous dites que mon plan d'éducation, loin de s'accorder avec le Christianisme, n'est pas même propre à faire des citoyens ni des hommes et votre unique preuve est de m'opposer le péché originel... Vous tirez vos preuves de si haut que vous me forcez d'aller aussi chercher loin mes réponses. D'abord, il s'en faut bien, selon moi, que cette doctrine du péché originel, sujette à des difficultés si terribles, ne soit contenue dans l'Ecriture ni si clairement ni si durement qu'il a plu au Rhéteur Augustin et à nos Théologiens de la bâtir et le moyen de concevoir que Dieu crée tant d'âmes innocentes et pures tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la

104. Rousseau : Lettre à Christophe de Beaumont, OC IV p. 1068

corruption morale et pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union qui en est son ouvrage ? Je ne dirai pas si (comme vous vous en vantez) vous éclaircissez par ce système le mystère de notre cœur mais je vois que vous obscurcissez beaucoup la justice et la bonté de l'Être suprême. Si vous levez une objection, c'est pour en substituer de cent fois plus fortes.¹⁰⁵

Un peu plus loin, il rétorqua :

Nous sommes, dites-vous, pécheurs à cause du péché de notre premier père, mais notre premier père, pourquoi fut-il pécheur lui-même ? Pourquoi la même raison par laquelle vous expliquez son péché ne serait-elle pas applicable à ses descendants sans le péché originel et pourquoi faut-il que nous imputions à Dieu une injustice en nous rendant pécheur et punissable par le vice de notre naissance, tandis que notre premier père fut pécheur et puni comme nous sans cela. Le péché originel explique tout excepté son principe et c'est ce principe qu'il s'agit d'expliquer. Le vrai péché originel est notre corps puisque sans autres vices originaux, le premier homme a péché. Il a péché parce qu'il a été éclairé par la connaissance de la Loi car comme dit Saint-Paul, s'il n'eut point connu la Loi il n'eut point péché.¹⁰⁶

En effet, protestant calviniste de naissance, converti au catholicisme par nécessité et redevenu protestant par la suite, Rousseau prend fait et cause contre l'Église au nom de la bonté originelle de la nature humaine. Selon lui, l'individu tel qu'il est lorsqu'il sort des mains de la nature est bon du fait qu'il n'est pas méchant. Il n'a pour tout guide que son instinct naturel de conservation et n'est animé que par deux sentiments naturels innés : l'amour de soi et la pitié. Dans sa *Lettre à C. de Beaumont*, il écrit: « L'unique passion qui naît avec l'homme, savoir l'amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien et au mal; qu'elle ne devient bonne ou mauvaise que par accident et selon les circonstances dans lesquelles elle se développe¹⁰⁷.»

Chez lui, en effet, le péché originel n'est pas un acte de révolte individuel mais un mal social. Pour lui, la question ne doit pas faire l'objet d'une étude parallèle entre deux natures : nature originelle et nature déchue mais entre nature et culture et la genèse du mal n'est pas une affaire de culpabilité individuelle mais un destin collectif qui regarde l'histoire de l'humanité.

Il soutient qu'aucun des vices imputés à l'homme ne lui est naturel. Il atteste que la dépravation a une origine, une généalogie et c'est ce qu'il a tenté de démontrer dans le *second Discours* quand il affirme que l'homme naît bon, c'est la société qui le déprave.

Dans sa *Lettre à Beaumont*, il écrit :

105. Lettre à Beaumont, OC IV, p. 937-938

106. Lettre à Beaumont, OC IV, p. 1013

107. Lettre à Beaumont p 936 Ed la Pléiade tome IV

J'ai grande envie, Monseigneur, de prendre ici ma méthode ordinaire et de donner l'histoire de mes idées pour toute réponse à mes accusateurs. Je crois ne pouvoir mieux justifier tout ce que j'ai osé dire qu'en disant encore tout ce que j'ai pensé.

Sitôt que je fus en état d'observer les hommes, je les regardais faire et je les écoutais parler puis, voyant que leurs actions ne ressemblaient pas à leurs discours, je cherchai la raison de cette dissemblance et je trouvai qu'être et paraître étaient pour eux deux choses aussi différentes qu'agir et parler, cette deuxième différence étant la cause de l'autre et avait elle-même une cause qui me restait à chercher.

Je la trouvai dans notre ordre social qui, de tout point contraire à la nature que rien ne détruit, la tyrannise sans cesse et lui fait sans cesse réclamer ses droits. Je suivis cette contradiction dans ses conséquences et je vis qu'elle expliquait seule tous les vices des hommes et tous les maux de la société. D'où, je conclus qu'il n'était pas nécessaire de supposer l'homme méchant par sa nature lorsqu'on pouvait marquer l'origine et le

108
progress de la méchanceté.

En effet, plusieurs raisons expliquent le rejet par Rousseau du dogme du péché originel. D'abord, il met en doute la source biblique de cette doctrine telle qu'elle a été proclamée par les *Pères de l'Église*. Comme nous venons de le citer plus haut, voici ce qu'il écrit à propos : «Selon moi, cette doctrine du péché originel, sujette à des difficultés si terribles n'est contenue dans les *Écritures* ni si clairement ni si durement qu'il a plu au Rhéteur Augustin et à nos Théologiens de la bâtir¹⁰⁹.» Il est contre la conception des théologiens qui font du baptême l'unique moyen de rémission du péché originel. Selon lui, si c'est le péché d'Adam qui nous souille, il n'y a pas raison d'être à nouveau souillé après qu'on ait été purifié par les eaux du baptême. Si la finalité du sacrement baptismal est de nous faire recouvrer l'innocence primitive que la désobéissance d'Adam lui a fait perdre au jardin d'Éden comment expliquer le fait qu'on ait contracté de nouvelles souillures, qu'on soit à nouveau corrompu? Faut-il imputer à Dieu une injustice à notre égard en nous rendant pécheurs et punissables d'une faute que nous n'avons pas commise personnellement? Et s'il s'agit d'un défaut de notre nature, faut-il imaginer un Dieu si méchant qui nous aurait créés corrompus de nature tout exprès pour avoir le plaisir de nous punir? Non! Conteste Rousseau. Dieu est bon et il a créé l'homme bon. S'il est devenu méchant, il ne faut pas se contenter d'affirmer qu'il est méchant mais il faut chercher comment il est devenu méchant et c'est ce qu'il s'est acharné à démontrer dans la thèse qu'il oppose à cette doctrine à savoir la thèse de la bonté naturelle de l'homme. Il soutient que c'est l'avènement de la socialisation qui a eu pour conséquence de corrompre en passions égoïstes les inclinations premières de l'homme. Aussi est-il persuadé que la possibilité pour que l'homme puisse en corriger les effets par l'établissement de bonnes

108. Lettre à Beaumont OC IV p. 966-967

109. Lettre à Beaumont OC IV P 937-938

institutions reste ouverte.

Ensuite, il estime que la doctrine du péché originel n'est pas conciliable avec la bonté infinie du Dieu créateur. Pour lui, l'idée de la transmission à toute l'humanité du châtement infligé à Adam suppose un Dieu inique qui aurait sanctionné le péché du premier homme par une corruption radicale de la nature humaine ce qui, non seulement est contre l'essence de Dieu mais également, loin de susciter la repentance ne ferait qu'incliner l'humanité à pécher. Pour lui, il est inconcevable que Dieu puisse créer tant d'âmes innocentes et pures, tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale et pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union qui est son ouvrage. Il écrit :

« Mais songez-vous que plus vous exténuez la faute, plus vous rendez la punition cruelle car quel châtement plus terrible eut pu porter Adam pour les plus grands crimes que d'être condamné avec toute sa race à souffrir et mourir en ce monde et à passer l'éternité dans l'autre dévoré des feux éternels. Est-ce là la peine imposée par le Dieu de miséricorde à un pauvre ignorant pour s'être laissé tromper ¹¹⁰ ? »

Enfin, il soutient que cette théorie nuit à la moralité et est en contradiction avec le principe fondamental de sa morale, la bonté originelle de l'homme. Pour répéter Henri Gouhier dans son *Introduction à la Lettre à Beaumont*, l'objectif de Rousseau en écrivant cette lettre est de réduire l'archevêque au silence et avec lui tous ceux qui condamnent la religion naturelle au nom d'une Eglise telle qu'elle soit.

Aussi, au dogme du péché originel substitue-t-il sa doctrine qui fait de l'homme un être naturellement bon et qui n'est devenu méchant que par son accession à la vie civile et en le faisant, il ne se contente pas de rectifier une opinion qu'il tient pour fausse mais combat une opinion qu'il juge nocive et dangereuse. Pour lui, la doctrine du péché originel conduit à une morale cruellement répressive qui condamne nos inclinations spontanées comme immorales, maudit la nature et empoisonne la vie. Selon lui, il s'agit d'une morale antinaturelle à laquelle les êtres humains ne peuvent jamais se plier et qui, en outre, les accable de constants sentiments d'échec, de haine de soi, de culpabilité, de méfiance etc.

En déclarant que les premiers mouvements de la nature sont bons et droits, Rousseau cherche à soulager l'humanité de ce sentiment de culpabilité dont l'a chargée la doctrine chrétienne du péché originel pour enfin la remettre en contact avec ses impulsions et ses énergies naturelles.

110. Fragments de la Lettre à Beaumont, OC IV p.1016

Rousseau pense que la morale chrétienne corrompt plus souvent les hommes qu'il ne les réprime. Il affirme que le spectacle du vice est plus propre à séduire qu'à corriger. Selon lui, les êtres humains sont sceptiques, indociles et rétifs à la moralité. Aussi, la morale chrétienne échoue-t-elle, la plupart du temps, à avoir de l'emprise sur eux car, en plus d'être extrêmement rigoureuse, elle est aussi antinaturelle. Il écrit: « A force d'outrer tous les devoirs, le christianisme les rend impraticables et vains¹¹¹. » En visant trop haut, en demandant trop et en s'opposant aux sentiments naturels, la morale fondée sur le péché originel ne produit pas des individus sincèrement moraux mais tout au plus quelques croyants rongés par la culpabilité et une foule de cyniques, d'hypocrites et de libertins. A travers sa théorie de la bonté originelle de l'homme, Rousseau cherche à promouvoir une morale plus réaliste et plus efficace fondée sur des sentiments utiles et moraux tels la pitié, l'amour de soi, l'amour de la patrie etc.

En outre, Rousseau croit que la doctrine du péché originel, en enseignant aux hommes qu'ils sont tous nés pécheurs, qu'il n'est pas en leur pouvoir d'éviter le mal et qu'ils ne disposent pas de leur libre arbitre ne fait que détruire le sens qu'ont les hommes de leur liberté et de leur responsabilité morale.

En les réduisant à attendre leur salut de Dieu et de sa miséricorde, elle les rend passifs serviles et résignés à leur condition de pécheurs. C'est donc pour soulager l'humanité de ce sentiment de culpabilité que la doctrine chrétienne du péché originel met en elle, qui la ronge telle une gangrène et qui l'empêche de prendre en main le contrôle de sa destinée que Rousseau construit sa morale en montrant que tous les vices qui sont imputés à l'homme ne lui appartiennent pas tant en propre qu'à une mal-gouvernance de la société.

Dans la pensée de Rousseau, dès que les hommes sauront que le mal qui ronge la société ne découle pas du fait de leur nature prétendue pécheresse, quand ils sauront que Dieu les a créés bons et que c'est la société qui les pervertit tout en les culpabilisant injustement, quand ils comprendront que le mal n'est pas sans remède, que la société peut être améliorée grâce à une synergie de leurs actions, quand ils cesseront d'attendre en silence le secours de l'Éternel, ils recouvreront le sens de leur liberté et de leur dignité, ils retrouveront le sentiment de responsabilité perdu et se verront animés de la détermination morale d'améliorer leur propre vie et de prendre en main leur propre destinée.

D'autre part, Rousseau estime que la doctrine du péché originel incite les hommes à

111. Emile, livre 5, OC IV p 716

mépriser l'humanité. Selon lui, le christianisme, en faisant des hommes des pécheurs nés, loin d'inciter l'amour fraternel ne fait qu'inspirer en eux un sentiment de haine et de mépris les uns pour les autres mais aussi un sentiment de méfiance les uns à l'endroit des autres. Il dénonce l'hypocrisie des prédicateurs qui peignent tous les hommes comme des monstres à étouffer, pour répéter ses propres termes, et qui prêchent en même temps l'amour du prochain.

Mais d'où vient ce dogme puisqu'apparemment, l'expression « péché originel » n'est pas mentionnée dans la Bible dont on dit en puiser la source. Comment est née cette doctrine ? Qui s'est chargée de nous la transmettre en d'autres termes, de qui l'avons-nous héritée ?

b) Genèse de la notion du dogme du péché originel

Le dogme du péché originel a constitué le cœur et le foyer de la doctrine chrétienne des XVIIe et XVIIIe siècle. Tous les grands mouvements de l'époque gravitaient autour de ce dogme. Il s'agit d'une doctrine de la théologie chrétienne qui décrit l'état dégradé de l'humanité depuis la chute, lorsqu'Adam et Eve, les premiers ancêtres humains créés par Dieu, selon le récit biblique, ont décidé d'obéir à la voix du serpent, le diable plutôt qu'à la voix de Dieu, leur créateur. (Genèse 3) Suite à cette désobéissance à Dieu qui constitue le péché originel, selon la tradition, l'humanité est condamnée à la corruption et tout être humain, du plus petit au plus grand, se trouve en état de péché, le mal étant inscrit dans sa nature du seul fait qu'il relève de la postérité d'Adam.

L'expression « péché originel » n'est pas littéralement mentionnée dans les *Écritures saintes*. On parle plutôt du « péché d'Adam », « du premier péché », « du péché du monde » etc. D'ailleurs, Dieu n'avait pas qualifié la désobéissance d'Adam et d'Eve de péché. La première évocation du mot « péché » dans la Bible se trouve dans un dialogue entre Dieu et Caïn après que ce dernier eut tué son frère Abel par jalousie¹¹². Ce fut donc longtemps après la chute que le mot péché serait utilisé pour la première fois, dans la Bible selon le narrateur des faits relatés dans le livre de la Création. Le récit de la chute n'en a pas fait mention. Toutefois, cela n'empêche pas qu'on attribue à ce terme une origine biblique. On fait de l'apôtre Paul l'inventeur de ce concept « péché originel » auquel les *Pères de l'Église* ont pris soin d'ajouter le qualificatif originant pour désigner le péché qu'avait personnellement commis Adam et du

112. Genèse 4:7

coup, le différencier du péché qui est entré dans le monde par la faute d'Adam et dont tout homme est affecté du fait même de sa naissance et auquel on donne l'appellation de péché originel originé.

En effet, cette doctrine s'appuie sur plusieurs passages de *l'Écriture sainte* dont les *Épîtres de Paul aux Romains* (Rom 5 :12-21), *aux Corinthiens* (1 Co 15 :22) où l'apôtre Paul affirme que « tous ont péché ¹¹³ » ; « tous meurent en Adam ¹¹⁴ » ; « par une seule offense, la condamnation a atteint tous les hommes ¹¹⁵ » ; « par la désobéissance d'un seul, beaucoup sont rendus pécheurs ¹¹⁶ » etc. Tous ces passages vont dans un même sens : une faute particulière de laquelle découle une culpabilité collective entraînant une condamnation qui se transmet de génération en génération jusqu'à la consommation des siècles.

Dans la doctrine du péché originel, il est question de l'histoire de l'humanité devenue pécheresse par le péché d'un homme. Il s'agit d'une sentence dogmatique selon laquelle les enfants naissent avec une nature pécheresse donc en état de péché à cause de la première offense d'Adam ce qui signifie que tout homme, dès le premier instant de son existence humaine est pécheur et a besoin de la grâce rédemptrice du Christ. Selon cette doctrine, l'homme bon par nature n'existe pas. Adam et Eve nous ayant transmis leur nature humaine dégradée par l'effet de leur premier péché, nous sommes tous privés de la sainteté et de la justice originelle. Tous les hommes sont corrompus. Ils sont tous pervertis. Il n'en est aucun qui fasse le bien, pas même un seul, comme dit David dans le psaume 14. Il n'y a que des hommes pécheurs héritiers d'une nature blessée et dénaturée par le péché. Il n'y a dans le monde aucun homme qui soit à l'abri du péché.

Toutefois, si la tradition chrétienne fait de l'apôtre Paul le théoricien de ce dogme reconnu biblique, l'expression littérale de péché originel ne se retrouve nulle part dans ses écrits. Néanmoins, les références au péché d'Adam sont nombreuses. Au cinquième chapitre de son *Épître aux Romains* du verset 12 à 21, il affirme que le péché est entré dans le monde par la faute d'un seul homme à savoir Adam et en conséquence, la mort qui est le salaire du péché (Rom 6:23) s'est répandue sur tous les hommes. (Rom 5:12) « Même sur ceux qui n'avaient pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam » selon Rom 5:14. Au verset 15 du même chapitre, il dit: « Par l'offense d'un seul, beaucoup sont morts » au verset

113. Rom 3 :23

114. 1 Co : 15 :22

115. Rom 5 :18

116. Rom 5 :19

18 il dit:« Par une seule offense, la condamnation a atteint tous les hommes »; au verset 19 il écrit: «Par la désobéissance d'un seul homme, beaucoup ont été rendus pécheurs». L'idée d'une corruption de l'espèce humaine suite à la transgression commise par Adam est donc implicite dans ces passages mais le terme en soi n'est pas relaté.

Adam est le premier homme ayant été créé par Dieu, selon les *Écritures saintes*. De par son étymologie hébraïque, le mot Adam peut signifier soit un homme soit l'humanité au sens abstrait de l'espèce humaine. En ce dernier sens, l'individu Adam, de par sa nature de patriarche a pour fonction de représenter l'humanité qu'il symbolise et dont il est le doyen. De là vient la naissance de la notion de solidarité dans le mal qui considère l'humanité comme un tout dans la responsabilité du mal. Cette expression de solidarité dans le mal fait d'une génération l'héritière du mal qui a été semé par la génération antérieure sans qu'il y ait un lien généalogique strict. Ainsi, étant tous descendants de cet ancêtre commun qui est Adam, tous les hommes héritent de la nature pécheresse et par conséquent, partagent le châtement qui a été attribué à Adam. Saint-Thomas d'Aquin a écrit : « Tout le genre humain est en Adam comme l'unique corps d'un homme unique ». Ainsi, par cette unité du genre humain, tous les hommes sont impliqués dans le péché d'Adam. Paul déclare que le péché d'Adam a produit dans l'humanité non seulement un châtement, la mort mais également un véritable état de péché, une réelle nature pécheresse et à cause de cet état pécheur que nous héritons d'Adam, nous sommes tous sujets à la mort qui est le salaire du péché. Mais si la Bible dont on dit être la source de la doctrine du péché originel ne fait pas mention littérale du terme, d'où nous est-il venu ? Qui en est l'inventeur ?

Saint-Augustin est celui qui a joué le rôle le plus déterminant dans l'histoire de la théologie du péché originel. Il est l'inventeur du concept « péché originel originé » par opposition au péché originel originant d'Adam lui-même. Bien persuadé à la suite de Paul que par la faute d'un seul, tous ont été constitués pécheurs, Saint-Augustin a fait du péché originel le péché avec lequel naît tout enfant. Selon lui, tout homme hérite de naissance la peine du péché d'Adam, non seulement en sa chair qui est condamnée à mort mais également en son âme. Ce péché qui reçoit l'appellation de péché originel est, selon Saint-Augustin, transmis à l'homme, à sa naissance, par voie de propagation et non d'imitation et peut, à lui seul, conduire à une condamnation à la mort éternelle s'il n'est pas remis par la grâce du Christ.

Saint Augustin fait du péché originel une entité en soi, un caractère intrinsèque de l'être humain. Selon lui, même celui qui n'aurait jamais commis le moindre mal actuel serait

pécheur quand même, ne serait-ce qu'au premier instant de sa vie lorsqu'il naît au monde avec la souillure d'Adam. Aussi préconise-il le baptême des enfants, le baptême étant, selon lui, le seul moyen pouvant conduire à la rémission des péchés. On n'a pas besoin de commettre des péchés personnels pour être reconnu pécheur puisque le péché est un mal qui se transmet non par imitation mais par propagation, héréditairement de génération en génération. Selon le philosophe et théologien chrétien de l'Antiquité tardive, Augustin d'Hippone dit Saint-Augustin, on est tous pécheur y compris les enfants indépendamment du fait qu'ils n'aient pas encore commis personnellement de péchés, le mal étant intrinsèque à la nature même de l'homme. Or, Jésus est venu pour apporter la grâce salvatrice à l'humanité mais ce salut, on ne peut l'acquérir que par le baptême. Étant donné qu'on meurt à tout âge, pour ne pas être responsable de la damnation de l'âme d'un enfant qui serait mort avant d'avoir l'âge de prendre la responsabilité de se faire baptiser, on a préconisé le baptême des enfants car selon les termes de St-Augustin, « pour eux aussi, Jésus est mort. Ils ont donc droit à la grâce et au salut offerts par le Christ. »

Selon l'enseignement de *l'évêque d'Hippone*, à l'origine, Dieu avait formé des créatures bonnes qui vivaient dans un état de très grande perfection. C'est le péché qu'a commis Adam qui a détruit cet état initial excellent et en le faisant, a réduit le genre humain en une masse indistincte et confuse, désordonnée et déséquilibrée dans toutes ses conditions jusqu'à la corruption de l'espèce. Pour lui, la perte de cet état originel a pour conséquence d'entraîner l'humanité dans une déchéance profonde. De là la nécessité de la grâce salvatrice de Dieu, seule capable de donner à l'homme le pouvoir de vaincre le péché car pour l'écrivain latino-berbère romano-africain, si la loi et la conscience ne permettent pas toujours de sortir du péché, ce n'est pas à cause d'une défaillance de la volonté mais parce que chez la créature, il y a une faiblesse dans la relation entre vouloir et pouvoir ce auquel ne peut remédier que la grâce salvifique de Dieu.

Le *Concile de Trente* a fait sienne la conception augustinienne du péché originel et a décidé de l'introduire au sein de la communauté ecclésiale. C'est ainsi que le 17 juin 1546, le dogme du péché originel a été formulé, et le péché originel a été proclamé « propagatione transfusum » c'est-à-dire un par son origine et transmis par propagation héréditaire et non par imitation comme l'avait conçu Saint-Augustin.

Mais si Rousseau se place en adversaire invétéré du dogme du péché originel, il n'a rien contre l'autorité de la *Bible* et ne reproche rien à Saint-Paul. Pour répéter Henri Gouhier dans son introduction à la *Lettre à C. de Beaumont*, l'objectif de Rousseau, en écrivant cette

lettre est de réduire l'archevêque au silence et avec lui, tous ceux qui condamnent la religion naturelle au nom d'une église, quelle qu'elle soit. Il écrit :

Monseigneur, je suis Chrétien, et sincèrement Chrétien, selon la doctrine de l'Évangile. Je suis Chrétien non comme un disciple des Prêtres mais comme un disciple de Jésus-Christ. Mon Maître a peu subtilisé sur le dogme et beaucoup insisté sur les devoirs ; il prescrivait moins d'articles de foi que de bonnes œuvres ; il n'ordonnait de croire que ce qui était nécessaire pour être bon ; quand il résumait la Loi et les Prophètes, c'était bien plus dans des actes de vertu que dans des formules de croyance et il m'a dit par lui-même et par ses Apôtres que celui qui aime son frère a accompli la Loi.

Moi, de mon côté, très convaincu des vérités essentielles au Christianisme, lesquelles servent de fondement à toute bonne morale, cherchant au surplus à nourrir mon cœur de l'esprit de l'Évangile sans tourmenter ma raison de ce qui m'y paraît obscur, enfin persuadé que quiconque aime Dieu par-dessus toute chose et son prochain comme soi-même est un vrai Chrétien, je m'efforce de l'être, laissant à part toutes ces subtilités de doctrine, tous ces importants galimathias dont les Pharisiens embrouillent nos devoirs et offusquent notre foi et mettant avec Saint-Paul la foi même au-dessus de la charité.

Heureux d'être né dans la Religion la plus raisonnable et la plus sainte qui soit sur la terre, je reste inviolablement attaché au culte de mes Pères. Comme eux, je prends l'Écriture et la raison pour les uniques règles de ma croyance, comme eux, je récuse l'autorité des hommes, et n'entends me soumettre à leurs formules qu'autant que j'en aperçois la vérité ; comme je me réunis de cœur avec les vrais serviteurs de Jésus-Christ et les vrais adorateurs de Dieu, pour lui offrir dans la communion des fidèles les hommages de son Église. Il m'est consolant et doux d'être compté parmi ses membres, de participer au culte public qu'ils rendent à la divinité, et de me dire au milieu d'eux, je suis avec mes frères.¹¹⁷

En substitution de la thèse du péché originel qu'il nie de toute la force de sa pensée, il proclame sa théorie de la bonté originelle de l'homme. Il estime qu'il n'y a point de perversité originelle en l'homme dans le sens où il n'y a pas chez lui de dispositions naturelles à la méchanceté, à l'agressivité, à l'animosité. Aussi, Rousseau se donne-t-il pour tâche d'instaurer un authentique sentiment d'amour pour l'humanité, sentiment fondé sur la compassion et non le jugement qui conduit toujours à une condamnation. En usant de compassion vis-à-vis de l'autre, on le traitera comme il le mérite c'est-à-dire en victime et non en coupable car les coupables, loin d'inspirer la pitié, suscitent la haine alors que les victimes inspirent la compassion et l'amour.

Selon lui, le dogme du péché originel, par sa morale excessivement exigeante et misanthropique, loin de combattre les maux dont souffre la société tels : la culpabilité, la corruption, la servilité, la haine etc. ne fait que les créer elle-même. Grâce à sa doctrine, il se donne pour objectif de les combattre et même de les détruire en révélant leur principale source qui, selon lui, réside dans la conception erronée qu'on s'est fait de la nature humaine et du

117. Lettre à Beaumont, OC IV, p 960-961

même coup, développe une nouvelle morale axée sur la compassion et l'amour pour l'humanité et développée dans sa théorie de la bonté originelle de l'homme qui va être traitée au point ci-après.

B) La doctrine rousseauiste de la bonté originelle de l'homme

Comme plus haut démontré, Rousseau a farouchement combattu le dogme du péché originel qui représente l'homme comme naturellement mauvais. Il l'a, pour ainsi dire, contesté de toute sa force. Dans sa *Lettre à Beaumont*, il dénonce l'injustice, les contradictions internes et le manque de fondement scriptural de ce dogme auquel il a passionnément opposé sa théorie d'une bonté originelle laquelle théorie constitue le noyau dur du socle fondateur de toute sa philosophie. Il en fait le pivot central de toute sa pensée. Pour lui, refuser de croire au dogme du Péché originel c'est refuser de croire que la nature de l'homme est méchante avant toute influence venant de l'extérieur et c'est aussi déblayer la voie à l'affirmation de la bonté originelle.

En effet, le principe de la bonté naturelle tient une place éminente dans sa pensée. Il est, en quelque sorte, abordé dans tous ses écrits. Dans *l'Emile*, il écrit : « Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits. Il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain. Il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il est entré¹¹⁸. » Il l'a confirmé, dans sa *Lettre à C. de Beaumont*, en ces termes :

Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits et que j'ai développé dans ce dernier avec toute la clarté dont j'étais capable est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur de l'homme et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits¹¹⁹.

Il déclare, en effet, à qui veut l'entendre, que l'homme est né bon. Plus loin, au début de *l'Emile*, il somme que « tout est bien sortant des mains de la Nature et que tout dégénère entre les mains de l'homme. » Comment comprendre et expliquer que l'homme que Rousseau

118. Rousseau, *Emile* livre II, OC IV, p. 322

119. Rousseau : *Lettre à C. de Beaumont* : OC IV p 935-936

présentait auparavant comme naturellement bon puisse parvenir à un point de dépravation telle qu'il dégrade tout ce qui tombe sous sa main ? Qu'est-ce qui a produit en lui ce passage du bon au mauvais ? Comment comprendre cette déchéance ? Combien de temps l'homme est-il resté bon avant d'être dégénéré au point où Rousseau le décrit à l'état civil ? Voyons comment Rousseau définit cette bonté originelle chez l'homme et en quoi consiste la théorie à laquelle elle a donné lieu.

La bonté originelle est la bonté de l'âme à l'état de nature. Pour Rousseau, l'homme à l'état de nature est l'homme, tel qu'il serait, s'il n'était pas un être social. Il déclare que quand on a dépouillé l'homme social de tous les acquis sociaux, ce qui reste, c'est ça l'homme naturel. L'homme de l'état de nature n'est pas un être parfait, nous dit Rousseau. C'est juste un homme qui n'est pas encore dégradé, un homme qui n'a pas encore développé son potentiel. Un homme dont le développement intellectuel et moral est nul.

Il faut savoir que chez Rousseau, la bonté originelle a une signification morale purement négative. Quand Rousseau dit que l'homme naturel est bon, cela ne veut pas dire qu'il est bienveillant, généreux, indulgent, compatissant et autre. Il s'agit plutôt d'une bonté négative. La bonté de l'homme ne peut se manifester que lorsqu'il entre en rapport avec ses semblables. Or, à l'état de nature décrit par Rousseau, l'homme vivait dans l'isolement les uns par rapport aux autres. La bonté dont parle Rousseau est donc une bonté négative. L'homme naturel est bon non parce qu'il est juste mais parce qu'il est dans l'impossibilité d'être méchant.

Il n'est pas méchant parce que la méchanceté suppose la volonté de faire du mal à autrui, quelqu'un ne pouvant faire de mal à soi-même. L'une des conditions de la méchanceté est donc l'altérité. La méchanceté ne pouvant s'exercer sur soi-même, elle requiert l'existence d'un autre soi différent du «soi-même» et qui ne peut exister en dehors des liens sociaux. Or, à l'état de nature, l'homme vit dans l'isolement. Aussi, les raisons qui auraient pu le porter à être méchant doivent-elles être considérées comme étant inexistantes. Si à l'état de nature l'homme vit seul, il ne peut être méchant et d'après Rousseau, s'il n'est pas méchant, alors il est bon. C'est ce qui explique sa théorie de la bonté originelle qu'il oppose au dogme du péché originel prôné par les pères de l'Eglise.

L'état de nature étant un état de dispersion où l'homme n'est en contact qu'avec la nature et lui-même, la bonté naturelle consiste en l'absence du mal due à sa solitude, en l'absence d'immoralité due à son amoralité et en l'absence de méchanceté due à son innocence.

On peut donc dire que chez Rousseau, l'homme de l'état de nature n'était ni bon ni méchant; il n'avait ni vertu ni vice et par conséquent ne pouvait être ni bon ni mauvais.

Cependant, il n'était pas encore dégradé. Or, tout comme là où il n'y a pas de ténèbres il y a forcément la lumière, là où le mal n'existe pas, il y a le bien, de même là où la méchanceté ne règne pas, c'est la bonté qui trône.

Cette théorie de la bonté originelle véhiculée par Rousseau a pour conséquence la négation de l'existence de l'autre. Rousseau nie l'existence de l'autre. Il le considère comme une brebis galeuse qui corrompt sa compagnie. Il soutient que l'homme est né bon et pendant tout le temps qu'il reste isolé, sans contact avec les autres, il reste bon mais aussitôt qu'il brise la solitude et part à la recherche de l'autre, sa bonté se dégrade. L'amour de soi qui le caractérisait à l'état de nature et qui le portait uniquement à se conserver devient amour-propre. En se comparant aux autres, il devient soit ambitieux, soit orgueilleux ce qui développe en lui l'une des complexes soit de supériorité soit d'infériorité. C'est le paraître qui prime sur l'être. Il n'éprouve plus de nécessité de conserver son être mais se trouve dans l'obligation de soigner son apparence. On veut se montrer supérieur à l'autre. On veut être apprécié. On veut être l'objet d'admiration. On veut être flatté et être objet de propos élogieux. Aussi, pour y arriver, faut-il se comparer à l'autre pour tâcher de le supplanter. De là l'apparition du luxe et l'invention de nouveaux besoins suscités par le désir.

Selon Rousseau, la capacité à distinguer entre le bien et le mal est liée à la capacité de juger laquelle capacité, étant née des rapports avec autrui ne peut se retrouver chez l'homme à l'état de nature, celui-ci étant un être vivant dans l'isolement n'ayant de rapport serré avec quiconque. A ce niveau, comment la méchanceté serait-elle possible? Peut-on être méchant avec soi-même? Il ne peut être méchant car les conditions objectives qui rendent possible la méchanceté n'existent pas dans la nature elle-même. L'état de nature étant un état dans lequel l'homme est en contact avec les choses non avec d'autres hommes car à l'état de nature les hommes ne se rencontrent presque pas, les conditions susceptibles de favoriser la méchanceté manquaient. De plus, il n'y a pas de méchanceté désintéressée. Toute méchanceté est profit ou compensation. Il n'y a pas de méchanceté humaine qui ne s'inscrive dans des rapports d'oppression conformément à un quelconque intérêt. Les situations qui nous donnent intérêt à être méchants impliquent toujours des relations d'oppression où l'homme entre en rapport avec l'homme soit pour obéir soit pour commander. Ces nouveaux rapports constituent le rapport maître/esclave, riche/pauvre, puissant/faible. Engendrés par la société, ils empêchent l'homme d'être bon et développe en lui un intérêt à être méchant. A l'état de nature où l'homme primitif vivait dans l'isolement et la solitude sans rapport avec les autres, en contact immédiat avec les choses, il n'y a nul intérêt à être méchant. Ce n'est qu'avec l'avènement de la société qu'on voit

instaurer un rapport de dépendance des hommes les uns aux autres. Chacun étant pris comme partie et non comme un tout, chacun devient esclave et maître de quelqu'un. Dans ces conditions, l'homme a intérêt à être méchant mais pour certains la bonté originelle subsiste. C'est ce que Rousseau appelle bonté naturelle, la bonté originelle en tant qu'elle subsiste sous ses nouveaux rapports. Par contre, pour d'autres, elle est effacée par la multitude des rapports sociaux. L'amour de la vertu consiste à vouloir garder sa bonté en dépit des situations.

Chez Rousseau, le terme bonté naturelle équivaut à une absence de méchanceté. L'homme, à l'état de nature n'est ni moralement bon ni moralement mauvais mais est uniquement doté de l'instinct de conservation ou amour de soi qui le porte à éviter les dangers qui le menacent. Il est privé de moyens offensifs mais est doté de moyens défensifs suffisants pour pouvoir accomplir son premier devoir qui est la conservation de son être. La nature l'a doté d'un sommeil léger. Il a la vue, l'ouïe et l'odorat très subtils. Il est agile à la course et fort physiquement. Ainsi paré, il peut se défendre contre les éventuelles attaques dont il pourrait être l'objet. S'il lui arrive de tuer, ce n'est que dans l'accomplissement de son devoir qui consiste dans la conservation de soi. Moralement parlant il n'est pas méchant. En effet pour Rousseau, les actions ne comptent pas, ou du moins elles sont excusables si en amont l'intention était bonne. D'ailleurs chez lui, l'homme étant naturellement bon, aucune action ne peut être motivée par la volonté ou le désir de mal faire. On retrouve cette thèse chez Saint-Augustin mais de façon inversée. Pour lui, en effet, les actions ne comptent pas au sens où l'intention viciée suffit déjà à accomplir le mal. Pour l'un comme pour l'autre, les actions ne comptent pas. Ce qui compte c'est l'intention. Si chez Augustin, l'essence du mal réside dans la volonté, pour Rousseau, il ne doit rentrer ni volonté ni désir dans la commission du mal.

Patrick Thierry dans son article : *Des poires et un ruban. Petite généalogie du mal chez Augustin et Rousseau* écrit :

Le mal est pour Augustin un non-être, ce qu'établit la gratuité de l'acte. Il est un pur effet de la volonté qui parodie ainsi la puissance divine : l'imitation en est défectueuse et perverse. La volonté ne parvient pas à être vraiment libre puisqu'elle ne débouche que sur le néant du larcin. Il lui faudrait franchir la distance entre le libre arbitre qui suppose effectivement la possibilité de faire le mal et la liberté qui nous entraîne vers le bien qui est Dieu et y trouve son développement. Mais y a participation du libre arbitre à la production du mal ce qui établit qu'il ne peut, simplement par lui-même se porter vers le bien et que la grâce est requise.

Rousseau peut admettre, dans une situation comparable, que la volonté ne parviendra pas au bien par ses propres forces mais écarte qu'elle puisse devenir volonté mauvaise. Le libre arbitre n'y était pas et ne pouvait y être puisque la volonté qui était la sienne le plaçait à l'opposé de l'acte : jamais ses intentions n'étaient aussi bonnes. Il ne peut ni penser à la gratuité de l'acte ni envisager qu'un apparent non-sens se révèle plutôt vrai à contresens : que par défaillance ou détour, la volonté fasse l'opposé de ce que

Ils se retrouvent également mais s'opposent à nouveau dans leur formulation et résolution du problème de la théodicée. Cassirer a accordé à Rousseau le mérite d'avoir résolu ce problème que constitue la question de la théodicée. Voyons ce qui fait la spécificité de ce problème afin de mieux justifier la place de cette question dans une thèse sur Rousseau portant sur la genèse et l'institution de l'humanité politique.

Chapitre 4

La question de la théodicée

Comme nous l'a fait remarquer Cassirer, au point de départ de la pensée de Rousseau se trouve une question qui a traversé tout le siècle des *Lumières*: la question de la théodicée, autrement dit, l'interrogation sur la compatibilité entre la présence du mal dans le monde et l'existence de Dieu. Il s'agit de s'interroger sur les causes et l'origine du mal et de se demander pourquoi Dieu a permis que le mal existe alors qu'il est contraire à son essence et que sa présence est incompatible avec son existence. Selon la définition du *Littre*, la théodicée est la partie de la théologie naturelle qui traite de la justice de Dieu et qui a pour but de justifier sa providence en réfutant les objections tirées de l'existence du mal. C'est un discours qui se propose de justifier la bonté de Dieu par la réfutation des doctrines athées ou dualistes qui s'appuient sur des arguments tirés de l'existence du mal dans ce monde. La théodicée est en quelque sorte la doctrine de la justice de Dieu autrement dit, une doctrine qui se donne pour tâche de défendre et de justifier Dieu. Elle consiste en une explication de l'apparente contradiction entre l'existence du mal et les attributs propres à l'essence de Dieu notamment sa toute-puissance et sa bonté. Il s'agit de savoir comment accorder l'existence du mal avec l'idée de la perfection générale de l'univers.

120. Patrick Thierry : Des poires et un ruban. Petite généalogie du mal chez Augustin et Rousseau prg. 31-32

Elle tente de répondre aux questions relatives à la définition du mal, à son origine, à la cause qui a rendu son existence possible et à la non-responsabilité de Dieu face au mal. Il s'agit de savoir comment définir le mal, quelle est son origine, quelle en est la cause et pourquoi un Dieu tout-puissant et bon a-t-il créé un monde dans lequel le mal existe.

En effet, au cours des siècles, divers philosophes et théologiens ont cherché à concilier l'hypothèse classique du Dieu tout-puissant, omniscient, omniprésent, juste et bienveillant avec la constatation de l'existence du mal sur la terre qui s'affirme un peu plus de jour en jour. Depuis Saint-Augustin, le Père de la théodicée classique en passant par Leibniz, le créateur du concept philosophique jusqu'à Rousseau, diverses explications ont été avancées et continuent d'être évoquées pour justifier la coexistence du mal et de Dieu, le problème de la théodicée étant celui de la compatibilité de l'existence du mal avec l'existence d'un Dieu bon et tout-puissant. Ce problème n'a pas laissé Rousseau indifférent. Il a, au contraire, traversé toute son œuvre. Du *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* jusqu'au *Contrat social* en passant par l'*Emile*, toute sa pensée s'articule autour du problème du mal ; toute sa réflexion porte sur la question de son origine et de la possibilité d'y remédier. Cassirer, dans sa *Conférence sur le problème Jean-Jacques Rousseau*, lui fait le mérite d'apporter à ce problème une réponse nouvelle. En quoi consiste-t-elle ? Sur quoi repose la nouveauté de la solution qu'il apporte à ce problème ?

Il estime que l'homme est innocent, pur, indépendant et libre en sortant des mains de la nature quoique l'image qu'il nous renvoie, une fois socialisé, soit celle d'un aliéné, d'un dépravé, d'un corrompu, d'un égoïste indifférent au malheur d'autrui. Donc étant né bon, il ne peut être rendu responsable d'être à l'origine du mal. Mais alors, à qui la faute ? Certains n'ont pas hésité à faire incomber cette dépravation de la nature humaine à Dieu puisqu'en toute logique, Dieu étant à l'origine de tout ce qui existe doit l'être aussi du mal. Quelle est l'attitude de Rousseau face à de telles allégations à l'égard de Dieu ? Comment conçoit-il le problème de l'origine du mal ? Quelle est sa position à l'égard de la question de la théodicée ? Qu'est-ce qu'il y a d'original dans sa pensée ? Telles sont les problèmes qui seront soulevés au cours de cette problématique portant sur la question de la théodicée et le problème de l'origine du mal chez Rousseau.

A) Rousseau face à la question de la théodicée et au problème de l'origine du mal

C'est Cassirer qui, dans *Le problème Jean Jacques Rousseau*, nous a fait remarquer que la théodicée revêt une toute autre forme chez Rousseau. Elle a, en effet, un tour bien différent des théodicées traditionnelles. Cette différence, il convient de la rattacher à sa formulation du problème du mal qui, chez lui, revêt une dimension métaphysique. Elle consiste, selon lui, à disculper et Dieu et l'homme, en d'autres termes, à n'accuser ni la nature pécheresse de l'homme ni Dieu qui a laissé commettre le péché originel mais à élever le problème du mal au-dessus du plan de l'existence individuelle pour le porter expressément au niveau de l'existence sociale. Mais comment s'y prend-il ?

Il part d'une constatation : « Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme¹²¹. » Le premier élément de cette constatation est une justification de la providence divine. « Tout est bien sortant des mains de la nature. » C'est pour dire que le mal n'est pas le fait d'un être naturellement mauvais, l'homme étant sorti bon des mains du Créateur. Selon lui, Dieu, ayant créé tout bien, ne peut être accusé d'être à l'origine du mal. Aussi, Rousseau se place-t-il en défenseur de la cause divine, de sa Providence bienfaisante et soutient-il qu'il la défendra jusqu'à son dernier soupir¹²². Le second élément du constat est ainsi formulé : « tout dégénère entre les mains de l'homme. » Cela pourrait vouloir sous-entendre que Rousseau place l'homme à l'origine du mal puisque c'est entre ses mains que tout dégénère. Mais rappelons-nous qu'il affirme et soutient que l'homme est né bon. Si l'homme est naturellement bon, s'il n'y a pas de dispositions naturelles à la méchanceté chez lui, si les premiers mouvements de sa nature sont droits comme il nous le fait comprendre, comment expliquer le fait qu'il soit devenu dépravé au point d'altérer tout ce qui lui tombe sous la main ?

Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau s'interroge sur la genèse de la dépravation de l'homme et s'efforce de résoudre le problème de la théodicée sans imputer l'origine du mal ni à Dieu ni à l'homme pécheur. Il rompt avec

121. Emile, livre I, OC IV p. 245

122. Lettre à Voltaire, OC IV p. 1705

l'alternative Dieu/homme. Dieu est disculpé. Il n'est pas à l'origine du mal et aucune implication causale ne peut lui être attribuée. Tout ce qu'il fait est bien, y compris l'homme. S'il y a du mal sur la terre, Dieu n'en est pas responsable. Il a fait tout bien. Ni lui, ni rien de ce qu'il a créé n'a de rapport avec le mal. Donc l'homme doit être aussi disculpé tout autant que Dieu, puisqu'il est créé bon. Pourtant le mal existe. Mais alors, d'où vient-il ? Comment expliquer son existence s'il ne vient pas de celui qui a tout créé et si on ne peut non plus en rendre l'homme responsable puisque dans sa constitution primitive, il en était exempt ? Rousseau n'a-t-il pas affirmé que tout est bien sortant des mains de Dieu ? Le mal ne peut pas être imputable à l'homme puisqu'en sortant des mains de Dieu, il était bon. Mais alors, comment expliquer qu'il puisse devenir un être corrompu ? D'où lui vient cette corruption ? Comment le mal et le péché peuvent-ils lui provenir de son être si dans sa constitution primitive il n'y a pas eu de corruption radicale ?

Rousseau soutient que le mal ne vient pas de Dieu mais il ne vient pas non plus de l'homme en tant qu'individu. « Où tout est bien, rien n'est injuste...Celui qui peut tout ne peut vouloir que ce qui est bien. Donc, l'Être souverainement bon parce qu'il est souverainement puissant doit être aussi souverainement juste¹²³, écrit-il. Rousseau se contredirait-il ? Comment l'homme peut-il être à la fois inculpé et disculpé ? Comment expliquer que le vice puisse s'immiscer dans une nature fondamentalement bonne ? S'il est né bon, s'il n'y a pas de perversité originelle dans son cœur, comment expliquer qu'il soit devenu pervers, corrompu, méchant ? La question est de savoir d'où vient le mal et qui en est la cause. Si le couple homme/Dieu est disculpé, sur qui faut-il rejeter la responsabilité ? Existe-t-il chez Rousseau comme il en était le cas pour Descartes, un malin génie ou un Satan le diable qui serait à l'origine et la cause du mal ?

En effet, à sa fameuse déclaration « L'homme est né bon », il ajoute : « C'est la société qui le déprave. » Dans les deux *Discours*, il fait la généalogie du mal et déduit que les racines du mal ne se trouvent nulle part ailleurs que dans le drame que constitue pour l'humanité la perte de l'ordre naturel. C'est donc l'ordre social qu'il accuse d'en être à l'origine et la cause. Il affirme que le mal est venu à l'homme de l'extérieur, à partir d'un concours de circonstances, à partir d'une fausse prétention à la propriété.

Pour lui, la méchanceté n'est pas intérieure à l'homme. L'idée force de sa théodicée est que le mal est extérieur à l'ordre naturel et c'est là qu'intervient son originalité. En disculpant

123. Rousseau, Emile livre IV, OC IV pp. 588-589

à la fois Dieu et l'homme, il crée un nouveau sujet à qui il fait porter la responsabilité. Ce sujet n'est pas l'homme isolé de l'état de nature mais l'homme en relation, l'homme socialisé, l'homme civilisé en un mot, la société humaine. En fait, Rousseau impute la responsabilité du mal social à la société considérée non comme l'ensemble des citoyens mais comme un ensemble de relations, d'institutions et de processus sans néanmoins innocenter l'individu qui, selon lui, a sa part de responsabilité dans l'état des choses. S'il affirme que l'homme est bon, il a aussi recommandé à ce même homme qu'il a jugé bon de ne pas chercher ailleurs l'auteur du mal car cet auteur c'est lui-même. Il écrit :

Homme, ne cherche pas l'auteur du mal. Cet auteur c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu t'es fait ou que tu souffres et l'un et l'autre te viennent de toi. Le mal général ne peut être que dans le désordre et je vois dans le système du monde un ordre qui ne se dément point. Le mal particulier n'est que dans le sentiment de l'être qui souffre et ce sentiment, l'homme ne l'a pas reçu de la nature. Il se l'est donné. La douleur a peu de prise sur quiconque, ayant peu réfléchi, n'a ni souvenir, ni prévoyance. Otez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme et tout est bien¹²⁴.

Plus loin il ajoute : « C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants, que nos chagrins, nos soucis, nos peines, nous viennent de nous, que le mal moral est incontestablement notre ouvrage et que le mal physique ne serait rien sans nos vices, qui nous l'ont rendu sensible¹²⁵. »

Mais la même question revient. Comment expliquer que le mal puisse venir de l'homme puisque dans sa constitution, il n'y a pas de dispositions naturelles au mal ?

L'homme que Rousseau qualifie de bon n'est pas l'homme qui vit dans le voisinage de l'autre. Il s'agit plutôt de l'homme pris isolément. Il soutient que c'est avec les rapports sociaux que naît la malignité, qu'elle n'est pas de l'homme en tant qu'individu isolé mais dans l'homme en tant que membre du corps social. Selon lui, Ce n'est que dans ses rapports avec autrui, quand il commence à n'exister non pas pour lui-même mais eu égard aux autres, quand il commence à se soucier de ce que les autres pensent de lui, quand il commence à accorder plus d'importance à l'apparence qu'à la réalité et qu'il commence à se mettre à la merci des opinions et des préjugés d'autrui que l'homme devient mauvais. A l'état de nature

124. Profession de foi Emile IV P 583, 588

125. OC IV p. 587

où chacun ne vivait que pour soi, où l'autre n'existait pratiquement pas, l'homme vivait heureux et ne connaissait point le mal.

Il considère l'état de nature comme étant le sommet moral de l'humanité. En abandonnant cet état initial pour accéder à l'état civil, l'homme a fait une chute. Il est passé de son état d'ignorance et d'innocence à un état de corruption et de dépravation. De bon qu'il était, il est devenu mauvais. La sortie de l'état de nature marque donc chez lui l'avènement du vice. A l'état de nature où l'homme était caractérisé par l'innocence et la bonté naturelles, où l'homme ne mangeait qu'à sa faim, ne buvait qu'à sa soif et où il se contentait du strict nécessaire, le vice n'avait pas de prise sur lui. Il était bon, du moins, il n'était pas méchant. Une fois sorti de l'état de nature, l'homme qui jusque-là ne regardait que lui, commence à jeter des regards autour de lui et à se comparer aux autres. Avec la comparaison vient la préférence. Avec la préférence vient l'inégalité et tout ce qui s'en suit. Rousseau estime que les comparaisons ne se font jamais sans quelques sentiments de haine à l'endroit de ceux qui nous disputent la préférence. Ce sont donc les rapports sociaux que les hommes entretiennent les uns avec les autres qui les rendent méchants. A l'état de nature où les hommes vivaient dans l'isolement, dispersés les uns des autres, ils étaient bons, du moins, ils n'étaient pas méchants. Rien ne les ayant unis à leurs semblables et n'éprouvant aucun désir de communication, ils ne se sentaient pas séparés. Leur relation avec le monde environnant s'établissait dans l'ordre parfait. Il y avait accord harmonisé entre le besoin, le désir et le monde. Le désir, étant circonscrit dans la limite étroite de l'instant, n'outrepassait jamais la stricte mesure du besoin et ce dernier, inspiré par la seule nature, était trop vite assouvi pour que s'élevait la conscience d'un manque. Mais sitôt que l'homme abandonnait l'autarcie de l'état naturel, il devenait vulnérable. Aussi, Rousseau déduit-il que l'unique responsable du mal sur la terre n'est ni Dieu ni l'homme en soi, mais la société. Mais, si les hommes qui composent la société pris isolément sont bons, qu'est-ce qui rend le produit de leur association mauvais ? Si les hommes sont nés bons, et si, comme déclare Rousseau, il n'y a aucune passion mauvaise innée en l'homme, d'où vient le premier germe qui a donné naissance à la corruption ? N'était-il pas en mode de veille et n'attendait que le moment opportun pour se mettre à l'œuvre comme tel est le cas pour la perfectibilité ? Si, comme l'explique Rousseau, les premiers perfectionnements de l'homme se traduisent par la naissance du vice et la capacité à mal faire, n'y a-t-il pas lieu de croire que le mal est inhérent à la nature humaine et du coup, remettre en cause sa théorie de la bonté originelle de l'homme ? A moins qu'on en

porte la responsabilité sur le « malin génie » trompeur qui a su détourner nos premiers ancêtres de la loi divine et les a livrés dans l'égarement.

Rousseau nous présente le mal comme étant un problème uniquement moral, celui d'une volonté qui a tout autant le loisir de choisir entre le bien et le mal. Il le place tout entier dans la liberté de l'homme.

Pour lui, ce n'est pas Dieu qui a voulu le mal. Ce n'est non plus le fait d'une puissance malveillante C'est l'homme et l'homme seul qui en est la cause dès lors qu'il use mal de sa volonté, dès lors qu'il abuse de sa liberté. En lui donnant la liberté, la Providence lui a donné la responsabilité de diriger sa vie. En lui donnant l'intelligence, elle lui a donné la possibilité de connaître et d'aimer le bien. Toutefois, il lui appartient de choisir le bien ou le mal. Ce choix ne lui est pas imposé. Si par libre choix, il s'adonne au mal, c'est à lui et à lui seul qu'incombe l'entière responsabilité. Dieu ne peut être tenu pour responsable.

Chez Rousseau, pour répéter Jacqueline Morne, le mal n'est pas une question ontologique. Il n'est pas l'effet d'une puissance maligne encore moins le fait d'un homme naturellement méchant. Il est uniquement un problème moral, celui d'une volonté qui a tout autant de loisir de choisir entre le bien et le mal. Il est tout entier dans la liberté de l'homme. Il soutient que Dieu n'a d'autre responsabilité dans le mal que d'avoir créé l'homme libre pour l'avoir voulu créer à son image. Si donc les hommes s'attirent des maux, il ne faut point en vouloir à Dieu et il ne faut pas non plus se demander pourquoi Dieu avait créé l'homme libre s'il savait pertinemment qu'il allait abuser de cette liberté. Il estime que la Providence, en créant l'homme libre, lui a fait don du plus beau cadeau. Elle l'a affranchi de l'obéissance aveugle à laquelle sont soumises la chose et la bête et l'a fait artisan de sa propre vie, de son propre bonheur en lui donnant le libre choix, le libre arbitre. En revanche, tout ce qui lui arrive suite à son choix n'engage que lui et non la Providence. Il écrit :

Si l'homme est actif et libre, il agit de lui-même ; tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la Providence et ne peut lui être imputé. Elle ne veut point le mal que fait l'homme en abusant de la liberté qu'elle lui donne mais elle ne l'empêche pas de le faire ; soit que de la part d'un être si faible ce mal soit nul à ses yeux, soit qu'elle ne put l'empêcher sans gêner sa liberté et faire un mal plus grand en dégradant sa nature. Elle l'a fait libre afin qu'il fit non le mal mais le bien par choix. Elle l'a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a doué : mais elle a tellement borné ses forces que l'abus de la liberté qu'elle lui laisse ne peut troubler l'ordre général. Le mal que l'homme fait retombe sur lui sans rien changer au système du monde sans empêcher que l'espèce humaine elle-même ne se conserve malgré qu'elle en ait. Murmurer de ce Dieu ne l'empêche pas de faire le mal c'est murmurer de ce qu'il la fit

d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu.¹²⁶

Un peu plus loin, il ajoute :

Mais si tous nos vices nous viennent de nous, pourquoi nous plaignons-nous d'être subjugués par eux ? Pourquoi reprochons-nous à l'auteur des choses les maux que nous nous faisons et les ennemis que nous armons contre nous-mêmes... Tout est bien sorti des mains de Dieu, l'auteur de toutes choses. Pourquoi donc le rendre responsable d'avoir permis l'existence du mal car il nous a donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir. Si nous faisons le mal, nous n'avons point d'excuse ; nous le faisons parce que nous le voulons. Aussi, lui demander de changer notre volonté, c'est lui demander ce qu'il nous demande ; c'est vouloir qu'il fasse à notre place ce qu'il nous ordonne de faire .¹²⁷

Enfin, dans sa *Lettre à M. de Franquières*, rédigée en 1769, Rousseau nous présente le mal comme étant nécessaire au maintien du bon ordre de l'univers. Il écrit :

Mais si tout est l'œuvre d'un être intelligent, puissant, bienfaisant, d'où vient le mal ? Je vous avoue que cette difficulté si terrible ne m'a jamais beaucoup frappé, soit que je ne l'avais pas bien conçue, soit qu'en effet elle n'ait pas toute la solidité qu'elle paraît avoir. Nos philosophes se sont élevés contre les entités métaphysiques et je ne connais personne qui en fasse tant. Qu'entendent-ils par le mal ? Qu'est-ce que le mal en lui-même ? Où est le mal relativement à la nature et à son auteur ? L'univers subsiste. L'ordre y règne et s'y conserve. Tout y périt successivement parce que telle est la loi des êtres matériels et mus. Mais tout s'y renouvelle et rien n'y dégénère parce que tel est l'ordre de son auteur et cet ordre ne se dément point. Je ne vois aucun mal à tout cela. Mais quand je souffre, n'est-ce pas un mal ? Quand je meurs, n'est-ce pas un mal ? Doucement, je suis sujet à la mort parce que j'ai reçu la vie. Il n'y avait pour moi qu'un moyen de ne point mourir, c'était de ne jamais naître. La vie est un bien positif mais fini dont le terme est la mort. Le terme du positif n'est pas le négatif, il est zéro. La mort nous est terrible et nous appelons cette terreur un mal. La douleur est encore un mal pour celui qui souffre, j'en conviens. Mais la douleur et le plaisir étaient les seuls moyens d'attacher un être sensible et périssable à sa propre conservation, et ces moyens sont ménagés avec une bonté digne de l'Être suprême. Au moment même que j'écris ceci, je viens encore d'éprouver combien la sensation subite d'une douleur aiguë est un plaisir vif et délicieux. M'oserait-on dire que la cessation d'un plaisir vif et délicieux est une douleur aiguë ? La douce jouissance de la vie est permanente. Il suffit pour la goûter de ne pas souffrir. La douleur n'est qu'un avertissement, importun mais nécessaire, que ce bien qui nous est cher est en péril. Quand je regardais de près à tout cela, je trouvai, je prouvai peut-être que le sentiment de la mort et celui de la douleur est presque nul dans l'ordre de la nature. Ce sont les hommes qui l'ont aiguë. Sans leurs raffinements insensés, sans leurs institutions barbares, les maux physiques ne nous atteindraient, ne nous affecteraient guères et nous ne sentirions point la mort.¹²⁸

126. Jean-Jacques Rousseau : *Emile* livre IV, OC IV p. 587

127. *Emile* livre IV, OC IV pp.604- 605

128. Jean-Jacques Rousseau : *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, pp 1140-1141

Nous ne saurons clore ce point sans parler de la *Lettre sur la Providence*, lettre datée le 18 août 1756 et adressée à Voltaire en réponse à son *Poème sur le désastre de Lisbonne* où ce dernier a mis en question la bonté de la Providence. Il considère certains événements tels par exemple le drame de Lisbonne qui a causé la mort de plusieurs dizaines de milliers de personnes et conclut qu'on ne peut pas prétendre que tout est bien dans un monde où se produisent de telles catastrophes.

Dans ce texte, Rousseau soutient la thèse suivante : « L'idée de bien est la première des idées comme Dieu est le premier des êtres. Elle implique non seulement l'essence de Dieu mais aussi la création qui est la manifestation extérieure de sa puissance intérieure. Dieu est bon et tout ce qu'il crée est bon. » Il en profite pour réitérer et soutenir la thèse du 2nd *Discours* selon laquelle la source du mal ne se trouve ni en Dieu ni dans la nature humaine mais dans l'homme libre, perfectionné par les sciences et les arts. Contre Voltaire, il prend le parti de Pope et de Leibniz et défend l'*Optimisme*. Il n'a pas hésité à lui cracher son indignation et la déception qu'il éprouve à la lecture de son poème sur le désastre de Lisbonne. Il écrit :

Tous mes griefs sont contre votre *Poème sur le désastre de Lisbonne* parce que j'en attendais des effets plus dignes de l'humanité qui paraît vous l'avoir inspiré. Vous reprochez à Pope et à Leibniz d'insulter à nos maux en soutenant que tout est bien et vous amplifiez tellement le tableau de nos misères que vous en aggravez le sentiment. Au lieu des consolations que j'attendais, vous ne faites que m'affliger. On dirait que vous craigniez que je ne vois pas assez combien je suis malheureux et que vous croiriez, ce semble, me tranquilliser beaucoup en me prouvant que tout est mal. Ne vous y trompez pas Monsieur, il arrive tout le contraire de ce que vous proposez. Cet optimisme que vous trouvez si cruel, me console pourtant dans les mêmes douleurs que vous me peignez comme insupportables. Le poème de Pope adoucit mes maux et me porte à la patience. Le vôtre aigrit mes peines, m'excite au murmure et m'ôtant tout, hors une espérance ébranlée, il me réduit au désespoir¹²⁹.

Il cite des passages du poème de Pope et relate quelques vers du poème de Voltaire. Il les compare et conclut que la doctrine de Voltaire n'a rien de plus consolant que l'optimisme qu'il comble de critiques acerbes allant jusqu'à le mettre sur un pied d'égalité avec la fatalité. Selon lui, le poème de Voltaire est un poème contre la *Providence* parce qu'il remet en cause la toute-puissance et la bonté de Dieu qui n'a pas épargné ses créatures des maux qu'il pouvait prévenir si vraiment il était puissant. Rousseau reprend dans sa lettre cet extrait du Poème de Voltaire : « Souffre, à jamais, malheureux. S'il est un Dieu qui t'ait créé, sans doute il est tout-puissant. Il pouvait prévenir tous tes maux. N'espère donc jamais qu'ils

129. Lettre à M. de Voltaire, OC IV p.1060

finissent car on ne saurait voir pourquoi tu existes, si ce n'est pour souffrir et mourir¹³⁰, » auquel il répond en ces termes : « Si l'embarras de l'origine du mal vous forçait d'altérer quelqu'une des perfections de Dieu, pourquoi vouloir justifier sa puissance aux dépens de sa bonté ? S'il faut choisir entre deux erreurs, j'aime encore mieux la première¹³¹ ». C'est pour dire que s'il devait douter d'un des attributs de Dieu, il préférerait douter de sa toute-puissance que de sa bonté car nous ayant créés bons, avec la faculté de reconnaître le mal et de l'éviter, si nous avons choisi de faire le mal, il n'est pas, dans la puissance de Dieu, de nous empêcher de mal faire. Dans le livre d'*Émile*, il écrit :

Le mal que l'homme fait, retombe sur lui sans rien changer au système du monde, sans empêcher que l'espèce humaine elle-même ne se conserve malgré qu'elle en ait. Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il la fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu¹³².

Dans ses *Fragments sur Dieu et sur la révélation*, il confesse :

Nous croyons tous d'être persuadés de l'existence d'un Dieu. L'idée de Dieu est inséparable des idées d'éternel, d'infini en intelligence, en sagesse, en justice et en pouvoir. Il serait plus aisé d'anéantir en soi le sentiment de la divinité que de concevoir un Dieu sans lui reconnaître ces attributs dont l'assemblage forme la seule manière dont il puisse se représenter à notre esprit¹³³.

Puis, à la fin de sa lettre à Voltaire, il écrit :

Je ne puis m'empêcher, Monsieur, de remarquer à ce propos une opposition bien singulière entre vous et moi dans le sujet de cette lettre. Rassasié de gloire, et désabusé des vaines grandeurs, vous vivez libre au sein de l'abondance ; bien sûr de l'immortalité. Vous philosophez paisiblement sur la nature de l'âme et si le corps ou le cœur souffre, vous avez Tronchin pour médecin et pour ami. Vous ne trouvez pourtant que mal sur la terre. Et moi, obscur, pauvre et tourmenté d'un mal sans remède, je médite avec plaisir dans ma retraite et trouve que tout est bien. D'où viennent ces contradictions apparentes ? Vous l'avez-vous-même expliqué. Vous jouissez, mais j'espère et l'espérance embellit tout... A Dieu ne plaise que je veuille offenser celui de mes contemporains dont j'ignore le plus les talents et dont les écrits parlent le mieux à mon cœur ; mais il s'agit de la cause de la Providence dont j'attends tout. Après avoir si longtemps puisé dans vos leçons des consolations et du courage, il m'est dur que vous m'ôtiez maintenant tout cela pour ne m'offrir qu'une espérance incertaine et vague, plutôt comme un palliatif actuel que comme un dédommagement à venir. Non ! J'ai trop souffert en cette vie pour n'en pas attendre une autre. Toutes les subtilités de la Métaphysique ne me feront pas douter un

130. Idem

131. Idem 1061

132. *Émile* OC IV P 584

133. *Fragments sur Dieu et sur la révélation*, OC IV 1033

moment de l'immortalité de l'âme, et d'une Providence bienfaisante. Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espère, je la défendrai jusqu'à mon dernier soupir¹³⁴.

Mais qu'est-ce qui a poussé Rousseau à écrire une lettre aussi enflammée contre le Baron de Ferney ? On dit même que cette lettre est la cause de leur rupture définitive. Qu'est-ce qui, dans la pensée de M. de Voltaire offense autant le citoyen de Genève ? Qu'est-ce qui, dans la conception de Voltaire, a poussé Rousseau à réagir de la sorte ?

Voltaire ne nie pas l'existence de Dieu. « *J'existe, donc quelque chose existe de toute éternité* est une proposition qui n'a rien perdu pour lui de sa force et de son évidence¹³⁵ », écrit Cassirer. Mais alors, qu'est-ce qui, dans ce poème, a poussé Rousseau à répliquer à Voltaire dans sa *Lettre sur la Providence* ? Qu'est-ce qui a suscité tant d'émotion chez lui au point de se porter garant de la cause de Dieu et à le défendre du bec et des ongles jusqu'à son dernier souffle ? Voyons dans le point ci-après, Comment Voltaire conçoit-il le problème de l'origine du mal et de sa coexistence avec l'Être suprême.

B) La question de la théodicée chez Voltaire

Cassirer, dans sa *Philosophie des Lumières*, nous présente Voltaire comme quelqu'un qui a toujours été réfractaire à l'optimisme en tant que doctrine métaphysique ; l'optimisme leibnizien, notamment fait l'objet chez lui de rejet radical. Il n'y voit qu'une fiction mythologique, un roman¹³⁶, nous dit Cassirer.

En effet, Voltaire est du nombre de ceux qui ont procédé à un réexamen de la question du mal et à sa coexistence avec l'être suprême. Il en parle dans plusieurs de ses textes notamment *Candide*, son *Traité métaphysique* mais aussi son *Poème sur le désastre de Lisbonne* qui a suscité cette polémique avec Rousseau.

134. Lettre à Voltaire, OC IV p. 1074-1705

135. Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, p. 163

136. Ernst Cassirer : *La philosophie des Lumières* p. 163

Il est farouchement opposé aux idées du philosophe Leibniz et a impitoyablement critiqué sa théorie au sujet de Dieu, du principe de la raison suffisante et de son idée de l'harmonie préétablie. Il rejette l'axiome leibnizien selon lequel tout serait bien dans le meilleur des mondes possibles. Son *Poème sur le désastre de Lisbonne* et son conte philosophique *Candide* prouvent à quel point il déteste l'optimisme et son créateur qui est incarné et parodié au travers du personnage de Pangloss. Il écrit : « Un jour, tout sera bien, voilà notre espérance ; tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion¹³⁷ » .

Quelque part d'autre, il écrit : « Quiconque prétend que tout est bien est un charlatan. Avouons l'existence du mal sans ajouter encore aux horreurs de la vie l'absurde complaisance de le nier.¹³⁸ »

Dans la préface du *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Voltaire écrit : « Il y a du mal sur la terre. C'est pourquoi le mot tout est bien n'est qu'une insulte aux douleurs de notre vie. »

En effet, Voltaire voit dans l'optimisme leibnizien, qu'il qualifie de béat, un encouragement au fatalisme auquel il oppose une foi optimiste en l'homme qui, selon lui, est capable d'améliorer sa condition.

Candide est l'ouvrage le plus célèbre qu'a laissé Voltaire. L'ironie de *Candide*, le personnage principal du récit, est surtout dirigée contre la philosophie de Leibniz. Il y invente un personnage nommé Pangloss qui est censé représenter la pensée leibnizienne et qui, tout au long du récit, parle du meilleur des mondes possibles. Il voyait du bien en tout et pensait que tout allait pour le mieux même dans les moments les plus terribles. *Candide* qui suivait son enseignement commençait à croire que tout allait réellement bien en dépit des calamités qui s'abattaient sur lui jusqu'au jour où il est tombé sur un pauvre nègre amputé du bras et de la jambe, étendu par terre à moitié nu, n'ayant pour tout vêtement qu'un caleçon de toile bleue qui lui faisait entendre ce discours funèbre quand il voulait savoir ce qu'il faisait là, où il était et quel malheureux sort l'avait réduit à l'état où il le voyait. Voici ce qu'a été la réponse du nègre :

137. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Version mise en ligne sur Gallica, p. 17 les vers 23 et 24

138. Il faut prendre un parti section XVI Œuvres complètes tome 25 pp 164-166

Oui, monsieur, c'est l'usage. On nous donne un caleçon de toile pour tout vêtement deux fois l'année. Quand nous travaillons aux sucreries, et que la meule nous attrape le doigt, on nous coupe la main ; quand nous voulons nous enfuir, on nous coupe la jambe : je me suis trouvé dans les deux cas. C'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe. Cependant, lorsque ma mère me vendit dix écus patagons sur la côte de Guinée, elle me disait : " Mon cher enfant, bénis nos fétiches, adore-les toujours, ils te feront vivre heureux, tu as l'honneur d'être esclave de nos seigneurs les blancs, et tu fais par-là la fortune de ton père et de ta mère. " Hélas ! Je ne sais pas si j'ai fait leur fortune, mais ils n'ont pas fait la mienne. Les chiens, les singes et les perroquets sont mille fois moins malheureux que nous. Les fétiches hollandais qui m'ont converti me disent tous les dimanches que nous sommes tous enfants d'Adam, blancs et noirs. Je ne suis pas généalogiste ; mais si ces prêcheurs disent vrai, nous sommes tous cousins issus de germains. Or vous m'avouerez qu'on ne peut pas en user avec ses parents d'une manière plus horrible¹³⁹.

A le voir et à l'entendre, Candide ne pouvait s'empêcher de crier : « Ô Pangloss ! Tu n'avais pas deviné cette abomination ; c'en est fait, il faudra qu'à la fin je renonce à ton optimisme¹⁴⁰. » Et, à la question de son compagnon de savoir ce qu'était l'optimisme, il répondait que c'était la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal. » Et il versait des larmes.

En effet, Leibniz identifie le mal à un élément nécessaire à la bonté de l'univers. L'idée est que le mal concourt à l'harmonie de l'ensemble de l'univers. En d'autres termes, ce qui semble un mal à un regard borné est, en réalité, un bien du point de vue du tout. Voltaire a voulu se moquer de cet optimisme irraisonné qui voit bien en tout, qui minimise les effets du mal et même les annule dans les circonstances les plus désastreuses, qui pense que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. Il caricature les philosophes optimistes sous les traits du docteur Pangloss et de son disciple Candide.

Après avoir été chassé du château considéré par le docteur Pangloss comme le meilleur château du meilleur des mondes possibles où vit le meilleur des barons possibles et la plus belle fille possible (Cunégonde, la fille du baron), donc d'un réel paradis terrestre où il ne manquait de rien, Candide allait expérimenter le mal sous toutes ses formes. Il connut le froid, la faim, la bastonnade, la misère, les catastrophes naturelles, la maladie, la pauvreté, l'esclavage...Il fut victime de la stupidité des militaires, de l'hypocrisie et du fanatisme religieux, de la banqueroute et de l'injustice etc. Mais en dépit de tout, il reste convaincu que tout est pour le mieux. On se souvient de la réponse qu'il donnait au prédicateur protestant hollandais qui sermonnait sur la charité et qui lui refusait un morceau de pain alors qu'il crevait de faim. Sa réponse a été : « Il n'y a point d'effet sans cause. Tout est enchaîné

139. Idem

140. Idem

nécessairement et arrangé pour le mieux. Il a fallu que je fusse chassé d'auprès de Mlle Cunégonde, que j'aie passé par les baguettes, et il faut que je demande mon pain jusqu'à ce que je puisse en gagner ; tout cela ne pouvait être autrement¹⁴¹ . »

Aux bienfaits du bon Jacques, l'anabaptiste, il répondait : « Maître Pangloss me l'avait bien dit que tout est au mieux dans ce monde, car je suis infiniment plus touché de votre extrême générosité que de la dureté de ce monsieur à manteau noir et de madame son épouse¹⁴² . »

Maitre Pangloss, de son côté, est passé par toutes sortes de calamités. Il a assisté, impuissant, à la destruction, par des ennemis, de ce qu'il considérait comme le plus beau château du monde. Il a vu expirer, sous l'effet d'armes assassines, le meilleur des barons du monde, sa femme, coupée en morceaux et ses enfants éventrés, tout cela, en un clignement de l'œil. Quand Candide le rencontrait, le fameux métaphysicien était dans un état si pitoyable qu'il ne le reconnaissait pas. Rongé par la misère et la vérole, il pestiférait et crevait de faim. Cependant, lorsqu'ayant dressé la généalogie de la maladie qui le mettait dans la condition où il se trouvait à Candide et que ce dernier objectait sur la possibilité que cette étrange généalogie soit d'origine diabolique, il répliquait :

Point du tout. C'était une chose indispensable dans le meilleur des mondes, un ingrédient nécessaire ; car si Colomb n'avait pas attrapé, dans une île de l'Amérique, cette maladie qui empoisonne la source de la génération, qui souvent même empêche la génération, et qui est évidemment l'opposé du grand but de la nature, nous n'aurions ni le chocolat ni la cochenille¹⁴³ .

Au bon anabaptiste à qui il devait la vie et la subsistance et à qui il voulait faire valoir sa théorie mais qui n'en était pas d'avis, il répondait : « Tout cela était indispensable, et les malheurs particuliers font le bien général, de sorte que plus il y a de malheurs particuliers, et plus tout est bien¹⁴⁴ . »

Même le désastre de Lisbonne dont il était témoin ne l'avait pas fait changer d'avis. Il était assuré que tout était pour le mieux. Il disait : « tout ceci est ce qu'il y a de mieux. Car, s'il y a un volcan à Lisbonne, il ne pouvait être ailleurs. Car il est impossible que les choses ne soient pas où elles sont. Car tout est bien¹⁴⁵ . » Mais l'optimisme de Candide et de son cher Maître Pangloss est toujours infirmé par l'omniprésence et l'universalité du mal. Dans ce

141. Candide Chap. 3

142. Ibidem

143. Ibidem

144. Candide, chap. 4

145. Candide chap.

conte philosophique, Voltaire nous dépeint un monde où le mal est une réalité omniprésente, conséquence d'une nature viciée.

Par le vagabondage et l'errance de Candide, Voltaire veut nous révéler qu'aucun endroit sur la terre n'échappe au fléau du mal sauf l'Eldorado¹⁴⁶ qui demeure une utopie. Souvent, Candide pense qu'ailleurs, la vie est meilleure mais Carambo lui réplique : « Vous voyez que cet hémisphère-ci ne vaut pas mieux que l'autre. »

Voltaire nous dépeint un monde malheureux, livré au hasard, malicieux et même cruel, un monde fictionnel certes, étant créé par la fantaisie de son imagination et de sa pensée mais reflétant la réalité. Selon Voltaire, c'est l'homme qui a vicié la création. Par la bouche de Jacques, l'anabaptiste, il affirme : « Il faut bien, que les hommes aient un peu corrompu la nature, car ils ne sont point nés loups, et ils sont devenus loups. Dieu ne leur a donné ni canon de vingt-quatre ni baïonnettes, et ils se sont fait des baïonnettes et des canons pour se détruire¹⁴⁷. »

Face à l'optimisme de Pangloss, Voltaire oppose le pessimisme de Martin qui lui, voit le mal partout. Pour lui, le bien n'existe pas. Il considère l'homme comme intrinsèquement pervers. Selon lui, l'homme est né pour l'angoisse et l'ennui.

Mais Voltaire n'en reste pas là.

Dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne* écrit en 1756, il exprime son émotion devant le désastre qu'a causé le terrible tremblement de terre qui a secoué, jusqu'à ses profondeurs, la ville de Lisbonne le 1^{er} novembre 1755 faisant près de 60 000 victimes. Ce ne fut pas le plus violent séisme de l'époque mais l'ambiance optimiste qui régnait durant cette époque rendait le drame encore plus fatal d'autant plus que Lisbonne était considérée comme le symbole de cet optimisme. Voltaire qui était un adversaire de cette doctrine en a profité pour remettre en cause les arguments des tenants de l'*Optimisme* notamment Leibniz et Pope¹⁴⁸ qui soutiennent que tout est bien dans le meilleur des mondes possibles. Pour lui, une

146. L'Eldorado est une contrée mythique de l'Amérique du Sud qui est supposée regorger d'or. Dans son Conte philosophique *Candide*, Voltaire utilise cette contrée comme décor aux chapitres XVII et XVIII et la présente comme un univers utopique lui permettant d'exposer les idéaux des philosophes des Lumières.

147. Idem

148. Thèses principales de l'optimisme de Pope

-Vaste chaîne des êtres où chacun trouve sa place

-Dieu a une origine bonne, donc, tout est bien, le bien étant l'attribut principal de Dieu

-Dieu s'occupe seulement des lois générales qui gouvernent le monde. Il est naïf de croire au mal par concomitance. Dieu s'occupe d'abord du tout.

telle catastrophe n'est qu'un sujet de récrimination contre l'ordre du monde et la Providence.

Il écrit :

*O malheureux mortels ! Ô terre déplorable !
O de tous les mortels, assemblage effroyable !
D'inutiles douleurs, éternel entretien :
Philosophes trompés qui criez : « Tout est bien »
Accourez, contemplez ces ruines affreuses,
Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,
Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,*

...

*Direz-vous : « C'est l'effet des éternelles lois
Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix ? »
Direz-vous, en voyant cet amas de victimes :
« Dieu s'est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes ? »
Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants
Sur le sein maternel écrasés et sanglants ?*

...

*Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire.
Quoi ! L'univers entier, sans ce gouffre infernal,
Sans engloutir Lisbonne, eût-il été plus mal ?
Etes-vous assurés que la cause éternelle
Qui fait tout, qui sait tout, qui créa tout pour elle,
Ne pouvait nous jeter dans ces tristes climats
Sans former des volcans allumés sous nos pas !
Borneriez-vous ainsi la suprême puissance ?
Lui défendriez-vous d'exercer sa clémence ?*

...

*Dieu tient en main la chaîne, et n'est point enchaîné :
Par son choix bienfaisant tout est déterminé :
Il est libre, il est juste, il n'est point implacable.
Pourquoi donc souffrons-nous sous un maître équitable ?
Voilà le nœud fatal qu'il fallait délier.
Guérez-vous nos maux en osant les nier ?*

...

*De l'être tout parfait le mal ne pouvait naître ;
Il ne vient point d'autrui, puisque Dieu seul est maître :
Il existe pourtant. O tristes vérités !¹⁴⁹*

C'est donc d'un revers de main que Voltaire rejette l'optimisme leibnizien mais est-ce que cela voudrait dire qu'il est un partisan de la doctrine opposée, le pessimisme?

-Le mal absolument parlant n'existe pas. Les maux peuvent être considérés isolément mais il faut tenir compte de l'ensemble du système. C'est la théorie du mal par convenance que l'on retrouve déjà dans les premières réflexions chez les chrétiens. Le mal sert au plus grand bien. C'est de l'instrumentalisme.

149. Poème sur le désastre de Lisbonne mis en ligne sur Gallica pp. 9-10

La vérité est que Voltaire repousse l'optimisme comme doctrine métaphysique mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il soit un théoricien du pessimisme. Sa position sur le problème du mal ne surgit d'aucune doctrine déterminée. Comme l'a fait remarquer Cassirer, il défend une philosophie « purement hédoniste pour qui la véritable sagesse consiste à savoir fuir la tristesse dans les bras de la volupté¹⁵⁰ . »

Rousseau ne s'est pas contenté des flèches qu'il a lancées à Voltaire dans sa *Lettre sur la Providence*. Deux ans après, dans ses *Confessions*, il revient sur les faits et fustigea l'auteur de *Candide* qu'il cite nommément, le faisant passer pour un serviteur du diable. Il écrit :

Je n'étais pas guéri de mon attaque quand je reçus un exemplaire du *Poème sur la ruine de Lisbonne* que je supposai m'être envoyé par l'auteur. Cela me mit dans l'obligation de lui écrire et de lui parler de sa pièce. Je le fis par une lettre qui a été imprimée longtemps après, sans mon aveu, comme il sera dit ci-après. Frappé de voir cet homme pauvre et accablé, pour ainsi dire de prospérités et de gloire déclamer toutefois amèrement contre les misères de cette vie et trouver toujours que tout était mal, je formai l'insensé projet de le faire rentrer en lui-même et de lui prouver que tout était bien. Voltaire en paraissant toujours croire en Dieu n'a réellement jamais cru qu'au Diable puisque son Dieu prétendu n'est qu'un être malfaisant qui, selon lui, ne prend de plaisir qu'à nuire. L'absurdité de cette doctrine, qui saute aux yeux, est surtout révoltante dans un homme comblé de biens de toutes espèces qui, du sein du bonheur, cherche à désespérer ses semblables par l'image affreuse et cruelle de toutes les calamités dont il est exempt. Autorisé plus que lui à compter et à peser les maux de la vie humaine j'en fis l'équitable examen et je lui prouvai que de tous ces maux, il n'y en avait pas un dont la Providence ne fut disculpée, et qui n'eut sa source dans l'abus que¹⁵¹ l'homme a fait de ses facultés plus que dans la nature elle-même.

Mais, ce problème de la théodicée qui nous met au centre de la théorie rousseauiste n'est pas une invention de Rousseau. Avant lui, bien d'auteurs tels Pope, Leibniz, Shaftesbury avaient déjà développé cette problématique consistant dans la justification des attributs de Dieu. D'ailleurs, c'étaient ces anciens-là, notamment Leibniz que visait particulièrement Voltaire. Il l'a même cité dans un vers. On lit :

Leibniz ne m'apprend point par quels nœuds invisibles
Dans le mieux ordonné des univers possibles
Un désordre éternel, un chaos de malheurs
Mêle à nos vains plaisirs de réelles douleurs
Ni pourquoi l'innocent ainsi que le coupable¹⁵²
Subit également ce mal inévitable.

150. La philosophie des Lumières, E. Cassirer p 164

151. Confessions livre 9 p.419

152. Vers 55-60

Mais Rousseau aussi, d'ailleurs, qui se révèle être l'un de ses lecteurs assidus l'a mentionné dès le *Verger de Mme de Warens* qui date de 1739. Il écrit :

Vous que j'ose appeler du tendre nom de mère
Acceptez aujourd'hui cet hommage sincère
Ce tribut légitime et trop bien mérité
Que ma reconnaissance offre à la vérité.
Ah ! si quelques douceurs assaisonnent ma vie
Si j'ai pu jusqu'ici me soustraire à l'envie
Si le cœur plus sensible et l'esprit moins grossier
Au-dessus du vulgaire on m'a vu m'élever
Enfin si chaque jour je jouis de moi-même
Tantôt en m'élançant jusqu'à l'Être suprême
Tantôt en méditant dans un profond repos
Les erreurs des humains et leurs biens et leurs maux.....
Avec Leibniz, Malebranche et Newton
Je monte ma raison sur un sublime ton...¹⁵³

Il l'a également cité, dans ses *Confessions*, parmi ses auteurs favoris mais c'est dans sa *Lettre sur la Providence* adressée à Voltaire qu'il défend l'optimisme leibnizien et plaide pour la justification de Dieu en dépit du fait que dans sa *Lettre à Philopolis*, il avait déclaré que les arguments d'un philosophe n'étaient pas nécessaires pour disculper la Providence, l'Univers étant plus convaincant que n'importe quel système de philosophie. Voici ce qu'on peut dans cette lettre qu'il a adressé à Philopolis.

A l'énumération des maux dont les hommes sont accablés et que je soutiens être leur propre ouvrage, vous m'assurez, Leibniz et vous que tout est bien et qu'ainsi la providence est justifiée. J'étais éloigné de croire qu'elle eut besoin pour sa justification du secours de la philosophie leibnizienne ni d'aucune autre. Pensez-vous sérieusement, vous-même, qu'un système de philosophie, quel qu'il soit, puisse être plus irrépréhensible que l'univers et que pour disculper la providence, les arguments d'un philosophe soit plus convaincants que les ouvrages de Dieu ?¹⁵⁴

Un peu plus loin, on peut lire ce qui suit :

Si tout est bien comme il est de la manière dont vous l'entendez, à quoi bon corriger nos vices, guérir nos maux, redresser nos erreurs ? Que servent nos Chaires, nos Tribunaux, nos Académies ? Pourquoi faire appel à un médecin quand vous avez la fièvre ? Que

153. OC II p. 1127-1128

154. Rousseau : Lettre à Philopolis : OC III p. 232-233

savez-vous si le bien du plus grand tout que vous ne connaissez pas n'exige point que vous ayez le transport et si les habitants de Saturne ou de Sirius ne souffriraient point du rétablissement de la vôtre ? Laissez aller tout comme il pourra afin que tout aille toujours
¹⁵⁵
bien.

Mais ça, c'était avant. Peu de temps après, il se constitue en défenseur de l'optimisme leibnizien et plaide la cause de la Providence. A Voltaire, il écrit : « A Dieu ne plaise que je veuille offenser celui de mes contemporains dont j'honore le plus les talents et dont les écrits parlent le mieux à mon cœur mais il s'agit de la cause de la Providence dont j'attends tout...Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espère, je la défendrai jusqu'à mon dernier
¹⁵⁶
soupir.

Et au livre IV de *l'Emile*, il soutient le fameux « tout est bien » leibnizien qu'il remettait en question dans la *Lettre à Philopolis*. Il écrit : « Otez vos funestes progrès, ôtez vos erreurs, ôtez l'ouvrage de l'homme et tout est bien.
¹⁵⁷ »

Ce « tout est bien » avec lequel il débute son *Emile* vient de Leibniz. Si pour Kant mais aussi Cassirer, Rousseau a résolu le problème de la théodicée, il est certain qu'il n'était pas le premier à le poser. Leibniz, en sa qualité de créateur de ce concept a donc sa place dans cette thèse précisément dans cette partie traitant de la théodicée. Voyons donc en quoi consistait ce problème de l'origine du mal et de la justification de la bonté de Dieu dans sa formulation initiale, chez Leibniz.

C) La théodicée leibnizienne

Leibniz est connu, surtout en France comme représentant de la philosophie optimiste selon laquelle le mal n'est que l'ombre du bien. Selon cette philosophie, le mal, les douleurs et les inquiétudes sont les conditions mêmes du plaisir et du bonheur. Ce ne sont que des raccourcis vers une plus grande perfection, notre monde étant le meilleur des mondes possibles.

Il est le créateur du concept philosophique de théodicée et en le créant, il s'est, d'une part, donné pour objet de plaider la cause de Dieu qu'il entend disculper de la présence du mal dans

155. Idem p. 234

156. Lettre à Voltaire, OC IV p. 1074-1075

157. OC IV p. 588

le monde, présence qui, en tant qu'elle paraît contredire la bonté et la justice attribuées à Dieu, est éminemment problématique aux yeux des théologiens. Il a, d'autre part, lancé à la postérité le défi consistant à concilier Dieu et le mal, à donner sens à la création en dépit des maux qui s'abattent sur la terre.

Dans sa description de l'univers, Leibniz oppose au mécanisme cartésien son dynamisme selon lequel l'univers est formé de monades¹⁵⁸, toutes tendant à agir rendant par-là l'univers mobile et fluide. Entre les différentes monades, Dieu a réalisé un accord à partir d'une harmonie préétablie créant par-là un ensemble cohérent organisé selon le principe du meilleur. Dès lors, nous pouvons opérer une justification de Dieu en ce qui concerne le problème de l'origine et de la cause de l'existence du mal dans l'univers. C'est cette apologie de la justice de Dieu que Leibniz appelle théodicée.

Dans la théodicée, Dieu n'est et ne doit pas être inculpé, n'étant et ne pouvant pas être responsable du mal dans le monde. Aussi, dans ses *Essais de théodicée*, Leibniz se donne-t-il pour mission de plaider la cause de Dieu et de le disculper du mal qui se rencontre dans le monde. Cette justification de Dieu repose sur l'idée que Dieu est parfait, qu'il fait tout bien et que ce qui nous semble être un mal est souvent un bien si on le considère à partir d'autre perspective. Il écrit : « Les maux... deviennent quelque fois des biens subsidiaires, comme un moyen pour de grands biens¹⁵⁹. »

En effet, Leibniz reconnaît et atteste qu'il existe un Dieu parfaitement bon, parfaitement puissant, parfaitement sage, absolument parfait. Il conteste l'opinion de tous ceux qui soutiennent que ce que Dieu fait n'est pas absolument parfait et qu'il aurait pu faire mieux. Pour lui, tous ceux qui ne sont pas satisfaits de ce que Dieu fait et qui croient qu'il aurait pu faire mieux sont semblables aux anges qui s'étaient rebellé contre lui et par là, partagent la même intention mauvaise qui animait ces derniers lesquels voulaient détrôner Dieu. Selon lui, agir avec moins de perfection qu'on aurait pu c'est agir imparfaitement. Par contre, agir avec le plus de perfection possible c'est être parfait. Or, Dieu fait tout ce qu'il fait dans la dernière perfection, affirme-t-il dans la deuxième section. Il faut donc admettre que « Dieu agit toujours de la manière la plus parfaite et la plus souhaitable qu'il soit possible et c'est là le fondement de l'amour que nous lui devons¹⁶⁰ ». Aux philosophes et théologiens qui refusent à Dieu l'omnipotence, l'omniscience et l'omniprésence en argumentant que si Dieu savait que

158. Substances simples, sans parties ; atomes de la nature et éléments des choses ; réalités spirituelles dynamiques analogues à des

159. Essai de théodicée, section 35, la cause de Dieu

160. Idem Section 3.

le mal allait venir à l'existence, s'il savait que le mal serait incompatible avec ses attributs essentiels et s'il pouvait l'en empêcher, pourquoi ne l'a-t-il pas fait, Leibniz fait remarquer que les hommes, étant pourvus d'un esprit fini, n'ont pas à questionner les œuvres de Dieu. Il est persuadé que rien ne se fait sans la volonté et sans la puissance de Dieu. Il écrit :

Les raisons qui l'ont poussé à choisir cet ordre de l'univers au lieu d'un autre, à souffrir les péchés alors qu'il pouvait faire que le péché n'existe pas, à dispenser ses grâces salutaires d'une certaine manière, tout cela dépasse la finitude de notre esprit. Le mieux est de croire que Dieu fait tout pour le mieux et que rien ne saurait nuire à ceux qui l'aiment ¹⁶¹

Cependant, cette déclaration ne signifie pas que pour Leibniz, le monde est parfait. Il ne nie pas que le mal existe et soutient qu'en ce monde il y a de l'imperfection mais que Dieu a créé le monde qui contient le moins d'imperfection qu'il est possible et que ce monde où nous vivons est le meilleur des mondes possibles. Mais si Dieu est parfait, s'il agit de la manière la plus parfaite possible et s'il a créé le meilleur des mondes possibles, d'où vient cette imperfection ? Doit-on lui attribuer une implication causale dans l'existence du mal qui annule sa sainteté ?

Loin de nier l'existence du mal, Leibniz en distingue trois sortes:

- 1) Le mal métaphysique consistant dans la simple imperfection
- 2) Le mal physique consistant dans la souffrance
- 3) Le mal moral consistant dans le péché.

Il fait du mal métaphysique un mal nécessaire à cause de l'imperfection nécessaire existant dans le créé fini. La création étant nécessairement moins parfaite que le créateur, elle comporte nécessairement des imperfections. C'est le mal métaphysique qui est inévitable dans une création. Selon lui, ce monde contient du mal par nécessité métaphysique par le seul fait qu'il est créé et donc, non parfait. Par contre, il possède le moins de mal possible et le plus de bien possible. Le mal qu'il contient est métaphysiquement nécessaire pour le bien qu'il contient, même si cette nécessité échappe à notre compréhension finie tout comme il faut éprouver la faim pour jouir du plaisir de manger. Il y a du mal dans notre expérience du monde parce que nous sommes des créatures finies. En voulant qu'il n'y ait pas de mal, en nous rebellant contre la présence du mal, ce que nous voulons métaphysiquement est de ne

161. Ibidem 5^e section.

pas être des entités finies ce qui sous-entend que nous voulons nous élever à l'infini de Dieu et c'est exactement ce en quoi consiste le mal moral qu'est le péché. Par contre, Dieu, le créateur, détient la suprême perfection. Par définition, il est tout-puissant, omniscient et parfait.

C'est dans la 1^{ère} section de son *Discours de métaphysique*, qu'il fait état de la perfection divine. Il affirme que Dieu fait tout de la manière la plus souhaitable. Il écrit : « La notion de Dieu la plus significative que nous ayons est assez bien exprimé en ces termes, que Dieu est un être absolument parfait. » ... « Il est à remarquer qu'il y a dans la nature plusieurs perfections toutes différentes, que Dieu les possède toutes ensemble et que chacune lui appartient au plus souverain degré. »... « Il s'ensuit que Dieu, possédant la sagesse suprême et infinie, agit de la manière la plus parfaite¹⁶². »

Mais si Dieu fait tout bien, le mal ne peut pas provenir de lui. Alors, quelle est son origine ? Quelle en est la cause ? Dieu étant parfait, crée tout avec le plus de perfection possible. Faut-il donc attribuer l'existence du mal à l'homme créé à son image ? Comment expliquer l'idée de la responsabilité ou de la culpabilité de l'homme dans le mal ? Si l'homme n'est pas responsable de l'existence du mal, comment le culpabiliser s'il agit mal ? Pourquoi Dieu a-t-il permis l'existence du mal alors qu'il est contraire à son essence ? L'exemple de Judas Iscariot est un cas type qui m'a toujours interpellée. Je me suis toujours demandé pourquoi Dieu a laissé mourir Judas dans les circonstances qu'on connaît en dépit de son repentir et qu'il a donné à Pierre non seulement la chance de revivre mais a fait de lui la pierre angulaire sur laquelle est bâtie l'Église de Jésus-Christ selon Mathieu 16 :18. Il était prédit que quelqu'un trahirait le Christ. Il fallait que cela arrive. Mais pourquoi c'est sur Judas que s'accomplit la prophétie ? Pierre a, trois fois, renié Jésus mais il a été pardonné. Pourquoi Judas n'a-t-il pas eu de pardon ? Certes, son forfait est plus grave que le reniement de Pierre mais Dieu n'a-t-il pas dit qu'il a le pouvoir de blanchir les péchés les plus odieux ? « Si vos péchés sont rouges comme le cramoisi, ils deviendront plus blancs que la neige¹⁶³. » Jésus lui-même a affirmé que tous les péchés seront pardonnés aux hommes s'ils s'en repentent. Dieu consent à pardonner nos péchés si nous nous en repentons, si nous regrettons de les avoir commis et si nous sommes déterminés à changer. Le seul péché qui soit impardonnable selon la Bible est le blasphème contre le Saint-Esprit selon Matthieu 12 :31-32. Judas avait trahi le fils de Dieu et avait causé sa mort mais il n'avait pas commis de blasphème contre le Saint-

162. 1^{ère} section du Discours de métaphysique

163. Esaïe 1 :18

Esprit. Il s'est, en outre, repenti. Il a pris conscience de sa bêtise et a ramené l'argent. Mais il était prédit qu'il se serait suicidé et c'est bien ce qui arrivait. Judas s'est pendu. Le pauvre, pouvait-il lutter contre sa destinée ? Comme l'avait si bien dit David, « les jours qui lui étaient destinés étaient tous comptés avant qu'aucun d'eux n'existât. »¹⁶⁴ Pouvait-il les prolonger ? Judas n'était-il pas conçu pour sa perte ? Certains me diront que non, que Dieu n'avait pas prédestiné Judas à la perte et que c'est lui qui, de son plein gré, a choisi de commettre l'infamie. Mais ce qu'il ne faut pas oublier c'est qu'il fallait que s'accomplît la volonté de Dieu. Si Judas n'avait pas trahi Jésus, le plan de la rédemption serait déjoué. D'ailleurs, n'est-il pas dit dans les Saintes Écritures que « Dieu a tout fait pour un but, même le méchant pour le jour du jugement »¹⁶⁵ ? Dans plusieurs textes bibliques, il a été prédit que quelqu'un livrerait le Messie. Il était même prévu qu'il serait vendu pour trente (30) cycles d'argent¹⁶⁶, que cet argent serait jeté dans la maison du Seigneur¹⁶⁷ et allait servir à l'acquisition d'un champ destiné à l'inhumation des étrangers. Même le nom que porterait ce champ a fait l'objet d'une prédiction prophétique. Quand, le jour de son arrestation, l'un de ceux qui étaient avec lui a tiré son épée et a coupé l'oreille du serviteur du souverain sacrificateur, Jésus a prononcé cette parole fameuse : « Remets ton épée à sa place car tous ceux qui frappent par l'épée périront par l'épée. Penses-tu que je ne puisse pas invoquer mon Père qui me donnerait à l'instant plus de douze (12) légions d'anges ? Comment donc s'accompliraient les *Écritures* d'après lesquelles il doit en être ainsi »¹⁶⁸ ?

Tout donc porte à croire que Judas a été créé pour accomplir cette infâme mission au sujet de laquelle les *Saintes Écritures* déclarent : « Il faut que le scandale arrive mais malheur à celui par qui il arrivera »¹⁶⁹. Jésus lui-même eut à déclarer : « Le fils de l'homme s'en va, selon ce qui est écrit de lui. Mais malheur à l'homme par qui le fils de l'homme est livré. Mieux vaudrait pour cet homme qu'il ne fut pas né »¹⁷⁰. Comment donc ne pas croire que Judas a été créé pour sa perte ? Mais si tel était bien le cas, comment aurait-il pu agir autrement ? Il a fait ce qu'il devait faire. Il s'est repenti mais cela ne lui a servi à rien puisqu'il

164. Psaumes 139 :16

165. Proverbes 16 :4

166. Zacharie 11 :12 ; Matthieu 26 :15

167. Zacharie 11 :13 ; Matthieu 17 :5

168. Matthieu. 27 : 52-54

169. Matthieu 18 :7

170. Matthieu 26 :24

s'est suicidé. On peut donc se demander si Judas n'a pas été la victime en lieu et place du bourreau qu'on a cru voir en lui puisque Dieu s'est servi de lui pour accomplir son dessein tout comme il s'était servi du peuple *Egyptien* et de son *Pharaon* pour montrer au peuple d'*Israël* qu'il voulait apprivoiser, ce dont il était capable. Il avait lui-même déclaré à Moïse qu'il allait endurcir le cœur du pharaon pour qu'il ne laisse pas partir le peuple. Et à chaque résistance, il envoyait une plaie sur le peuple Egyptien. Le pharaon peut-il être rendu responsable de toutes les calamités qui ont frappé le peuple Egyptien ? Puisque son cœur était endurci, comment pourrait-il agir autrement ? En voulant montrer sa toute-puissance, Dieu a-t-il agi en toute bienveillance ? Est-ce juste de provoquer le faible pour avoir une raison de le supplanter ? Est-ce juste que de l'être pour un peuple et de ne pas l'être pour d'autres ? Jésus lui-même avait déclaré à ses disciples : « Si c'est à vos amis seulement que vous faites du bien, quelle récompense méritez-vous ? Les païens n'agissent-ils pas de même de la sorte ¹⁷¹ » ? Autant de questions que l'on pourrait se poser sur l'infinie bonté, l'infinie sagesse et l'infinie justice de Dieu.

Mais Leibniz, dans la 3^e section de son *Discours de métaphysique* a déclaré qu'il ne faut pas demander pourquoi Judas pêche puisque cette action libre est comprise dans sa notion mais seulement pourquoi Judas le pécheur est admis à l'existence préférablement à quelques autres personnes possibles. Là, dans cette section de son *Discours*, Leibniz rejoint les adeptes de la doctrine du péché originel. Il parle d'imperfection originale avant le péché. Il croit donc, à l'encontre de Rousseau, que tout homme naît avec une nature pécheresse et qu'on est tous originellement imparfait avant même d'avoir commis personnellement le moindre mal comme l'a stipulé Saint-Augustin. Il écrit :

Il est temps de reconnaître altitudinem divitiarum, la profondeur et l'abîme de la divine sagesse sans chercher un détail qui enveloppe des considérations infinies. Dieu n'est pas la cause du mal car non seulement après la perte de l'innocence des hommes, le péché originel s'est emparé de l'âme mais encore, auparavant, il y avait une limitation ou imperfection originale connaturelle à toutes les créatures qui les rend peccables ou capables de manquer¹⁷².

Selon lui, la racine du mal est dans le néant c'est-à-dire dans la privation ou limitation des créatures à laquelle Dieu remédie gracieusement par le degré de perfection qu'il lui plaît de donner.

171. Matthieu 5 :46

172. 30e section du Discours de Métaphysique

Il explique l'existence du mal par une conception optimiste. Selon lui, si le mal existe, c'est parce qu'il est nécessaire à l'accomplissement de bonnes actions supérieures. Aussi, le mal est non seulement nécessaire pour permettre à l'homme de découvrir le bien mais il est aussi nécessaire à l'accomplissement de ce bien. Dans ses recherches, il a été guidé par le grand principe du « pourquoi » connu sous l'appellation de « principe de raison suffisante » encore appelé « principe de la raison déterminante » selon lequel rien n'est sans une raison qui explique pourquoi il est plutôt qu'il n'est pas et pourquoi il est ainsi plutôt qu'autrement. Le principe de raison suffisante affirme qu'aucun fait ne saurait se trouver existant sans qu'il y ait une raison suffisante. C'est, aux yeux de Leibniz, le principe suprême. Donc le mal étant un fait, s'il existe, c'est qu'il y a une raison suffisante qui explique son existence.

Mais si Leibniz est celui qui a inventé le concept de théodicée pour parler de la justification de Dieu, l'idée lui est venue d'ailleurs. Il l'a puisée de loin. Son inspirateur, penseur très influent, Augustin d'Hippone, est l'une des sources les plus puisées de la littérature classique française. Un mot sur la théodicée telle qu'elle a été formulée par lui ne fera que nous aider à comprendre la pensée de Rousseau et à mieux le situer par rapport à ses tendances dans la mesure où Rousseau s'est révélé être un fervent lecteur de Saint-Augustin et l'influence de ce dernier sur sa pensée est incontestable.

D) La théodicée augustinienne

Patrick Thierry, de l'Université de Cergy-Pontoise, dans un article intitulé *Des poires et un ruban. Petites généalogies du mal (Augustin et Rousseau)* a montré que ce dernier n'a pas seulement lu l'évêque d'Hypone. Il a aussi entretenu un rapport étroit avec lui et s'est laissé influencer par sa doctrine. Jean Starobinski évoque le vol des poires raconté par Saint-Augustin dans les *Confessions* et le vol de pommes et du ruban dans l'autobiographie de Rousseau et parle de détails troublants. Il souligne la proximité des deux textes d'abord par leur chronologie. Il a fait remarquer que Saint-Augustin et Rousseau avaient le même âge (16 ans) mais il a aussi souligné le caractère insignifiant, dérisoire des objets concernés par ces deux vols. Pour Saint-Augustin, les fruits n'étaient ni appétissants au regard ni savoureux et il y en avait de meilleurs que ceux qu'il avait volés et en abondance. Dans le cas de Rousseau, il s'agissait d'un ruban déjà vieux tandis qu'il y avait à sa portée de meilleures choses et en

quantité. En outre, dans les deux cas, il s'agissait de vols sans nécessité. Aucun dénuement n'y poussait Saint-Augustin et pour Rousseau, le mensonge était sans nécessité, sans profit, nous dit Starobinski.

Jacques Berchtold, dans une conférence tenue à Rouen le 13 mars 2012 sur les *Confessions* de Saint-Augustin et celles de Rousseau a aussi fait ressortir des points communs entre les deux auteurs. Néanmoins, si l'auteur médiéval reconnaît l'homme comme fondamentalement pécheur, un être qui ne peut être juste sans la grâce de Dieu, Rousseau, lui, n'est pas de cet avis. D'ailleurs, Jacques Berchtold lui, parle d'analogie entre eux et non d'identité. A un certain moment de la durée, il a même parlé de rivalité entre eux. Chez Saint-Augustin, plus profondément le pécheur est enfoncé dans le mal, plus grande et plus puissante apparaît l'action de la grâce. Rousseau lui, comme on l'a vu, ne croit pas au péché originel ni à l'intervention décisive de la grâce ni à la prédestination. Chez lui, il n'y a pas de plan divin même s'il croit en la Providence. Par contre, ils se rencontrent dans la justification de Dieu en ce qui a trait à l'origine du mal.

Par le passé, adepte du manichéisme,¹⁷³ Saint-Augustin va se dresser contre la doctrine manichéenne. Le platonisme va fortement influencer sa conversion ce qui va l'amener à une conception d'un Dieu fort dont il affirme la suprématie sur Satan. Il a passé dix-neuf longues années à défendre la bonté et la justice de Dieu. Contrairement aux manichéens qui affirment l'existence de deux principes : le principe de la *Lumière* qui est à l'origine du bien et le principe des *Ténèbres* responsable du mal, Saint-Augustin soutient qu'il n'existe qu'un seul principe : Dieu, l'être absolument bon et tout-puissant. Il écrit :

Les *Manichéens* posent deux substances opposées : le *Bien* et le *Mal* et les font se combattre. Or, si Dieu est incorruptible (au sens métaphysique du terme, pur de tout mélange, et incapable d'être mêlé à une autre substance), le *Mal* n'a aucun moyen de le combattre. Donc, soit les *Manichéens* conçoivent que Dieu est imparfait (ce qui va contre la définition de Dieu), soit Dieu est bien incorruptible pour les *Manichéens*, mais il a alors engagé de lui-même un combat gagné d'avance contre le *Mal*. Que Dieu soit l'auteur d'une agression gratuite est aussi inacceptable que son imperfection. La conclusion est que le manichéisme est inapte à donner une bonne conception de Dieu.¹⁷⁴

173. Manichéisme : religion syncrétiste fondé par le Perse Mani au III^e siècle résultant du zoroastrisme, du bouddhisme et du christianisme.

174. Saint Augustin dans les *Confessions* Livre VII chap. 3

En effet, selon les adeptes de la religion manichéenne, le monde est divisé en deux royaumes distincts : le royaume de la *Lumière* où s'exprime ce qui est éternel et le royaume des *Ténèbres* où s'exprime ce qui appartient au couple espace/temps donc temporaire. Ainsi, l'homme naturel est-il, selon eux, double possédant à la fois un esprit appartenant au royaume de la *Lumière* constituant la partie immortelle de l'homme et un corps appartenant au royaume des *Ténèbres* constituant la partie mortelle de l'être humain. Saint-Augustin s'oppose à cette conception manichéiste du monde. Il est l'un des théologiens qui ait le plus insisté sur la transcendance divine. Selon lui, les pensées divines ne sont ni de près, ni de loin les pensées des hommes et l'inverse de cette croyance est chez lui ce qui constitue le péché originel. Saint-Augustin définit le mal comme une privation volontaire de la grâce de Dieu le mal n'étant pas, selon lui, principe en soi mais plutôt une absence de grâce et de bonnes œuvres.

Contre les Manichéens qui définissent le mal comme étant une substance née d'un génie malin, coéternel de Dieu, Saint-Augustin conçoit le mal comme un désordre qui, loin d'être une substance, n'est que le contre-sens, l'ennemi de toute substance.

Etant la corruption du bien, le mal ne peut être que la privation de l'être ce qui explique que l'homme n'a pas été créé mauvais et par conséquent que le mal n'est pas un être en soi au même titre que le bien.

Selon lui, Dieu étant premier et unique principe de toute chose est, par essence, le bien, le souverain bien. Il ne peut donc agir que dans l'intérêt de bien faire. Cette idée du bien est la première des idées comme Dieu est le premier des êtres. Elle explique non seulement l'essence de Dieu mais aussi la création qui est la manifestation extérieure de sa puissance intérieure. Dieu est bon et tout ce qu'il crée est bon. Aussi, l'univers qu'il a créé est-il en principe digne de lui, donc bon. Tout ce qui existe est bon et donc excellent de Dieu, affirme-t-il. Le mal n'est donc ni en Dieu ni en ses œuvres ce qui implique que la source du mal est ailleurs. Mais alors, peut-on se demander, d'où vient le mal puisque tout ce qui existe est bon ?

Selon Saint-Augustin, la créature raisonnable en l'occurrence les anges et les hommes ont reçu de Dieu la liberté de vouloir et d'agir à leur guise, selon leurs penchants, en pleine possession de leurs actes sans son secours, guidés par leur seule volonté. Rien ne les empêche d'agir comme bon leur semble et c'est ce qui se produit quand Satan, à l'origine innocent et pur comme les autres anges, enivré de sa beauté, épris d'orgueil et profitant des avantages d'actions que lui confère son libre-arbitre, a voulu se rendre égal à Dieu. Il s'est

révolté contre lui et le voilà en état de chute. Dieu, ne pouvant plus cohabiter avec lui, sa nature pervertie le rendant insupportable, l'a renversé sur la terre entraînant avec lui une partie des anges. Ainsi, parallèlement à la cité céleste où Dieu règne, Satan et ses suppôts vont constituer la cité terrestre.

L'homme, ainsi que les anges, a été créé bon. Mais étant également libre, il était appelé à faire un choix entre ces deux cités : la cité de Dieu et la cité de Satan. Séduit par ce dernier, l'homme jusque-là innocent et pur s'est vu épris d'orgueil et s'est laissé emporter par le désir d'indépendance. Il a désobéi à la loi de Dieu et de cette désobéissance résultent la corruption du genre humain et la malédiction de la nature qui s'est désormais trouvée en proie à toutes sortes de maux : moral, existentiel, naturel etc.

Aussi, pour Saint-Augustin, c'est de la mauvaise volonté des anges et des hommes et non de leur nature propre que procède le mal car toute la nature, des anges aux animaux, est créée bonne. Le mal dans la créature ne provient donc ni de l'action toujours parfaite de Dieu, ni d'un défaut de la science divine, ni de sa puissance ni de sa bonté car rien ne manque à son essence et tout concourt à la perfection de ses actions ce, sous tous les rapports. Le mal que nous faisons vient de l'action faussée de l'homme, de sa volonté dépravée, de sa défaillance et les maux que nous souffrons, Dieu nous les inflige comme de très justes peines. Mais qu'est ce qui fausse l'action de l'homme ? Saint-Augustin répond que c'est sa défaillance. Mais si tout ce que Dieu a créé est bon, comment expliquer que l'homme soit défaillant ? Mais pourquoi Dieu n'a-t-il pas empêché que le péché sorte du libre arbitre ?

Pour Saint-Augustin, aucun des maux dont nous sommes témoins n'a été permis par le créateur si ce n'est pour aider et relever les bons. Dans son omniscience, Dieu savait que des anges qu'il a créés bons allaient être corrompus et déçus. S'il les a créés malgré tout, ce n'est que pour servir aux intérêts des justes. Selon Saint-Augustin, en créant Satan, Dieu n'ignorait pas sa malignité future et comme il savait, d'une manière certaine, tout le bien qu'il allait tirer de ce mal, il disposait déjà les moyens de se servir utilement de lui quand il serait devenu mauvais. Donc, pour Saint-Augustin, ce n'est pas que Dieu ne savait pas que le diable allait chuter et par la suite, gâcher son œuvre de la création. Ce n'est pas non plus qu'il ne pouvait pas l'en empêcher mais sachant par avance comment tirer parti de ce mal et le faire tourner à l'avantage des justes, Dieu a laissé faire car il savait que cela allait contribuer à relever la beauté de l'univers.

Pour lui, toute nature est un bien. Elle est un grand bien si elle ne peut être corrompue et un petit bien si elle peut l'être mais dans tous les cas, elle est un bien. Aussi, considère-t-il

toute nature, même vicieuse comme étant un bien pour la simple et bonne raison qu'elle est « nature » bien qu'elle soit aussi un mal par le fait qu'elle est vicieuse.

Selon lui, si quelque cause particulière peut être nuisible à une créature particulière comme le loup peut l'être à l'agneau par exemple, rien n'est mauvais pour l'ensemble de la création. Les maux qui surviennent concourent à l'ordre et à la beauté de l'univers tout comme les antithèses contribuent à relever la beauté d'un texte. Le problème ne vient nulle part d'autre que de notre impuissance à embrasser d'un seul regard l'ensemble des choses créées. Si nous pouvions avoir une vue d'ensemble de toute la création et des rapports que les créatures pouvaient entretenir les unes avec les autres, ce serait facile de voir le mal par le bon côté. Il écrit : « Ce qui blesse sur ce point blesse uniquement parce que l'on n'aperçoit pas le tout avec lequel il s'harmonise de si admirable manière¹⁷⁵ . »

Pour illustrer ses propos, il utilise une comparaison ainsi formulée :

Un homme dont la vue serait assez courte pour n'embrasser du regard sur un paysage en mosaïque que le module d'un seul carreau accuserait l'ouvrier d'avoir ignoré la symétrie et les proportions. Incapable d'embrasser dans l'ensemble ces emblèmes qui concourent à l'unité d'un beau tableau, il prendrait pour un désordre la variété des pierres précieuses. Il en est de même pour certains hommes peu instruits. Dans l'impuissance où est leur faible esprit d'embrasser et d'envisager la liaison et l'harmonie universelles quand ils sont blessés d'une chose, ils s'imaginent, parce qu'elle a pour eux de l'importance, que c'est un grand désordre de l'univers¹⁷⁶ .

Dieu a résolu d'édifier un univers composé d'êtres de valeur supérieure mais aussi d'êtres de qualité inférieure qui pourtant, sont tous bons dans leur ordre. Que personne ne dise que Dieu n'aurait dû ramener à l'existence que des êtres excellents. Que personne ne s'interroge sur les raisons pour lesquelles Dieu n'a pas décidé d'augmenter le nombre des meilleures créatures.

Dieu, en créant l'univers, a eu un dessein unique : assurer l'ordre et la beauté de l'ensemble. Pour y arriver, il a résolu de mêler des choses parfaites à d'autres qui le sont moins, des êtres corruptibles avec des êtres incorruptibles, des créatures de qualité supérieure à d'autres de

175. De Ordine II, 19, 51

176. Idem

qualité inférieure. C'est ce qui fait l'harmonie du tout. Ainsi les maux, en survenant, n'engendrent aucune laideur. Au contraire, loin de ternir l'image de l'ensemble, ils n'en font que rehausser l'éclat. Loin d'être un son désagréable à l'harmonie de l'hymne sacré à la création, le mal n'est que le silence et la pause qui rendent la mélodie plus suave et donc plus agréable à l'oreille, nous dit-il.

Saint-Augustin compare la terre à un magnifique tableau et le mal comme étant l'ombre qui permet la distinction aisée des objets touchés par l'irradiation de la lumière. Ainsi, loin d'être nuisibles à la terre, les maux n'en font que contribuer à son bel aspect. Il soutient même que les maux peuvent assurer de précieux avantages aux citoyens qui savent habilement en tirer parti. Aussi, pour Saint-Augustin, le mal a bien sa place dans l'univers.

Ce n'est pas parce que nous n'apprécions pas les couleurs d'une peinture à tel ou tel endroit d'une toile que nous devons accuser le peintre de mal faire. Etant l'artisan, le créateur de l'œuvre que nous contemplons et que jamais nous ne parviendrons à réaliser, n'étant pas du domaine, il sait mieux que nous quelles couleurs conviennent et à quelle place les mettre. L'essentiel pour le profane ce ne sont pas les détails mais l'harmonie de l'ensemble. Il en est de même pour Dieu en ce qui a rapport à l'existence du mal dans le monde. Il n'en est aucun qui ne soit de quelque nécessité, aucun qui ne soit bon de quelque côté, selon les propos de Saint-Augustin. Faut-il comprendre par-là que le mal était compris dans le plan initial de Dieu ? Quelle peut être sa part de responsabilité dans l'existence du mal ? Faut-il admettre avec les théodicéens que Dieu, étant le créateur de tout ce qui existe n'a rien à voir avec l'existence du mal ou faut-il croire qu'étant à l'origine de tout il doit aussi l'être du mal ? Que nous enseigne la Bible à propos ?

E) Dieu et le problème du mal

Les différents attributs de Dieu font de lui un être infiniment bon, aimant, miséricordieux, juste, compatissant, saint, souverain, omniscient, omnipotent, omniprésent, absolument sage ce qui, de toute évidence, exclut l'existence du mal. Il n'est donc pas à l'origine du mal. L'homme, étant créé à son image, ne peut pas non plus en être à l'origine puisque tout ce que Dieu crée est bon. Il a même trouvé « très bon » tout ce qu'il avait fait. Au verset 31 du premier chapitre de la *Genèse* nous lisons : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et

voici cela était très bon. Ainsi, il y eut un soir et il y eut un matin ; ce fut le sixième jour. » C'était en fait le jour du couronnement de la création. Dieu a passé en revue tout ce qu'il avait fait du premier au sixième jour et voici, tout était très bon ce qui exclut la présence du mal. Pourtant, le mal n'a pas pris longtemps à se manifester. Mais alors, d'où vient-il ? Comment ce fléau est-il parvenu à l'existence dans un monde initialement créé dans la perfection la plus absolue ? Si Dieu n'en est pas l'auteur, son existence étant contraire à son essence et si l'homme non plus ne l'est pas, étant créé à l'image de Dieu il doit s'agir d'un quelconque tiers. Le récit biblique de la chute, rapporté dans le livre de la *Genèse*, identifie ce dernier au serpent¹⁷⁷. Mais le serpent aussi est un être créé. Il est l'un des éléments de la création du monde par Dieu et comme tout ce que Dieu a créé est bon et même très bon, il ne pouvait y avoir de mal en lui. La Bible a pris le soin de préciser qu'après avoir créé les animaux dont les reptiles auxquels appartient le serpent, Dieu avait jaugé son œuvre et avait déduit que tout était bon. Voici ce qui est écrit aux versets 24 et 25 du premier chapitre de la *Genèse* : « Dieu dit : que la terre produise des animaux vivants selon leur espèce, du bétail, des reptiles et des animaux terrestres, selon leur espèce. Et cela fut ainsi. Dieu fit les animaux de la terre selon leur espèce, le bétail selon son espèce, et tous les reptiles de la terre selon leur espèce. Dieu vit que tout cela était bon. » Dieu, dans sa toute sagesse a déclaré que tous les animaux qu'il avait créés, partant du bétail en passant par les oiseaux du ciel, les animaux de la mer jusqu'aux reptiles, tout était bon. Le serpent lui aussi était bon. Mais d'où lui vient cette ruse que la Bible lui attribue au chapitre 3 de la *Genèse* ? Faut-il voir dans le serpent un animal au sens littéral du terme ou faut-il y voir l'incarnation d'un être spirituel ? En effet, la *Bible* identifie le serpent à un personnage spirituel qu'elle appelle le diable et Satan¹⁷⁸. Il s'agit bien d'une incarnation car ce Satan, le diable dont parle *Apocalypse* 12 et 20 a eu sa demeure dans le ciel alors que le serpent, lui, est un animal terrestre. Les versets 24 à 26 du chapitre 1 de la *Genèse* nous apprennent que c'est Dieu qui a créé tous les animaux qui existent à la surface de la terre dont tous les reptiles qui rampent à la surface de la terre selon leur espèce. Le passage se trouvant dans *Genèse* 3 : 1 présente le serpent comme l'un des animaux des champs que l'Éternel avait faits. En parlant de Satan, la Bible le présente comme un habitant du ciel. Il a l'habitude de prendre part aux assemblées et réunions célestes entre Dieu et les anges. Dieu s'est même servi de lui ce, à plusieurs reprises. Dans deux passages bibliques¹⁷⁹,

177. *Genèse* 3 : 1

178. *Apocalypse* 12 : 9 ; *Apocalypse* 20 : 2

179. 1 *Rois* 22 : 19-22 ; 2 *Chroniques* 18 : 18-21

on nous fait le compte rendu d'une réunion qui a eu lieu dans le ciel avec Dieu, assis sur son trône et toute l'armée des cieux à sa droite et à sa gauche. Dieu avait besoin d'un esprit pour séduire Achab¹⁸⁰ pour qu'il prenne part à une guerre et qu'il y périsse car il voulait se débarrasser de lui. L'esprit¹⁸¹ qui s'était proposé pour accomplir cette mission, l'auteur des 2 *Chroniques* nous l'identifie à Satan, celui qui, dans le livre de *Job*,¹⁸² assistait également à une réunion entre Dieu et ses anges. Et il y eut une conversation des plus amicales entre Dieu et Satan. Dieu lui a demandé d'où il venait. Cette question suppose que Satan habitait dans le ciel et qu'il s'était absenté depuis un certain moment. Dieu ne lui aurait pas demandé d'où il venait si sa demeure était ailleurs que dans les cieux. A Satan de répondre qu'il venait de parcourir la terre et de s'y promener. La réponse confirme la supposition. La terre n'est donc pas sa demeure. Quand il s'y trouve, c'est pour se promener et accomplir sa mission qui est celle de séduire les gens mais sa demeure était dans le ciel jusqu'au jour où il a été renversé selon la prophétie d'*Apocalypse* 12. Jésus affirme l'avoir vu tomber du ciel comme un éclair¹⁸³. Satan est donc un être spirituel qui s'est incarné dans le serpent. La Bible le désigne par différentes appellations telles : le grand dragon, le serpent ancien, le diable, Satan.¹⁸⁴ Mais maintenant, la question qui s'impose est de savoir si Dieu avait prévu la chute. En fait, Dieu avait-il pu déceler l'intention du diable qui était de détruire l'œuvre de sa création en y introduisant le mal? On ne peut répondre que par l'affirmatif si l'on admet qu'il est omniscient. Si non, il y a lieu de remettre en cause son omniscience. Dieu, étant omniscient, savait pertinemment que Satan allait se servir du serpent pour séduire Eve et Adam et de la sorte, ruiner l'œuvre de sa création. Le sachant, Dieu ne pouvait-il pas l'en empêcher? La réponse est évidente pour tous ceux qui croient en son omnipotence. Dieu étant omnipotent, pouvait empêcher la chute. Mais alors, pourquoi a-t-il permis à ce « Malin génie » pour parodier Descartes, d'inventer le mal aux dépens de ses créatures? Pourquoi, dans sa toute-

180. Achab fut l'un des rois d'Israël. Il y régna 22 ans. La Bible le présente comme étant un roi impie qui fit ce qui est mal aux yeux de l'Eternel plus que tous ceux qui l'ont précédé. Il prit pour épouse une femme étrangère, Jézabel qui tua les prophètes de l'Eternel et le porta à servir son dieu, Baal et à se prosterner devant lui. Il a même bâti, à Samarie, un hôtel à Baal. A cause de cela, Dieu a envoyé une grande sécheresse pour l'amener à se repentir mais il persista dans ses mauvais agissements. Il a même attenté à la vie d'Elie, l'unique prophète de l'Eternel qui avait échappé au fil de l'épée de Jézabel en le mettant en confrontation, seul, avec quatre cent cinquante prophètes de Baal. Et pour couronner le tout, il y a eu l'affaire de Naboth dont Achab convoitait la vigne et que Jézabel fit périr par de fausses accusations afin de pouvoir s'emparer de la vigne. Pour toutes ces raisons et bien d'autres, l'Eternel planifiait sa mort.

181. 2 Chroniques 18 :18

182. Job 1 : 6-12

183. Luc 10 :18

184. Apocalypse 20 :2

puissance infinie, n'a-t-il pas accordé à l'homme le pouvoir de résister contre la tentation du Malin ? S'il savait que la chute allait se produire et s'il pouvait empêcher que cela arrive, au lieu de concevoir un plan de rédemption qui a valu tant de souffrances à son fils unique bien-aimé, Jésus-Christ le juste, pourquoi n'a-t-il pas arrêté le diable dans son élan ? Pourquoi n'a-t-il pas déjoué son projet comme il l'a fait lors de la construction de la tour de Babel¹⁸⁵ ou tout simplement se débarrasser de lui ? Il ne ferait qu'éliminer un obstacle. Serait-il impuissant ou trop complaisant ? Si c'est par impuissance, l'omnipotence de Dieu est réfutable. Mais nous savons que Dieu est réellement tout-puissant. Alors, s'il s'est volontairement abstenu d'interférer entre le diable et l'homme, et a laissé ce dernier se prendre au piège du tentateur, c'est sa bonté infinie qu'il faudra remettre en question. Car est-ce être bon que de créer un être avec une volonté finie et de le mettre en présence d'un être aussi redoutable que Satan ? Qualifierait-on de juste un parent qui a un enfant de trois ans ou même plus, sachant parler mais ne sachant pas trop faire la différence entre ce qui est bien et ce qui est mal, ne sachant pas ce que c'est que l'ébriété, n'ayant pas encore vu un ivrogne, et qui aurait mis à sa portée une bouteille de liqueur fortement alcoolisée lui défendant d'en boire sous peine de devenir ivre. Un adulte, habitué de la maison, lui ramène la bouteille et lui en fait boire en dépit de ses protestations lui augurant que c'est bon pour le développement du corps et que c'est parce que les parents savent qu'une fois qu'il aurait bu de cette boisson, il deviendrait comme eux. Si l'enfant cède, boit la liqueur, devient ivre et commet une bêtise, qui, du parent ou de l'enfant mérite d'être puni ? On dira que l'enfant a agi de son plein gré puisqu'il n'avait pas été contraint et qu'il aurait pu refuser. Mais est-ce de la faute de l'enfant s'il est plus faible que l'adulte et n'arrive pas à lui résister ? Pourquoi le parent avait-il mis la bouteille à sa portée ? Pourquoi l'avait-il laissé seul et avait-il permis l'accès de l'adulte déréglé à la maison alors qu'il savait pertinemment que l'enfant ne pouvait pas résister à ses allégations ?

Au moment de la chute, l'homme et la femme n'étaient pas encore des êtres raisonnables. Ils étaient comme des enfants, ne connaissant ni bien ni mal et même pire puisqu'ils étaient nus sans qu'ils s'en rendent compte. Il faut dire, pour être juste, qu'ils vivaient à la manière des animaux, guidés par le seul instinct naturel, se contentant de satisfaire les besoins fondamentaux. Quand Dieu leur a défendu de manger du fruit de l'arbre de peur qu'ils ne meurent, on se demande s'ils comprenaient déjà le sens de ce mot puisque le phénomène de la mort ne se produisait pas encore. Peut-être que Dieu le leur avait expliqué mais la Bible ne le dit pas. Tout ce qui n'est pas dit n'est pas important. Une chose est sûre.

185. Genèse 11 :1-9

Le phénomène en soi n'existait pas encore en acte mais potentiellement, elle était déjà là sinon pourquoi dans le jardin y'avait-il un arbre de vie dont la vertu consistait à faire vivre éternellement ? Dans son omnipotence, Dieu savait pertinemment que le diable allait ou du moins serait capable de les tenter. Il savait très bien que s'il ne suppléait pas sa force à leur faiblesse, ils ne parviendraient pas à résister à l'assaut du malin. Il a séduit et entraîné dans sa chute un tiers des anges qui sont en tout point supérieurs aux hommes. Comment ne parviendrait-il pas à séduire un couple d'hommes de si faible constitution et avec, de surcroît une volonté finie ? Il a tenu tête à Dieu qui est infiniment puissant. Il a même réussi à le persuader à faire du mal à Job en dépit de son intégrité à son égard. En témoigne cette conversation entre Dieu et Satan rapportée dans le livre de Job ¹⁸⁶. Il a combattu contre lui et c'est au prix de grands efforts qu'il a enfin été renversé. En témoigne le cri de victoire poussé dans les rangs de la partie victorieuse : « Réjouissez-vous, cieus, et vous qui habitez dans les cieus. Malheur à la terre et à la mer car le diable est descendu vers vous, animé d'une grande puissance, sachant qu'il a peu de temps ¹⁸⁷. » Néanmoins, il les a quand même laissés en proie à la tentation. Et une fois séduits, il les condamne à la souffrance, au dur labeur, à la mort. Est-ce être bon que de créer un homme, de lui faire goûter les délices du paradis pour ensuite le jeter dans les entrailles d'une vie infernale où il ne connaîtra que douleurs ? La tentation n'a-t-elle pas été inscrite dans le plan de Dieu ? Il est évident que le mal existait avant la chute et même avant la création du monde. Si non, comment expliquer l'existence d'un arbre de la connaissance du bien et du mal ? Il est aussi certain que Dieu savait que Satan allait séduire l'homme. Si la chute n'était pas prévue dans son plan, pourquoi a-t-il laissé Satan libre avec toute sa force de séduction et toute sa puissance ? Comme la Bible prévoit que Satan sera enchaîné pour mille ans puis jeté en enfer pour toujours, pourquoi Dieu ne l'avait-il pas fait dès le début ? Pourquoi l'a-t-il laissé côtoyer l'homme ? Autant de questions auxquelles pourrait donner lieu cette question de l'existence du mal dans le monde considérée à la lumière des nombreux attributs de Dieu.

En effet, Salomon le sage a déclaré que l'Eternel a tout fait pour un but, même le méchant pour le jour du malheur ¹⁸⁸. L'Eternel le corrobore dans le livre d'Exode quand il confiait à Moïse la mission d'aller délivrer le peuple d'Israël de la main du Pharaon d'Egypte et qu'il lui adressait ce discours :

186. Job 2 : 3-8

187. Apocalypse 12 :12

188. Proverbes 16 :4

Lève-toi de bon matin et présente-toi devant Pharaon. Tu lui diras : Ainsi parle l'Eternel, le Dieu des Hébreux : Laisse aller mon peuple, afin qu'il me serve. Car, cette fois-ci, je vais envoyer toutes mes plaies contre ton cœur, contre tes serviteurs et contre ton peuple afin que tu saches que nul n'est semblable à moi sur toute la terre. Si j'avais étendu ma main et que je t'eusse frappé par la mortalité, toi et ton peuple, tu aurais disparu de la terre. Mais, je t'ai laissé subsister afin que tu voies ma puissance et que l'on publie mon nom sur toute la terre.¹⁸⁹

A la lumière de ces deux passages bibliques, j'ose croire que l'intrusion du péché dans le monde n'est pas un mal en soi et que Satan, loin d'être considéré comme un ennemi, un trouble-fête, a plutôt été un instrument au service de Dieu car tenant compte que la terre est un espace limité et que le premier couple humain avait pour mission de croître, de multiplier et de remplir la terre laquelle mission est transmise de génération en génération, si les gens ne devaient pas mourir, si tous ceux qui sont morts d'Abel à nos jours devaient vivre éternellement tout en continuant à se multiplier, la mort étant selon la Bible une conséquence directe du péché, car c'est à cause de ce dernier que la mort est entrée dans le monde¹⁹⁰ ce qui implique que les hommes auraient vécu éternellement si le péché n'avait pas existé, la terre n'aurait pas suffi pour contenir la population mondiale à moins que Dieu l'aurait agrandie au-delà des deux pôles, qu'il y aurait ajouté des étages et y aurait construit des sous-sols et même là encore, il aurait sans doute des difficultés pour nourrir une population aussi dense. Déjà, nous ne sommes que quelques milliards, et la grande majorité vit dans la pénurie. Comment serait l'humanité si on était des myriades ? Les vrais croyants me diront que l'Eternel pourvoirait. Mais aujourd'hui aussi, il pourvoit. Cependant, il n'y a que très peu de gens qui sont pourvus. D'autres répliqueront que Dieu n'est pas responsable de la mauvaise répartition des richesses de la terre. Pourtant, dans le livre des Proverbes, nous lisons que c'est Dieu qui les a faits tous les deux, le riche et le pauvre.¹⁹¹ Certes, Dieu n'a pas dit aux riches d'opprimer les pauvres. Il a même sollicité la protection des premiers envers les seconds mais il faut admettre que c'est lui qui est à l'origine de cette inégalité puisque c'est lui qui les a faits tous les deux. Si donc Dieu n'avait pas prévu la mort et si comme le pensent certains chrétiens, les hommes étaient destinés à vivre éternellement, Satan lui a rendu service non pas en créant la mort mais en inventant le péché dont elle est la conséquence directe. Mais nous savons que Satan aussi est un être créé et d'une perfection beaucoup plus grande que beaucoup d'autres anges voire de l'homme. La Bible le décrit comme étant initialement plein de sagesse, parfait

189. Exode 9 :13-16

190. Romains 5 :12

191. Proverbes 22 :2

en beauté. Il était un chérubin protecteur qui marchait au milieu de pierres étincelantes et qui se révélait intègre dans ses voies depuis le jour où il fut créé.¹⁹² Comment expliquer que le péché puisse trouver sa source en lui ? Dieu l'aurait-il utilisé comme un instrument pour accomplir son dessein tout comme il s'était servi de Hérode et de Ponce Pilate¹⁹³ mais aussi de Judas car bien avant le passage à l'acte de ce dernier, Jésus avait déjà vu en lui le fils de la¹⁹⁴ perdition. Il est, en quelque sorte le bouc émissaire, celui qui devait être sacrifié pour que s'accomplissent les paroles de l'Écriture car c'était dans le plan de Dieu que Jésus meure mais il fallait quelqu'un pour le livrer à ses assassins et c'est pour accomplir cette ignoble mission que Judas a été conçu. Certains diront que Dieu n'avait pas prédestiné Judas à la chute, qu'il avait agi de plein gré, qu'il avait la liberté de choix. Et que c'est lui qui avait choisi de mal faire. Je n'en disconviens pas mais il était prévu qu'il fallait quelqu'un pour livrer Jésus. Donc, si ce n'était pas lui, ce serait quelqu'un d'autre car il fallait que l'Écriture s'accomplisse. Il n'y aurait pas de rédemption sans Judas. J'estime donc que son destin a été tracé à l'avance. Il ne pourrait pas agir autrement. Il se peut que tel soit bien le cas pour Satan car il est évident que Dieu n'avait pas prévu que les hommes vivent éternellement comme tel est le cas des anges. Tout comme il s'était repenti d'avoir créé les hommes au moment où leur méchanceté se révélait être à son comble¹⁹⁵, il est probable que l'Éternel se soit aussi repenti d'avoir créé les anges forts, puissants et immortels car en dépit de leur perversion, il ne parvenait pas à se débarrasser d'eux. Même chassés, ils continuent à le provoquer. Aussi, par précaution, se serait-il abstenu d'accorder l'immortalité à l'homme.

En effet, dans le jardin, il y avait des arbres de toutes les espèces mais le verset 9 du second chapitre de la Genèse attire notre attention sur deux types d'arbres : l'arbre de la vie, au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Alors que le premier avait la vertu de conférer l'immortalité à quiconque aurait mangé de ses fruits, l'autre détenait le secret de la connaissance du bien et du mal mais était également susceptible d'entraîner la mort. L'interdiction initiale portait précisément sur l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Dieu, après avoir placé l'homme dans le jardin, lui donna cet ordre : « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du

192. Ézéchiel 28 :12-19

193. Actes 4 :27-28

194. Jean 17 :12

195. Genèse 6 :6

bien et du mal car le jour où tu en mangeras, tu mourras¹⁹⁶. » Dieu n'avait pas fait allusion à l'arbre de vie. Est-ce que cela signifie que l'homme était autorisé à le manger ? Si oui, pourquoi ne l'avait-il pas fait ? S'il en avait mangé, l'homme serait devenu immortel. Or, tel n'est pas le cas. Donc, l'homme ne l'avait pas mangé. Mais comment expliquer cette abstention ? L'arbre de vie serait-il dépourvu de fruits. Si cet arbre portait des fruits, c'est sûr qu'ils en mangeraient. Mais pourquoi cet arbre ne porterait-il pas de fruits en ce moment-là alors que tous les autres arbres en portaient ?

A la question de Satan : « Dieu a-t-il réellement dit : vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ? » Eve a répondu : « Nous mangeons du fruit des arbres du jardin mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point de peur que vous ne mourriez¹⁹⁷. » L'arbre du milieu du jardin est l'arbre de vie selon Genèse 2 : 9. L'arbre qui pouvait procurer la vie éternelle. L'interdiction de Dieu ne portait pas sur cet arbre. Dieu avait expressément dit à l'homme: « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras¹⁹⁸. » Est-ce une erreur ? Une telle confusion est-elle anodine ? A Satan de répondre : « Vous ne mourrez point mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal¹⁹⁹. » Et il leur fit manger du fruit de l'arbre défendu, non pas de l'arbre de vie mais de celui de la connaissance du bien et du mal. Pourquoi Eve n'a-t-elle rien dit quand, à la place du fruit de l'arbre du milieu du jardin dont elle avait parlé, c'est de l'arbre de la connaissance du bien et du mal qui lui fut donné ? Pourquoi Satan a choisi de leur faire manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et non pas celui de l'arbre de la vie, encore moins les deux ? Pourquoi après que leurs yeux se soient ouverts suite à la consommation du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal l'idée ne leur est pas venue de prendre du fruit de l'arbre de la vie et d'en manger également ? Il est fort probable que ce dernier ne portait pas de fruits en ce moment-là. Mais qu'est-ce qui peut bien expliquer cette absence de fruits ?

Probablement, Dieu n'ayant pas conçu dans son plan que l'immortalité soit conférée à l'homme, a fait en sorte que l'arbre ne porte pas de fruits au moment où l'homme avait plein

196. Genèse 2 :16-17

197. Genèse 3 :1-3

198. Genèse 2 :17

199. Genèse 3 :5

accès au jardin. L'arbre n'ayant pas de fruits, inutile d'en interdire la consommation. Il a donc mis l'interdit sur l'arbre de la connaissance du bien et du mal et s'est servi de Satan²⁰⁰ pour séduire le couple et les porter à désobéir. De cette désobéissance s'ensuivra la mort. Dieu a prévu la mort et a voulu que l'homme meure. En témoigne la présence de l'arbre de la connaissance du bien et du mal susceptible de donner la mort mais également la réaction qu'il a eue après la désobéissance qui consistait à placer des chérubins armés d'épées flamboyantes pour surveiller l'entrée du jardin et ainsi empêcher à l'homme d'avoir accès à l'arbre de la vie. C'est Dieu qui a fait pousser l'arbre de la connaissance du bien et du mal dans le jardin. Satan n'avait fait que proposer son fruit à la femme. Dieu a donc voulu que les choses se soient ainsi passées pour l'accomplissement de ses desseins éternels qu'il avait prédéterminés et pour la gloire de son nom. L'intervention de Satan était-elle due au hasard ? N'était-ce pas quelque chose de planifié, de prévu longtemps à l'avance ? N'est-il pas écrit que c'est de la volonté de Dieu que viennent les maux et les biens²⁰¹, que rien n'arrive sans qu'il l'ait ordonné,²⁰² que c'est lui qui forme la lumière et crée les ténèbres, qui donne la prospérité et crée l'adversité²⁰³, donc le mal ? Est-il juste d'attribuer toutes les bonnes choses de la vie à Dieu et rendre Satan responsable de toutes celles qui sont mauvaises ? Le roi de la sagesse n'a-t-il pas déclaré : « Au jour du bonheur, réjouis-toi. Au jour du malheur, réfléchis. Dieu a fait l'un comme l'autre²⁰⁴. » Et Job n'avait-il pas compris que si nous recevons de Dieu le bien il faut nous attendre aussi au mal ? A sa femme qui lui conseillait de maudire Dieu après que les calamités de toutes sortes se soient tombées sur lui, Job lui répondit : « Tu parles comme une femme insensée. Quoi ! Nous recevons de Dieu le bien et nous ne recevons pas aussi le mal²⁰⁵ ? »

Satan est-il donc, comme le font croire de nombreux croyants, le génie du mal ou le malin génie qui serait la cause de toutes les méchancetés des êtres humains ? Faut-il continuer à le considérer comme étant à l'origine du mal sur la terre ? Avant d'avoir introduit le mal sur

200. La Bible mentionne d'autres textes où Dieu se sert de Satan pour séduire et faire du mal aux gens. Citons à titre d'exemple le cas d'Achab dans 2 Chroniques 18, le cas de Job dans Job 1 et 2 sans faire mention des divers cas où il a endurci le cœur de Pharaon pour pouvoir lui montrer sa puissance. L'apôtre Paul a aussi mentionné dans sa seconde épître aux Thessaloniens que Dieu allait envoyer une puissance d'égarement sur les gens pour les porter à croire au mensonge. 2 Thessaloniens 2 :11-12

201. Lamentations 3 :38

202. Lamentations 3 :37

203. Esaïe 45 :7

204. Ecclésiaste 7 :14

205. Job 2 :10

la terre, il existait l'arbre de la connaissance du mal que Dieu avait placé dans le Jardin. S'il y a un arbre qui a la vertu de faire connaître le mal c'est que le mal existait déjà. Il n'existait pas en acte mais existait en puissance. Il en est de même pour la mort qui en est la conséquence. Elle n'existait pas en acte tant qu'on n'avait pas mangé du fruit de l'arbre défendu mais elle existait bel et bien en puissance puisque l'arbre de la connaissance du bien et du mal était susceptible d'y conduire. Si la mort existait c'est que le péché était prévu car, selon la Bible, c'est le péché qui donne naissance à la mort. Il y a donc matière à croire que le mal était initialement inscrit dans le plan de Dieu et que Satan, loin d'en être à l'origine n'a été qu'un instrument au service de Dieu par qui, en qui et pour la gloire de qui tout a été créé. Mais là où la responsabilité de Dieu vis-à-vis de l'existence du mal s'avère indéniable, Dieu étant à l'origine de tout ce qui existe l'est aussi sans doute du mal, Rousseau s'est constitué en défenseur de la bonté, de la justice et de la toute-puissance de Dieu jurant de le défendre jusqu'à son dernier souffle. A sa suite, Kant a repris la thèse de la bonté naturelle par lui formulée et l'a confrontée avec le texte biblique de la chute dans ses *Conjectures*. Voyons ce qu'il en a déduit.

F) Kant, lecteur de la Bible et de Rousseau

Kant est de ceux qui ne rejettent pas entièrement le texte biblique évoquant le récit de la chute mais qui rompent avec ce qui heurte la raison. Cette thèse de la bonté naturelle de l'homme formulée par Rousseau est une mise à l'épreuve du texte biblique de la chute dans ses *Conjectures* où, conjointement avec Rousseau, il fait le récit de la naissance du mal qui, selon lui, commence par le péché à savoir la chute mais s'achève par le déluge. Il écrit: « Quelle que soit l'origine du mal moral dans l'homme, la plus inadéquate de toutes les façons de se représenter la diffusion et la continuation de celui-ci dans tous les membres de notre espèce et dans toutes les générations consiste à se le représenter comme nous étant venu de nos premiers parents par hérédité²⁰⁶. »

Pour lui, le récit de la *Genèse* ne parle pas d'une faute mais de l'accès à une lumière nouvelle. Il considère la chute comme une occasion pour l'homme de renier l'instinct de la nature et de laisser l'activité de la raison s'ouvrir à l'émergence de la conscience de soi. Il

206. La religion dans les limites de la simple raison p 61

écrit: « Tant que l'homme inexpérimenté obéit à l'appel de la nature, il s'en trouva bien. Mais la raison commença bientôt à s'éveiller... Lorsque la raison entra en ligne et, malgré sa faiblesse, s'en prit à l'animalité de toute sa force, c'est alors que dut apparaître le mal²⁰⁷. » Kant considère, dans ses *Conjectures*, la sortie de l'homme du paradis après la chute comme étant le passage de la brutalité d'une créature purement animale à l'humanité. Pour lui, avant la chute, l'homme vivait dans les conditions d'un état de nature semblable à celui dont parlent Rousseau et les autres théoriciens du droit naturel. A cet état, l'homme n'était qu'animalité, agissant par instinct comme l'homme de l'état de nature rousseauiste sauf que chez lui, l'homme naturel se situe dans le temps donc historique alors que chez Rousseau, il n'est qu'hypothétique. Il soutient que c'est la sortie de l'homme du paradis qui l'a fait sortir de l'indépendance de la nature pour accéder à l'état de liberté. C'est donc, selon Kant, en acceptant de manger le fruit défendu que l'homme a fait preuve d'un être raisonnable. Aussi, la chute est-elle considérée par lui comme l'événement qui marque l'éveil de la conscience morale, comme sortie hors de l'animalité. C'est grâce à elle que l'homme qui vivait dans la dépendance de la nature sous l'égide de l'instinct dans l'ignorance totale du bien et du mal donc dans une parfaite innocence a pu accéder à la moralité et en même temps à l'humanité. C'est, selon lui, ce qui explique le passage de l'instinct à la raison.

Loin de considérer le péché qui a conduit à la chute comme une perte, une défaillance, Kant le considère comme un acquis, une conquête, un progrès du pire vers le mieux. Pour lui, ce passage consiste en une progression vers la perfection. Il écrit: « Le départ de l'homme du paradis que la raison lui représente comme le premier séjour de son espèce n'a été que le passage de la rusticité d'une créature purement animale à l'humanité, des lisières où le tenait l'instinct au gouvernement de la raison, en un mot de la tutelle de la nature à l'état de liberté²⁰⁸. »

Kant estime, dans ses *Conjectures*, qu'avant la raison c'est-à-dire avant la chute, il n'y avait ni commandement ni interdiction par contre, il n'y a pas eu de transgression. C'est pour dire que dans l'état de nature kantien, l'homme vivait dans une totale indépendance de la loi. Comme là où il n'y a pas de lois, il ne peut non plus y avoir de transgression, l'homme était bon, à l'abri du vice et des maux qui en découlent. Donc tout comme l'homme de la nature chez Rousseau, l'homme naturel kantien était bon. Les vices, les maux et toutes les choses

207. Les Conjectures p 148 GF

208. Les Conjectures p. 149

jusqu'alors ignorées dans l'état d'innocence naissent à partir du moment où la raison s'éveille. En éveillant la raison en l'homme, la chute l'a fait sortir de son état d'animalité pour le faire passer au stade d'humanité mais en conséquence, il doit subir les maux découlant de cette transformation et être sujet à des vices dont jusque-là il ignorait l'existence.

Toutefois, si Rousseau juge bon le premier état de l'humanité, antérieur au développement de la raison en estimant que la culture et la science sont nuisibles aux qualités morales des hommes, les *Conjectures*, pour leur part, conduisent à une déduction opposée car chez Kant, la civilisation est la destination du genre humain visée par la nature elle-même. Selon Kant, c'est le péché qui a rendu l'homme intelligent et raisonnable. Dieu l'ayant créé en dernier pour achever l'œuvre de sa création, il le plaça dans le jardin d'Eden où il avait à sa disposition tout ce dont il avait besoin et pendant tout le temps qu'il a vécu dans le jardin comme tel a été le cas pour l'homme de l'état de nature rousseauiste placé au sein de la nature où il avait tout à sa disposition. Il était dépendant de la nature, bonne mais brute, proche de l'animalité, agissant par instinct, ne distinguant aucunement le bien du mal. Tout comme chez Rousseau, le concept bonté chez Kant n'est pas la manifestation d'actes justes mais l'absence du mal, de la méchanceté. Si l'homme de la nature chez Rousseau était qualifié de bon, non parce qu'il pratiquait la justice et la miséricorde mais parce qu'il ne savait pas pratiquer la méchanceté, l'homme du commencement premier de l'humanité (telle est la désignation qui remplace le terme d'état de nature chez Kant.) était aussi bon car il n'était pas méchant. Il n'était pas vertueux mais il n'était pas sujet au vice non plus. Il a fallu qu'il perde les privilèges attachés à sa situation, qu'il soit chassé du jardin et qu'il soit condamné à travailler dur pour survivre pour que s'éveille en lui l'intelligence qui, jusque-là sommeillait au très fond de son âme. En choisissant de désobéir, l'homme a fait preuve de raison, nous dit Kant. Dieu, en lui défendant de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal lui avait dit que s'il en mangeait, il mourrait. Le serpent lui a dit qu'il ne mourrait pas mais au contraire, s'il en mangeait, il deviendrait comme Dieu et c'est parce que Dieu ne voulait pas qu'il fût son égal qu'il le lui a interdit. Pour la première fois, l'homme a fait usage de sa raison. Voulant vérifier la véracité des deux propositions, il a mangé le fruit défendu. Il a donc désobéi à son Créateur et conséquemment à cette désobéissance, il est chassé du Jardin mais en compensation des privilèges perdus, son intelligence se développe à un point tel que Dieu lui-même le redoute car il eut à déclarer : « Voici l'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal. Empêchons-le d'avancer sa main, de prendre de l'arbre de

vie, d'en manger et de vivre éternellement²⁰⁹ ». Et, joignant le geste à la parole, « l'Éternel Dieu chassa l'homme et la femme du jardin d'Eden pour qu'ils cultivèrent la terre d'où ils avaient été pris et mis à l'Orient du jardin les chérubins qui agitent une épée flamboyante pour garder le chemin de l'arbre de vie²¹⁰ .»

Selon Kant, si l'homme n'avait pas désobéi, il serait resté bon mais serait privé de raison et d'intelligence. Il serait resté dépendant de la nature et ne pourrait jamais transformer son état d'animalité en un état d'humanité. Aussi pour lui, en tant qu'individu, ce passage, cette chute constitue une perte puisqu'en se rendant libre de la dépendance de la nature donc en créant sa liberté, il a aussi choisi les maux physiques et moraux qui s'y sont attachés (il a vu mourir son fils cadet et son fils aîné condamné à l'errance, il a dû travailler dur pour survivre et sa femme condamnée à subir les douleurs de l'enfantement etc.) mais pour l'espèce humaine, nous dit Kant, il s'agit d'un gain, d'une transformation du pire vers le mieux car la souffrance est le mobile de l'éclosion du bien et la perte des privilèges a permis le développement de l'intelligence.

Contrairement à Rousseau pour qui l'homme est un bois droit qui ne se courbe que dans la société, chez Kant, même dans une société perverse, l'homme originellement égoïste, donc courbe, se redresse à travers le jeu des passions de même que les arbres d'une forêt pressés les uns contre les autres pour parvenir à la lumière, poussent droits. En faisant commencer l'histoire de l'humanité à partir de la chute, Kant admet avec Rousseau que l'histoire de la nature commence avec le bien car elle est l'œuvre de Dieu alors que celle de l'humanité commence par le mal parce qu'elle est l'œuvre de l'homme. Il s'agit en quelque sorte d'une paraphrase de l'idée de Rousseau selon laquelle «tout est bien sortant des mains de la nature, tout dégénère en contact avec l'homme». Cependant, il estime que la chute, par conséquent le péché n'est pas le fruit d'un accident mais que le mal est inscrit dans la nature même de l'homme, dans ce qui constitue son essence et le distingue de l'animal au même titre que la raison et la liberté. Donc pour lui, l'homme est naturellement mauvais. La chute n'est pas un hasard, elle est la fin de la nature de l'homme dans la mesure où elle l'aide à réaliser son essence récusant par-là, la conception rousseauiste du mal en dépit du fait qu'il soit démontré que Rousseau ait exercé une grande influence sur sa genèse intellectuelle. D'ailleurs, il a lui-même reconnu que le *Contrat social* de Rousseau a exercé une influence décisive sur l'élaboration de sa philosophie du droit. Les concepts fondamentaux du droit

209. Genèse 3 : 22

210. Genèse 3 : 23-24

politique notamment ceux de contrat social et de volonté générale trahissent la présence de Rousseau dans sa théorie. Toutefois, face à la conception rousseauiste selon laquelle l'homme est naturellement droit et qu'il n'est devenu courbé qu'à son passage de la nature à la société civile, il manifeste une certaine distance, fait preuve d'un certain recul.

Il se démarque précisément de Rousseau sur ce point en récusant la problématique de la généalogie du mal et de l'articulation entre la nature et l'histoire. Selon lui, l'état d'innocence évoquée par Rousseau ne peut avoir de sens qu'en tant que fil conducteur permettant à l'humanité de sortir de la sphère du mal dans laquelle elle s'est enfermée. La thèse de Kant consiste à poser que l'homme est mauvais par nature c'est-à-dire que sa liberté est orientée vers le mal ainsi que l'atteste la situation de guerre perpétuelle de l'état de nature. En effet, en faisant de l'état de nature un état où règnent la guerre et la division, Kant rejoint Hobbes pour qui l'état de nature est la guerre de tous contre tous et en le faisant, il s'oppose à Rousseau pour qui l'état de nature est un état d'innocence où l'homme n'est ni bon ni mauvais. Par contre, à l'instar de Rousseau, il croit que la société pervertit l'homme. Il va même au-delà de l'insertion de Rousseau quand il déclare que la présence des autres suffit pour corrompre, même s'ils ne sont pas corrompus. Pour lui, il existe en puissance chez l'homme une méchanceté naturelle productrice d'antagonismes inévitables. Elle ne résulte pas d'une perversion de la nature originaire de l'homme mais est due à l'aliénation des rapports sociaux et au processus historique.

Kant déplace le concept d'état de nature vers la sphère de la moralité interne en produisant le concept d'un état de nature éthique et d'une communauté éthique. L'état de nature éthique se définit par la permanence de conflits, la réciprocité de la volonté malveillante des individus et par la domination de la perversion des passions sociales. En qualifiant la méchanceté de naturelle, Kant ne l'identifie pas à une essence originelle. Il ne nomme pas l'effectivité d'une situation de guerre empiriquement vécue mais une lutte mutuelle et publique contre les principes de la vertu et une condition d'immoralité intérieure dont l'homme naturel doit s'efforcer de sortir au plus tôt. En décomposant l'homme civilisé selon ses principes constituants, Kant détermine l'idée de méchanceté naturelle non seulement comme étant le produit de la rupture nécessaire entre l'instinct et la raison selon la dynamique téléologiquement orientée de la nature mais aussi comme condition dialectique de l'histoire des relations communautaires .

L'état de nature éthique s'identifie au moment de la perversion réciproque par les hommes de leur disposition morale. Le dépassement de cette perversion réciproque par

laquelle chacun devient pour l'autre mais aussi pour lui-même un instrument du mal, nécessite l'institution d'une communauté éthique dont la dynamique de principe est la reconnaissance intersubjective fondant la possibilité de traiter l'autre comme égal en droit et comme une fin en soi. Il s'agit plus précisément d'instaurer une législation partant du principe selon lequel il faut restreindre la liberté de chacun aux conditions qui lui permettent de coexister avec la liberté d'autrui suivant une loi générale. La sortie de l'état de nature éthique requiert donc l'existence préalable d'une communauté politique structurée de façon à rendre l'action morale possible.

Par sa liberté et sa raison, l'humanité est supérieure à l'animalité mais cette supériorité est aussi liberté pour et vers le mal. Selon Kant, l'homme est fondamentalement égoïste ce qui a rendu difficile le problème de la constitution d'une association civile entre les hommes. Aussi, dès qu'il vit parmi d'autres individus de son espèce, lui faut-il un maître car il ne manquera pas d'abuser de sa liberté aux dépens de ses semblables et en tant que créature morale, quoique souhaitant une loi qui limite la liberté de tous, son égoïste à tendance animale le conduit partout où il le peut à se réserver pour lui-même un régime différent. Ce maître qu'il cherche a, à son tour, besoin d'un maître. Il est donc inconcevable pour l'homme de pouvoir se procurer une autorité qui serait juste par elle-même en vue d'établir la justice publique puisque cette autorité suprême doit être celle d'un être juste considéré en lui-même et cet être doit, cependant, être un homme. Or, nous dit Kant, le bois dont l'homme est fait est tellement courbe qu'on ne peut rien en dégager de parfaitement droit

Rousseau lui, dans son *Contrat social*, ouvrage dans lequel il formule les principes de droit de sa philosophie politique, rattache explicitement la politique à l'anthropologie dont la méditation métaphysique permet de repenser, de façon radicale, la question de la liberté commune comme condition propre de l'homme naturel et comme méditation nécessaire de son existence sociale ce qui le conduit à souligner la rupture qualitative que suppose le passage de l'existence naturelle de l'homme à son existence morale laquelle rupture signe, dans ce qui relève de l'existence affective, le passage d'un ordre de la nécessité à un ordre de la contingence et par conséquent, à un ordre de la liberté.

En développant son pouvoir sur le monde extérieur, l'homme s'extériorise, se cherche hors de lui, se rend dépendant de l'opinion d'autrui et de la richesse qui est le signe même de la soumission à l'extériorité. Avec le développement de l'agriculture et de la métallurgie on va assister à la naissance de la propriété foncière, du commerce, et des échanges monétaires. Avec la réflexion naît la possibilité de comparer et de se comparer de là le désir d'être préféré

et l'amour de soi se transforme en amour propre. De là les convoitises violentes et l'état de guerre. Rousseau écrit : « Sitôt qu'un homme se compare aux autres, il devient nécessairement leur ennemi car chacun voulant en son cœur être le plus puissant, le plus heureux, le plus riche, ne peut regarder que comme un ennemi secret quiconque ayant le même projet en soi-même lui devient un obstacle à l'exécuter²¹¹ . »

Dès ce moment, la survie des hommes n'est possible qu'au prix d'un contrat. De là vient le concept de contractualisme qui fera l'objet de cette seconde section.

211. OC III p. 478

Section II

Le contractualisme

Le contractualisme peut se définir comme étant une théorie philosophique qui prétend expliquer de manière rationnelle la formation des sociétés civiles. Selon la théorie contractualiste, toute société est fondée sur un pacte social qui est un accord ou un engagement par lequel les hommes vivant à l'état de nature abandonnent leur condition naturelle primitive ainsi que les droits naturels dont ils avaient la jouissance pour s'associer dans la liberté et l'égalité formant ainsi la société dans laquelle ils passeront le reste de leurs jours. Elle suppose l'existence d'un état de nature libre de toute contrainte, sans société, sans gouvernement, sans loi²¹² précédant l'état civil, l'état social, l'état politique. Hobbes, Locke et Rousseau en sont les principaux théoriciens. Le premier soutient le versant absolutiste et les deux autres, le versant démocratique, chacun à sa manière.

Selon Rousseau, l'existence sociale de l'humanité n'intègre pas, dans ses premiers développements, l'existence des institutions politiques car ce n'est pas la conscience qui est première mais la nature et l'homme de cette nature qui, en se modifiant, fait sous l'emprise du besoin, naître et progresser la conscience de l'homme vers la réflexion. C'est à partir de cette réflexion qu'il pourra reconnaître ses semblables comme étant tels et que naîtront les premières formes d'association.

Ces dernières, d'abord ponctuelles et passagères étant déterminées par la nécessité et le besoin vont progressivement donner naissance à d'autres formes de nécessité qui vont conduire l'homme aux premières formes de la vie sociale. N'étant pas lui-même responsable de la naissance de la société, il va falloir le concours de diverses circonstances extérieures et indépendantes de la volonté de l'homme naturel pour le forcer à quitter l'état de plénitude dans lequel il vivait pour entrer dans la société civile. Ce sont ces faits et circonstances que nous allons analyser dans cette seconde section où seront abordées tour à tour la doctrine de l'état de nature et la théorie du contrat social, telles qu'elles ont été formulées par les théoriciens du droit naturel notamment Rousseau qui fait l'objet de cette recherche.

212. Entendue dans le sens de lois positives

Chapitre 1

La théorie de l'état de nature

Depuis les publications de Hobbes, Locke et Rousseau, le concept d'état de nature occupe une place centrale dans l'histoire de la pensée politique. Ces auteurs ont ressenti le besoin de se représenter l'homme dans sa condition naturelle afin de pouvoir appréhender la nature humaine dans la réalité sociale.

Argument contrefactuel qui laisse présupposer comment les choses seraient s'il n'y avait pas d'État entendu dans le sens de pouvoir politique, l'état de nature peut être défini comme étant un état où les hommes n'ont entre eux d'autres liens que ceux qui font d'eux des êtres humains. C'est, en d'autres termes, la condition à laquelle seraient réduits les hommes dans leurs relations mutuelles, en l'absence complète et durable d'État, de pouvoir souverain, de législation civile donc de légitimité politique.

Loin d'être une étape historique initiale de l'évolution de l'humanité, l'état de nature n'est qu'un modèle théorique obtenu par abstraction de l'homme tel qu'il serait s'il ne devait rien à la société. Il s'agit d'une simple hypothèse conçue pour désigner l'état des rapports humains antérieurement à toute institution politique. Autrement dit, l'état de nature désigne une situation antérieure à l'institution de l'Etat civil et à laquelle le développement de la société est appelé à mettre globalement fin. Ce concept n'est pas une invention de Rousseau. Il date du XVI^e siècle et a déjà fait l'objet d'étude approfondie de quelques grands penseurs du XVII^e siècle mais on peut remonter jusqu'à l'antiquité pour en trouver des antécédents.

On oppose généralement l'état de nature à l'état civilisé. Emile Durkheim nous le représente comme étant la pierre de touche d'après laquelle doit se mesurer le degré de perfection de l'état civil.

Il est souvent présenté comme une description anhistorique ou comme une simple fiction et a pour fonction, chez la plupart des philosophes, de figurer des origines ou des commencements absolus ou encore un état pur de l'humanité, vierge de tout acquis.

En fait, l'hypothèse de l'état de nature a toujours pour but de comprendre ou de juger, par comparaison, l'état actuel de l'humanité. La notion d'état de nature est donc le résidu d'une

analyse de l'état civilisé, dans laquelle il est fait abstraction des contraintes et des obligations imposées aux hommes par la vie sociale. Voyons en quoi consiste cet état chez Rousseau.

A) Rousseau et sa conception de l'état de nature

Dans le *second Discours*, Rousseau décrit la condition initiale de l'homme qui, immédiat à la nature, vivait dans la plénitude puisqu'il ignorait le manque, ses appétits se bornant aux seuls besoins physiques lesquels étaient aussitôt assouvis par les dons spontanés de la nature. Sa conscience étroite ne connaissant qu'un perpétuel présent, mû par un amour de soi immédiat, il ne connaissait que lui et n'avait pour unique souci que celui de sa conservation. Sans histoire, sans institution, sans lumière, il n'avait rapport qu'à lui-même. Cet état d'indépendance expliquait son ignorance du bien et du mal et justifiait son état d'innocence. Errant, oisif, solitaire, il était entièrement uni à la nature et très peu associé à ses semblables. Aussi, n'éprouvait-il aucun sentiment de distance. Dépourvus d'outils et de signes linguistiques, il était incapable de communication. Ainsi, l'individu de l'état de nature, enfermé dans son individualité, ignorait les autres. Il n'aimait ni ne détestait personne. La relation sociale n'avait pour lui aucun sens. C'est en ce sens que Blaise Bachofen, dans son ouvrage *La condition de la liberté*, affirme que « La première expression de la critique rousseauiste du naturalisme se reconnaît dans la façon dont il se réapproprie la question de l'état de nature de l'humanité²¹³. » En effet, la théorie de l'état de nature est à la base du système politique rousseauiste. La description que Rousseau en fait constitue une pièce indispensable dans son système de pensée. Il en fait un état de liberté et d'égalité mais contrairement à ses contemporains, notamment Locke qui en fait un état historique qui précède l'instauration des lois, Rousseau, en invoquant l'état de nature, ne se tourne pas vers un passé très reculé. Il dit d'ailleurs explicitement que son intention n'a jamais été de dépeindre un état originel de l'humanité car il est conscient des enjeux d'une telle démarche sachant qu'on ne pourra jamais savoir ce en quoi il a pu consister ni même s'il a jamais existé. Voici ce qu'il écrit à propos : « Il ne faut pas prendre les Recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques mais seulement pour des raisonnements

213. Blaise Bachofen, *La condition de la liberté*, p. 29

hypothétiques et conditionnels ; plus propre à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine²¹⁴ . »

Chez lui, donc, l'état de nature n'est ni le produit d'une recherche des origines de l'humanité ni le produit de l'imagination mais un modèle théorique hypothétique obtenu par l'analyse de l'état actuel en dégageant ce qui, chez les hommes, appartient à leur nature propre et ce qu'ils ont acquis par la socialisation. Il écrit :

Quelque important qu'il soit pour bien juger de l'état de nature de l'Homme, de le considérer dès son origine, et de l'examiner, pour ainsi dire, dans le premier embryon de l'espèce, je ne suivrai point son organisation à travers ses développements successifs. Je ne m'arrêterai pas à rechercher dans le système animal ce qu'il put être au commencement pour devenir ce qu'il est. Je n'examinerai pas si, comme le pense Aristote, ses ongles allongés ne furent point d'abord des griffes crochues; s'il n'était point velu comme un ours et s'il marchait à quatre pieds, ses regards dirigés vers la terre et bornés à un horizon de quelques pas, ne marquaient point à la fois le caractère et les limites de ses idées. Je ne pourrai former sur ce sujet que des conjectures vagues et presqu'imaginaires.²¹⁵

Aussi, pouvons-nous affirmer que le produit de cette analyse à savoir l'homme de l'état de nature chez Rousseau n'est pas un être réel mais une abstraction. Il s'agit d'un état non historique et non chronologique mais qui, selon Rousseau, aurait préexisté à toute société organisée, et où l'humanité serait soustraite à toute loi.

Comme nous l'a fait remarquer Jean Starobinski dans son introduction au *second Discours* de Rousseau, l'état de nature décrit par l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité* n'est pas non plus un impératif moral encore moins une norme pratique à laquelle nous serions invités à nous conformer. Il peut être défini comme étant un état où les hommes n'ont entre eux d'autres liens que ceux qui font d'eux des êtres humains. Il s'agit tout simplement de cet état neutre dans lequel l'homme, sans être encore perfectionné, n'est pas encore perverti. Tout est donc possible à ce stade et ce, pour le meilleur ou pour le pire. S'il est perfectible, il est aussi dégradable. Autrement dit, s'il peut évoluer vers le bien, il peut aussi périr vers le mal.

Il compare l'homme de l'état de nature à un animal. Selon lui, la seule chose qui les distingue est la perfectibilité, faculté latente en puissance qui ne déploie ses effets qu'avec l'aide des circonstances, lorsque l'obstacle et l'adversité obligent les hommes, pour survivre, à déployer toutes leurs forces et toutes leurs facultés.

214. 2nd Discours, OC III p. 133

215. 2nd Discours, OC III p. 134

S'il reprend à Buffon l'idée que l'homme est organisé le plus avantageusement de tous les animaux, c'est pour montrer que grâce à cette supériorité naturelle, il n'est nullement contraint, pour assurer sa subsistance, de s'associer à son semblable comme l'a soutenu Aristote et non pour insinuer que l'homme est un être doué de raison. D'ailleurs, Rousseau ne reconnaît que deux sentiments naturels chez l'homme: l'amour de soi qui consiste à tout faire pour se conserver soi-même et la pitié qui porte l'homme à compatir aux souffrances d'autrui. La raison ne vient qu'après.

Il décrit l'homme naturel comme étant un être autosuffisant qui n'a pas besoin de l'autre pour subsister contrairement à l'homme civilisé qui ne peut vivre sans le concours de l'autre. Comme l'animal, l'homme à l'état de nature n'est pas doué de raison. Il agit par instinct. Il vit dans le présent et se satisfait du strict minimum. Rien ne l'unit à son semblable qu'il ne rencontre que rarement d'ailleurs car l'état de dispersion dans lequel il vit fait que les rencontres ne sont que fortuites. Il soutient qu'il y a un parfait accord entre les désirs et les besoins. Les premiers, circonscrits dans la limite de l'instant présent ne dépassent jamais la stricte nécessité, la stricte limite des besoins lesquels, inspirés par la seule nature sont immédiatement assouvis une fois qu'ils ont été inspirés. En revanche, l'homme de l'état civil, en plus de l'assouvissement de ses besoins essentiels, convoite le superflu. Il ne se contente plus du nécessaire. Il désire l'accessoire et outre ses propres désirs, il éprouve ceux des autres afin de paraître supérieur aux autres.

Dans l'*Emile*, il écrit : « L'homme naturel est tout pour lui. Il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil, en revanche, n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier qu'est le corps social²¹⁶ . »

Il considère l'homme de l'état de nature comme ayant un degré de moralité équivalent à zéro. S'il n'est pas moralement bon, il n'est pas moralement méchant non plus. C'est sur cette base qu'il reproche à l'auteur du *Léviathan* d'avoir fait intervenir dans sa genèse du lien social des données passionnelles qui, selon lui, ne peuvent être que le fruit tardif et pervers d'un état social déjà hautement développé. Il écrit :

Il paraît d'abord que les hommes dans cet état, n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants et n'avaient ni vices ni vertus à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices, dans l'individu, les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation et vertus,

216. *Emile* livre I, OC IV p. 249

celles qui peuvent y contribuer²¹⁷ .

Aussi, à la théorie hobbesienne de l'insociabilité naturelle selon laquelle l'homme serait naturellement intrépide et belliqueux, ne cherchant qu'à attaquer et à combattre, Rousseau oppose-t-il sa thèse de l'asociabilité naturelle communément appelée solitude naturelle par laquelle il se donne pour tâche de faire dériver le lien social de l'état d'isolement de l'homme naturel. Les commentateurs savants notamment Blaise Bachofen et co admettent l'existence de deux figures de l'humanité en réalité différentes sous la même expression d'état de nature chez Rousseau. Nous pouvons donc soutenir que Rousseau fait deux usages distincts de la notion d'état de nature et distingue par là, dans son texte même, deux états de nature différents.

Le premier dont la description occupe la première partie du second *Discours* est l'état originel de l'homme autrement dit, l'état de l'homme avant l'institution de la société. C'est l'état animal de l'homme que Rousseau désigne par les expressions d'état primitif ou véritable état de nature²¹⁸ , mais il parle aussi de pur mouvement de la nature et le conçoit comme étant antérieur à toute réflexion²¹⁹ .

Le second état de nature est décrit dans la deuxième partie du *Second Discours*. C'est l'état de l'homme déjà civilisé mais non encore soumis à une autorité politique. Cet état est celui de l'homme dans les sociétés sauvages et rassemble toute l'histoire de l'homme qui précède l'établissement des sociétés politiques. Dans sa forme ultime, il ressemble à celui que décrit Hobbes. Blaise Bachofen affirme que Rousseau n'a jamais employé l'expression de second état de nature encore moins de faux état de nature ou d'état de nature impur par opposition au pur état de nature²²⁰ mais puisqu'il parle d'un premier, on suppose qu'il existe un second dans la mesure où l'état de nature qu'il décrit dans la deuxième partie de son 2nd *Discours* diffère nettement de celui dont il fait l'objet dans la première partie. Alors que dans la première partie il parlait d'un homme réduit à des fonctions strictement animales, vivant hors de toute société, n'obéissant qu'à son seul instinct, un homme privé de conscience et de liberté morale qui ne possède aucune des facultés de l'homme civilisé, dans la deuxième, il parle d'un homme déjà doué de la parole et de facultés intellectuelles et morales qui en sont inséparables, vivant dans

217. Discours sur l'origine de l'inégalité, OC III P. 152

218. Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité, note XV, OC III p. 219

219. Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité, p. 155

220. Blaise Bachofen : La condition de la liberté p. 30

le cadre de sociétés humaines même si celles-ci ne sont pas organisées par des lois écrites et par des institutions politiques. Voyons, de façon plus détaillée, la description que nous fait Rousseau de chacun de ces états.

a) Le premier état de nature

Le premier état de nature est un état de dispersion dans lequel l'homme est soumis au seul instinct. En un mot, c'est l'état quasi-animal de l'homme avant le développement de ses facultés. Cet état, l'homme le quitte au moment où commence le processus de dénaturation.

L'homme dans le premier état de nature est, selon Rousseau, l'homme avant que ne commence l'histoire qui va le conduire à l'état politique. A l'état de nature, les hommes sont dispersés parmi les animaux. L'homme est errant dans les forêts, sans industrie, sans parole, sans domicile, et sans liaisons. Il s'agit, pour répéter Simone Manon, d'un état de nullité, où l'homme est dépourvu de langage, de pensée, d'intelligence, sans technique, sans aucune relation avec autrui, sans moralité, un état d'hébétude intellectuelle, dépourvu de toute science et doté d'une sorte de robustesse en harmonie avec la nature.

Chez Rousseau, l'adjectif naturel renferme une double signification. La première renvoie à l'essence de l'homme. Il s'agit de l'homme de la nature caractérisé par *l'innocence* et la pureté. Le second sens renvoie à l'homme civil, dénaturé par la société et incarnant la méchanceté et l'agressivité. C'est cet homme que Rousseau compare à la *statue de Glaucus* que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait beaucoup plus à une bête féroce qu'à un dieu.

En fait, Rousseau distingue l'homme naturel sauvage de l'homme naturel vivant en société. Il décrit le premier comme un être stupide et borné lié à la nature par le seul instinct physique ce qui fait de lui un animal, un être nul humainement parlant, une bête. Il écrit : « En dépouillant cet être, ainsi constitué, de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès, en le considérant en un mot tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres mais, à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous ²²¹ . » Comme l'animal, l'homme naturel ne pense à rien au-delà du présent. Ses besoins sont simples. Rousseau nous le présente en ces termes : « Je le vois se rassasiant sous un chêne, se

221. 2nd Discours, OC III p. 135

désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas et voilà ses besoins satisfaits²²². »

L'unique chose qui le différencie de l'animal c'est sa perfectibilité et c'est ce qui fait de lui un homme en puissance.

Mais s'il faut l'appeler ainsi, l'homme que Rousseau représente à l'état de nature a un degré de développement moral et intellectuel égal à zéro donc nul. C'est un homme solitaire qui n'éprouve ni haine ni attirance, ni avidité ni orgueil, ni respect pour les autres hommes, tout au plus une obscure sympathie affective qui ne l'unit aucunement à son semblable qu'il ne rencontre que rarement d'ailleurs car l'état de dispersion dans lequel il vit fait que les rencontres ne sont que fortuites.

Comme l'animal, il n'est pas doué de raison. Il agit par instinct. N'étant ni intelligent ni raisonnable, il n'a aucune idée du bien et du mal et par contre, ne connaît aucune des règles morales que s'impose l'homme social. Rousseau nous le représente comme un homme morphologiquement identique à l'homme civilisé, marchant sur ses deux pieds, se servant de ses deux mains comme nous faisons des nôtres mais qu'on aurait dépouillé de tous ses dons surnaturels c'est-à-dire de tous les acquis sociaux et de toutes les facultés qui relèveraient des artifices de la civilisation.

Il vit dans le présent et se satisfait du strict minimum. Il est autosuffisant en ce sens qu'il n'entretient de rapport individualisé avec personne. Il n'a ni moralité, ni croyances, ni raison, ni langage ce qui fait de lui un être en tout point semblable aux animaux. Si Rousseau l'identifie à un homme, ce n'est qu'en puissance et non en acte.

Pour trouver les caractères de l'homme de l'état de nature, donc l'homme naturel sauvage, Rousseau emploie une méthode analytique et régressive, à partir de l'homme naturel vivant en société qu'il désigne par l'expression homme naturel et qu'il définit comme étant l'homme avec tout ce que la vie sociale a ajouté à sa constitution. En fait, Rousseau établit des différences entre l'homme de l'état de nature et l'homme naturel.

La première différence importante qui le fait distinguer l'homme de la nature de l'homme civilisé encore appelé l'homme naturel ou l'homme de l'homme est la solitude. Il l'imagine solitaire donc se le représente isolé de ses semblables et par contre, à l'abri de toutes les passions qui n'ont de sens que dans l'état civilisé.

La deuxième différence est la proportion parfaite existant à l'état de nature entre les

222. Idem

besoins d'ailleurs modiques et leur satisfaction immédiate. L'homme de l'état de nature peut être considéré comme vivant heureux dans la mesure où il arrive immédiatement et aisément à satisfaire ses besoins. Il n'a aucun effort à faire pour acquérir ce dont il a besoin puisque la terre, prise dans son état naturel, est très fertile mais aussi très généreuse lui offrant ses ressources en abondance. De plus, ses désirs ne sont guère exigeants et de quantité très limitée.

Une troisième différence est que l'homme de la nature agit instinctivement comme les animaux. Il n'obéit à aucune autre exigence que celle de satisfaire ses besoins immédiats qui se limitent aux seuls besoins physiologiques comme manger à sa faim, boire à sa soif, se reposer quand le corps l'exige, s'accoupler au hasard de ses rencontres avec l'autre sexe en vue de perpétuer l'espèce à la manière des animaux et se protéger quand un danger s'annonce. Errant, oisif, solitaire, il émerge à peine de l'animalité et ne possède par conséquent ni outils ni langage articulé. Dépouvu de tout sentiment du cœur l'homme de l'état de nature qu'on peut considérer comme un sauvage se suffit à lui-même et n'a pas conscience de l'identité de nature qui l'unit aux autres hommes. Il est dans une situation d'identité avec lui-même qui suppose l'absence de la dimension d'altérité. L'assistance de ses semblables ne lui est aucunement nécessaire. Isolé et indépendant, il vit dans une situation de bonheur négatif. Il est heureux parce qu'il n'est pas malheureux puisque ses désirs n'excèdent pas ses besoins et que ces derniers sont naturellement satisfaits aussitôt qu'ils sont éprouvés.

Dépouvu de lumière, il ne possède que sa sensibilité. Il est régi par le sentiment de la conservation ou amour de soi qui le porte à vouloir conserver sa vie et préférer sa jouissance à celles de quiconque mais aussi par la pitié qui le porte à s'apitoyer sur le sort de ses semblables. L'amour de soi et la pitié ou compassion sont les deux affections primitives antérieures à la raison et à la sociabilité qui caractérisent, selon Rousseau, l'espèce humaine. L'amour de soi se manifeste comme instinct de conservation chez tous les animaux, comme chez l'homme et se pervertit en amour propre chez l'homme en société.

Il définit la pitié comme une disposition naturelle originaire consistant en une répugnance à voir périr ou souffrir tout être sensible spécialement nos semblables. C'est le premier sentiment relatif qui touche le cœur humain c'est-à-dire le premier sentiment par lequel un individu devient sensible à d'autres êtres semblables à lui par opposition aux sentiments absolus qu'il avait jusqu'à présent et qui l'enfermaient dans son rapport à lui-même. C'est également le seul sentiment naturel qui puisse être comparé à un sentiment moral. Elle implique en autrui le droit à la conservation de soi puisqu'elle consiste en une répugnance à

voir souffrir un autre être sensible.

Rousseau affirme que dès que l'homme est sorti du pur état de nature et de ses besoins primitifs, ses opinions deviennent la règle de ses actions ce qui signifie qu'il devient un reflet du groupe. Le sauvage vit en lui-même. L'homme sociable, au contraire, toujours hors de lui ne sait vivre que de l'opinion des autres et c'est pour ainsi dire de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence

Il faut dire qu'entre les deux, il y a une progression. Alors que l'homme à l'état de nature, le primitif, le pré-humain, le non social n'agit que par instinct, à la manière d'un animal, l'homme naturel, l'homme en tant qu'il se forme et est éduqué commence à faire usage de sa raison et c'est ce qui le déprave. Rousseau affirme que l'homme qui raisonne est un animal dépravé. Le contrat suppose l'homme naturel. La conscience, la raison sont souvent dites chez Rousseau naturelles comme la société et la sociabilité non pas parce qu'elles sont innées à l'homme mais parce qu'elles sont développées à partir de l'homme naturel, l'homme en tant qu'il est considéré dans le second état de nature, l'homme présocial, pré civil pré politique, l'homme dénaturé.

L'homme de l'état de nature est dans une situation d'identité avec soi qui suppose l'absence de la dimension d'altérité. Isolé et indépendant, il vit dans une situation de bonheur négatif. Il n'est pas heureux mais ne peut être non plus malheureux puisque ses désirs n'excèdent pas ses besoins et que ces derniers sont naturellement satisfaits aussitôt qu'ils sont éprouvés.

b) Le second état de nature

Le second état de nature est décrit dans la deuxième partie du *Discours sur l'inégalité*. Rousseau le présente comme étant l'état civil pré-politique où l'homme vit en société avec ses semblables sans être encore soumis à des gouvernements et à des lois. C'est dans cet état qu'il décrit les événements qui ont fait de l'homme un être dénaturé, pour finalement le conduire à l'institution des gouvernements.

Dans cet état intermédiaire entre le pur état de nature et l'état civil, l'homme, commençant à exercer sa perfectibilité, devient progressivement un être dénaturé c'est-à-dire capable de bien et de mal mais aussi perversi en d'autres termes tourmenté par les désirs capricieux de son amour propre. C'est qu'un décrochement s'est produit. Au fil des temps, l'homme de l'état de nature va se trouver confronté aux obstacles que va lui dresser la nature qui ne sera ni aussi généreuse ni aussi soumise qu'avant. Il lui faudra faire face à des

difficultés de toutes sortes qu'il va devoir apprendre à vaincre. Il cite : la hauteur des arbres qui les empêchera d'atteindre leurs fruits, la concurrence des animaux qui chercheront à s'en nourrir, la férocité de ceux qui en voudront à sa vie, tout, nous dit-il, l'obligera à s'appliquer à des exercices physiques car il lui faudra se rendre agile, vite à la course, vigoureux au combat. Il lui faudra, en outre, apprendre à surmonter les caprices de la mère nature telles : les intempéries, les années stériles, les hivers longs et rudes, les étés brûlants qui consomment tout. De surcroît, il lui faudra résister contre la différence des terrains, la variété des climats, le changement des saisons etc. Il va donc devoir lutter contre tous les obstacles que lui imposera le milieu où il cessera de trouver une protection assurée. Il est désormais jeté dans l'obscurité et obligé de donner toute sa mesure pour la sauvegarde de son existence. Cet état de fait va l'emmenner à exercer son intelligence et à la développer ce qui fait naître de nouveaux besoins particulièrement le besoin de se côtoyer, de s'assister, de s'entraider etc. De là apparaît la nécessité de la communication, ce qui va donner lieu à la formation d'un idiome commun. L'homme de la nature finit ainsi par découvrir la nécessité et l'efficacité du travail. Bientôt, il parvient à édifier des abris et des familles peuvent désormais se former. A partir de la formation des familles, des villages se construisent. Ainsi, de sa phase précaire c'est-à-dire, du simple animal stupide et borné qui ne se livrait qu'au seul sentiment de son existence actuelle, l'homme de l'état de nature passe par une phase intermédiaire. Il devient un être social mais non encore soumis à l'autorité d'une quelconque loi positive. C'est cette phase de l'histoire de l'humanité que Rousseau désigne par le terme de second état de nature.

Ce second état de nature n'est pas statique mais dynamique. Avec le développement plus ou moins accidentel des sociétés, avec l'avènement des techniques complexes, de la division du travail et de la propriété foncière, ce second état de nature retrouve la fonction classique qu'occupe en général l'état de nature dans la tradition contractualiste. Voici la description que nous en donne Rousseau :

Sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne. De là sortirent les premiers devoirs de la civilité et de là, tout tort volontaire devint un outrage parce qu'avec le mal qui résultait de l'injure, l'offensé y voyait le mépris de sa personne souvent plus insupportable que le mal même. C'est ainsi que chacun punissant le mépris qu'on lui avait témoigné d'une manière proportionnée au cas qu'il faisait de lui-même, les vengeances devinrent terribles
²²³
et les hommes, sanguinaires et cruels .

223. Second Discours, OC III P. 170

On vit apparaître l'inégalité et avec elle se développe un sentiment belliqueux rendant l'homme vulnérable et un climat de violence s'établit. Devenant endémique, la violence rend nécessaire l'institution d'arbitres et de lois, institution qui fait sortir définitivement l'homme de l'état de nature dans tous les sens du terme. C'est précisément à ce stade que Rousseau et Hobbes se rejoignent, faisant de l'état de guerre la condition qui rend nécessaire le gouvernement et les lois pour la conservation du genre humain sauf que pour Rousseau, cet état de guerre ne se situe pas dans le premier état de nature mais dans le second, celui qui marque le passage de l'homme à l'état civil. Il écrit « ... et c'est faute d'avoir suffisamment distingué les idées et remarqué combien ces peuples étaient déjà loin du premier état de nature que plusieurs se sont hâtés de conclure que l'homme est naturellement cruel et qu'il a besoin de police pour l'adoucir tandis que rien n'est si doux que lui dans son état primitif » ciblant indirectement le théoricien anglais pour qui l'homme de l'état de nature est identifié à un loup ravisseur pour ses semblables, thèse que Rousseau réfute par sa théorie de la solitude naturelle renforcée par celle de la bonté originelle de l'homme de l'état de nature caractérisé par la pitié naturelle qui l'empêche de faire du mal à quiconque.

Voyons explicitement ce que Rousseau reproche à l'auteur du *Léviathan* et en quoi consiste sa théorie de l'état de nature.

B) Rousseau face à la conception hobbesienne de l'état de nature

Dans la seconde partie du *Discours sur l'inégalité*, Rousseau opère une critique radicale de la présentation de l'état de nature par les théoriciens du droit naturel. Il réfute des auteurs qui voient dans l'état de nature un état caractérisé par l'avidité et l'orgueil, un état de lutte et de violence entre les hommes. Sa critique vise particulièrement Hobbes pour avoir confondu l'état de nature avec l'état de guerre. Il le cite nommément et ceci, à plusieurs reprises. Il lui reproche d'avoir attribué à l'homme de l'état de nature des attributs et des passions propres à l'homme de l'état social. Il écrit : « Hobbes prétend que l'homme est naturellement intrépide et ne cherche qu'à attaquer et combattre²²⁴ . » Ainsi, à la question : l'homme est-il naturellement bon ou mauvais, si Hobbes répond mauvais, Rousseau répond bon.

224. 2nd Discours, OC III p. 136

En effet, entre les conceptions de Hobbes et de Rousseau, les divergences sont profondes. Rousseau remet en cause la conception hobbesienne de la condition naturelle de l'homme.

Si les deux admettent que les hommes de l'état de nature étaient tous libres et égaux, l'auteur du *Léviathan* les considère comme étant mauvais, méchants et pleins de vices ce que Rousseau conteste ardemment car selon lui, l'homme de l'état de nature n'a que son seul instinct comme juge et guide. Il ne sait pas ce que c'est que la réflexion. Il vit seul, éloigné de tout contact avec les autres dont il ignore même l'existence. Il ne peut donc être méchant dans la mesure où la méchanceté exige la présence de l'autre pour être effective car on ne peut être méchant avec soi-même. Si Hobbes décrit l'homme de l'état de nature comme un être rebelle et belliqueux ce qui fait de l'état de nature chez lui un état de guerre constante de tous contre tous, où l'homme vit dans la peur constante d'une mort soudaine, ce qui l'oblige à se soumettre à une autorité à laquelle il aliène sa liberté en échange d'une certaine garantie pour sa sécurité, chez Rousseau, l'homme de l'état de nature n'est exposé à aucun danger ni aucune menace de la part de ses semblables qui l'obligerait à se soumettre à une autorité suprême. Selon lui, les hommes seraient restés indéfiniment à l'état de nature qu'il considère d'ailleurs comme étant un état d'innocence, d'indépendance, d'abondance, de parfaite égalité donc de bonheur si des circonstances indépendantes de leur volonté n'avaient surgi.

Toutefois, il est à remarquer que cette déclaration ne fait pas de l'homme naturel rousseauiste un innocent incapable de se défendre en cas d'attaque. D'ailleurs, chez lui, la vertu n'est pas naturelle. N'a-t-il pas écrit qu'à l'état de nature, il n'y a ni bonté dans nos cœurs ni moralité dans nos actions ?

Pour lui, l'homme n'est pas bon parce que la bonté est inhérente à sa nature ni parce que la méchanceté est étrangère à sa constitution. Il est bon, parce que les conditions qui pouvaient le rendre méchant n'existaient pas à l'état de nature nul ne pouvant être méchant envers soi-même mais il faut savoir que la conservation de soi étant l'ultime devoir auquel est soumis l'homme naturel, s'il faut attaquer pour la sauvegarder, le devoir l'exige, il doit attaquer. L'homme naturel rousseauiste n'allait pas attaquer son prochain pour le bon plaisir mais quand les circonstances l'obligeaient, il ne manquait pas de se montrer sauvage au plein sens du terme. Rousseau a d'ailleurs bien fait état d'un état de guerre chez l'homme naturel sauf que cet état vient plus tard dans le fil de son raisonnement mais il n'est pas moins misérable encore moins tolérable que celui dont parle Hobbes. Il faut donc admettre que chez Hobbes, la méchanceté n'est pas plus essentielle à l'homme naturel qu'elle ne l'est chez Rousseau. Elle devient nécessaire suite aux circonstances. Tel est bien le cas chez Rousseau.

Elle n'est pas offensive mais défensive. Il s'agit d'un acte de prévention dont l'objet premier n'est pas de faire de mal à l'autre mais d'empêcher que l'autre lui fasse du mal. On sait qu'on risque d'être attaqué, on attaque en premier pour éviter d'être attaqué. Il faut se rappeler que comme chez Rousseau, dans cet état, le premier devoir de l'homme est la conservation de soi. Et ce n'est pas un état d'isolement comme chez Rousseau. Il s'agit d'un état où les hommes vivent en société et où tous les hommes sont égaux. Tous ont les mêmes droits et sont soumis au même devoir : la conservation de soi. Etant livrés à eux-mêmes sans une force commune pour les maintenir en respect l'un pour l'autre, il appartient à chacun d'user des moyens à sa disposition pour accomplir son devoir qui est la préservation de sa vie et de ses biens puisque ces derniers concourent à la survie. Par conséquent, s'il faut éliminer l'autre pour sauver sa peau, il faut le faire, le principe d'égalité étant, si quelqu'un peut prétendre pouvoir attaquer l'autre pour sauvegarder sa vie, il doit s'attendre à être également attaqué par l'autre quand il s'agit pour lui de conserver la sienne. Ainsi, l'homme naturel hobbesien étant un homme raisonnable sachant projeter dans l'avenir à l'opposé de l'homme naturel chez Rousseau qui ne peut penser qu'à l'instant présent, ne va pas attendre qu'il soit victime pour demander réparation car il sait que sur sa tête pèse une menace de mort, il va attaquer pour éviter d'être victime. Et comme chacun fait le même raisonnement et prend la même résolution, on est tous sur le qui-vive prêt à l'attaque au moindre geste suspect. De là naît la méfiance et l'état de guerre dont parle Hobbes.

L'état de nature est, sans conteste, l'une des thèses centrales de la doctrine politique de Hobbes. On lui a même reconnu la paternité de cette théorie qui peut être tenue pour l'une des pièces maîtresses de sa philosophie politique. Il le définit comme étant la condition pré politique dans laquelle les hommes vivaient sans gouvernement civil ou sans puissance commune qui les maintienne dans la crainte.

Il y a lieu de distinguer chez Hobbes deux conceptions de la nature humaine. Dans un premier temps, la nature humaine est conçue comme un ensemble de facultés motrices et cognitives. Dans un second temps, penser la nature humaine chez Hobbes revient à penser un état de l'humanité à laquelle on ôterait l'État et toutes les conditions de la sociabilité. C'est cette deuxième acception qui nous intéresse. Il s'agit pour nous de savoir si l'homme naturel hobbesien, l'homme dépourvu de tous les artifices sociaux, l'homme non encore parvenu à l'état civil, comparé à celui de Rousseau était bon ou mauvais, heureux ou malheureux, en un mot, si le mal est intrinsèque à la nature humaine ou pas.

Au chapitre XIII du *Léviathan*, Hobbes parle de la condition du genre humain à l'état

de nature concernant sa félicité et sa misère. En fait, chez Hobbes l'état de nature vise à révéler et à clarifier ce qu'il y a dans les inclinations naturelles des hommes qu'il nous faut connaître afin de former le genre d'ordre politique idéal. Pour lui, l'état de nature symbolise les conditions a priori de l'État. Il sert principalement à déterminer les raisons, les buts ou les fins en vue desquels les hommes forment des sociétés politiques ce, en vue de savoir comment organiser l'homme et la société afin de réaliser les fins de la manière la plus efficace.

Il met les hommes à l'état de nature sous la conduite de la loi naturelle appelée à limiter le droit naturel de chacun sur toutes choses laquelle loi est écrite dans le cœur de chacun et dictée par la raison, chacun étant gouverné par sa propre raison.

Selon lui, la première des lois naturelles est de chercher la paix et de la maintenir. Il y a une seconde loi laquelle prescrit à tout individu le droit de se défendre par tous les moyens possibles. Pour Hobbes, une telle loi ne peut conduire qu'à un état de guerre car contrairement à Aristote selon qui il y a des gens qui sont nés pour commander et d'autres pour obéir, Hobbes, comme tous les théoriciens du droit naturel d'ailleurs, prône le principe de l'égalité naturelle. Il soutient que par nature, tous les humains sont égaux et détiennent les mêmes droits. Aussi, ce que peut faire quelqu'un, tous les autres peuvent également le faire. Si l'un peut prétendre à un droit, l'autre également peut s'en prévaloir. Ce qui est prescrit à l'un est prescrit à tous et ce qui est interdit à l'un l'est aussi pour tous. Il écrit :

La nature a fait les hommes égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit bien qu'il soit parfois possible d'en trouver un dont il est manifeste qu'il a plus de force dans le corps ou de rapidité d'esprit qu'un autre, il n'en reste pas moins que, tout bien pesé, la différence entre les deux n'est pas à ce point considérable que l'un d'eux puisse s'en prévaloir et obtenir un profit quelconque pour lui-même auquel l'autre ne pourrait prétendre aussi bien que lui [...] Cette égalité des aptitudes engendre l'égalité dans l'espérance que nous avons de parvenir à nos fins²²⁵.

Mais l'état de nature est également conçu chez lui comme un état de liberté absolue. Il définit le droit de nature comme étant la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et par conséquent, de faire selon son jugement et sa raison propre, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin²²⁶. Cette liberté, ce droit naturel, tous les hommes en

225. Leviathan p.220, 222

226. Hobbes: Leviathan p.229

jouissent à égale proportion car, on se le rappelle, l'un des principes sur lesquels est fondé le système politique hobbesien est l'égalité par nature de tous les humains entre eux.

Ainsi, tout étant donné au même titre à tous, chacun détient les mêmes droits sur tout et comme plusieurs individus peuvent aspirer à la possession d'un même objet, il arrive que chacun prétende en être le propriétaire et qu'aucun d'eux ne veuille céder son droit à un autre. Et c'est lorsque cela arrive, quand plusieurs personnes aspirent à la possession d'une même chose qui ne peut appartenir qu'à une seule, que les hommes à l'état de nature vont devenir ennemis. Ayant tous un même droit sur la chose en question, chacun va chercher à se l'approprier par tous les moyens se trouvant en son pouvoir. De là viennent les rivalités et les conflits car de telles situations ne sauraient ne pas donner libre cours à une compétition où chacun, gouverné par sa propre raison, cherche à augmenter son pouvoir en mobilisant à son profit le pouvoir d'autrui créant, de la sorte, au sein de la communauté, un état d'instabilité, d'hostilité permanente et de désordre généralisé. C'est cet état que Hobbes désigne par les expressions « guerre de tous contre tous », guerre de chacun contre tous », guerre de chacun contre chacun » où l'homme devient le pire ennemi de l'homme ce qu'il traduit par l'expression latine « homo homini lupus », l'homme est un loup pour l'homme ce qui signifie que, dans l'état de nature, avant toute formation d'une association sociale, c'est la loi du plus fort qui règne. Chacun a un droit absolu sur toute chose, y compris sur le corps des autres²²⁷. Il s'ensuit qu'il n'y a rien qu'on puisse faire usage contre ses ennemis pour se maintenir en vie qui ne soit permis. Aussi, pour ne pas se faire évincer, nul ne va lésiner sur les moyens à utiliser pour faire valoir son droit car la loi naturelle accorde à chacun le droit de se défendre par n'importe quel moyen. Puisqu'il n'y a aucune puissance commune visible pour régler leurs actions et traiter leurs différends, chacun devient un danger pour l'autre. De cet état de fait naît une situation où la vie de chacun est perpétuellement en danger, créant un climat de crainte perpétuelle car n'importe qui peut tuer n'importe qui, pour n'importe quoi à n'importe quel moment, l'égoïsme de l'homme étant sans limite, comme est sans bornes sa cruauté.

Lutte de tous contre tous et loi de la jungle, telles sont les caractéristiques de cet état initial pétri de violence et de haine mais aussi de peur, de la peur de la mort, de la mort violente car tous les actes sont couverts par la légitime défense et même l'attaque la moins provoquée peut susciter une réaction irréversible car elle peut toujours être considérée comme préventive, chacun étant seul juge de la conduite nécessaire à sa conservation. Voilà pourquoi l'état de nature hobbesien est considéré comme un état misérable caractérisé par un état de

227. Hobbes: Leviathan p. 231

guerre perpétuelle et de rivalité où chaque homme s'engage dans une lutte à mort destiné à faire reconnaître sa supériorité, un état de terreur où l'homme jouit, certes, d'une liberté absolue mais où chacun craint pour sa vie et ses biens car à l'état de nature décrit par Hobbes, personne n'a de biens propres. Chacun a un droit absolu sur toutes choses et c'est de ce droit que naît la guerre car selon Hobbes, la guerre ne consiste pas seulement dans le combat corps à corps mais dans une période de temps où la volonté de lutter par les armes est suffisamment évidente.

Il fait du souci qu'à chacun de se conserver la source la plus abondante de cette guerre ce qui signifie que personne n'est à l'abri dans la mesure où le droit à la conservation de soi est le premier des droits naturels qu'il définit comme « la liberté qu'a chacun d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et par conséquent, de faire selon son jugement et sa raison propres tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin²²⁸. » Par ailleurs, la loi naturelle qu'il définit comme étant un précepte ou une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée, accorde à chacun le droit de se défendre en faisant usage de tous les moyens possibles mis à sa disposition. Chacun devient, par conséquent, un danger pour l'autre. On vit dans un état de crainte perpétuelle. Chacun se méfie de son voisin et c'est cette peur de la mort violente qui pousse les hommes à cette conduite meurtrière qui les met tous en danger mortel. Mais en plus de ce souci majeur de se conserver qui est un précepte de la loi naturelle, Hobbes trouve dans la nature humaine trois autres causes de cet état de guerre et de conflit sans fin : Il parle de la compétition, de la défiance et de la gloire. Alors que la première à savoir la compétition pousse les hommes à attaquer pour le profit, la seconde, en l'occurrence la défiance fait usage de la violence pour la sécurité et la troisième pour la réputation.

Pour Rousseau, ces trois causes de querelle identifiées par Hobbes sont absentes dans l'état de nature pour la simple et unique raison que les hommes vivaient seuls, dispersés dans un état d'isolement complet.

L'homme de l'état de nature hobbesien est un individu qui apparaît comme une personne capable d'actions imputables et pourvu d'un droit naturel à la vie et à son développement. Hobbes le présente comme étant un être naturellement égoïste, ne pensant qu'à ses propres intérêts, se montrant toujours hostile vis-à-vis de l'autre, toujours sur la

228. Leviathan p 229

défensive, prêt à l'attaque ce qui fait régner dans cet état une situation de peur et de crainte perpétuelle car tous étant égaux, jouissant également des mêmes droits, si pour préserver sa vie A peut être amené à éliminer B, il doit s'attendre à être attaqué par C quand c'est la préservation de sa vie qui est en jeu.

Il faut dire que l'état de nature hobbesien est l'absence de toute règle. Hobbes le présente comme étant la description du mal originaire. Tout est permis à tous. Rien n'est illégal et donc rien n'est injuste car, là où il n'y a pas de loi il n'y a pas non plus d'injustice. Il écrit : « Ceci est une conséquence de cette guerre de chacun contre chacun : que rien ne peut être injuste. Les notions de bon et du mauvais, du juste et de l'injuste n'ont pas leur place ici. Là où n'existe aucune puissance commune, il n'y a pas de loi. Là où il n'y a pas de loi, rien n'est injuste²²⁹ . »

Un peu plus loin, faisant référence à Platon qui a défini la justice, dans sa République comme étant le fait de donner à chacun ce qui lui est dû, il écrit :

En effet, on dit que la justice est la volonté constante de donner à chacun ce qui lui est propre. Et donc, là où il n'y a pas de propre, autrement dit pas de propriété, il n'y a pas d'injustice et là où il n'y a pas de puissance coercitive établie c'est-à-dire là où il n'y a pas d'Etat, il y a pas de propriété, tout un chacun ayant un droit sur toutes choses. Par conséquent, là où il n'y a pas d'Etat, il n'y a rien qui soit injuste²³⁰ .

En effet, l'auteur du *Léviathan* soutient d'emblée qu'à l'état de nature, l'homme est foncièrement dominé par la vanité, l'esprit de compétition en vue de l'honneur et l'amour de la gloire. Et la lutte, l'hostilité et la guerre sont précisément les conséquences de cette compétition pour la richesse, l'honneur, le commandement et d'autres puissances dans la mesure où, pour satisfaire son désir, le moyen le plus sûr dont dispose un concurrent est de supplanter, de tuer, d'éliminer l'autre ou de le soumettre. Dans de telles conditions, nous dit Hobbes, la vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève. Chacun étant l'ennemi de chacun, la défiance prenant le pas sur la confiance et l'amour faisant place à la haine, il ne saurait y avoir de place pour les entreprises et par conséquent, il n'y a pas d'agriculture, pas de navigation, on n'utilise pas les marchandises importées par mer, il n'y a ni de vastes bâtiments, ni engins servant à déplacer et déménager ce qui nécessite beaucoup de force ; il n'y a aucune connaissance de la surface terrestre, aucune mesure du temps, ni arts, ni lettres ; pas de société ; et, ce qui est pire que tout, il règne une peur permanente, un

229. *Leviathan* p. 227-228

230. *Idem* p. 249

danger de mort violente, écrit Hobbes²³¹. Aussi, considère-t-il cet état comme étant le plus malheureux de tous les états. Il s'agit d'un état de guerre permanente et de crainte perpétuelle où règne une vie solitaire, non pas dans le sens où l'entend Rousseau, un état de dispersion et d'isolement car s'il est tout de suite dominé par l'appétit du pouvoir, l'orgueil et la réputation de l'honneur, il faut bien que dans l'état de nature même, l'homme se représente les autres hommes. Hobbes soutient qu'à l'état de nature, l'homme est un loup pour l'homme. L'homme ne serait pas naturellement ennemi des autres s'il n'était pas en contact avec eux, s'ils étaient dispersés les uns des autres. Mais ces rapports de proximité, loin d'unir les gens, les divisaient car chacun étant considéré comme un danger pour l'autre, le meilleur moyen de rechercher la paix était d'éviter les rapprochements lesquels pouvaient à coup sûr conduire à des cas d'affrontement donc à la guerre. Voilà pourquoi Hobbes qualifie la vie dans cet état de solitaire, dangereuse, animale et brève car la condition des humains est très proche de celle des bêtes. Lutte de tous contre tous et loi de la jungle, hostilité et représailles, incivilités et violence continuelle caractérisent cet état initial de l'homme décrit par Hobbes. C'est la loi du plus fort qui règne et c'est pour remédier à cette situation créant la peur et la violence que l'État politique va être créé. L'État est donc pour Hobbes le résultat de l'art et du calcul humain donc de la raison ce qui le fait déduire que l'homme n'est pas naturellement social mais est en quelque sorte le fondateur de la société par son propre consentement.

C'est précisément le contre-pied de la doctrine aristotélicienne de la sociabilité naturelle. Chez Hobbes, loin d'être naturellement sociables, les hommes sont naturellement insociables. Ils sont certes amenés à vivre en société mais étant naturellement égoïstes, chacun ne pensant qu'à soi, les hommes de l'état de nature ne jouissent pas de la réputation dont les a parés Aristote. Aussi, à la thèse aristotélicienne de la sociabilité naturelle, Hobbes oppose-t-il sa thèse de l'insociabilité naturelle.

En effet, dans l'état de nature décrit par Hobbes, l'homme jouit certes d'une liberté absolue et d'une parfaite égalité mais personne n'est à l'abri car il y règne un état de guerre perpétuelle et de rivalité où chaque homme s'engage dans une lutte à mort destinée à faire reconnaître sa supériorité. C'est dans les yeux de l'autre que chacun veut expérimenter le sentiment de sa puissance. De là, stagne une peur permanente, un danger de mort violente où nul n'est épargné car, nous dit Hobbes, le plus fort peut vaincre le plus faible tout comme le plus faible peut évincer le plus fort. Aussi, est-il indispensable de tarir la source de cette guerre et de rechercher la paix comme le veut la loi naturelle. Mais comment y arriver ? Il faut

231. Ibidem p. 225

sortir de cet état et trouver les moyens d'établir des lois par lesquelles chacun s'interdira tout ce qui lui paraît devoir tourner à son préjudice. Portés par leur instinct de conservation et la raison, il leur vient à l'idée de passer un contrat entre eux par lequel chacun des contractants se dépouillera d'une partie de ses droits au profit de l'État duquel ils reçoivent en retour la paix et la sécurité. Hobbes est favorable à un pouvoir monarchique investi des compétences les plus étendues. Il pense que les hommes ne peuvent s'assurer la paix qu'en abandonnant totalement leurs droits à un homme ou un groupement d'hommes en échange de la sécurité et de la garantie pour leur vie. Une fois investi des droits de chacun, il reviendra au souverain d'imposer ses décisions à tous. Ce souverain, Hobbes l'identifie au Léviathan, l'homme artificiel, le dieu qui assurera la paix civile.

Ce qu'il requiert c'est donc l'application de la maxime « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît » laquelle portera chacun à renoncer au droit absolu qu'il a sur toutes choses car c'est précisément ce droit qui engendre la guerre et le pouvoir sera accordé à un souverain chargé de garantir la protection de tous.

Toutefois, il est possible de remarquer que chez Hobbes, l'homme n'est pas méchant naturellement. La méchanceté n'est que le résultat de la méfiance naturelle qui s'impose dans cet état privé de juridiction instituée et d'une puissance légitime capable d'en faire respecter les jugements. Il écrit : « Là où n'existe aucune puissance commune, il n'y a pas de loi ; là où il n'y a pas de loi, rien n'est injuste²³² . » Par conséquent, si l'homme de l'état de nature accomplit des actes méchants, ce n'est pas parce que la méchanceté est intrinsèque à sa nature mais parce que les conditions d'existence auxquelles il est soumis l'exigent.

En fait, comme Rousseau, il est important de préciser que Hobbes ne se réfère pas à l'état de nature comme à un commencement historique. Il l'a précisé au chapitre 13 du *Léviathan*. Il le définit comme étant une situation fictive où tout lien de sujétion, même celui qui existe entre l'enfant et l'adulte qui le protège est éliminé. Ayant un même droit sur toutes choses, chacun cherche à faire prévaloir sa supériorité en évinçant l'autre pour parvenir à ses fins. Mais contrairement à Rousseau pour qui l'état de nature cesse par le passage à l'état civil, pour Hobbes, l'état de nature est inscrit dans une possibilité permanente dans les relations entre les États et par conséquent, existe encore. On le vit encore aujourd'hui car sinon, pourquoi a-t-on besoin de verrouiller les portes de sa maison avant de dormir alors que les fonctionnaires de l'Etat sont là pour venger les torts des uns sur les autres ? Selon lui, l'état de nature est en train de s'endormir sous l'état civil surveillant à quel moment il pourra faire sa réapparition.

232. *Léviathan*. p. 228

Mais dans ses attaques, Rousseau ne vise pas uniquement Hobbes. Il cible également Locke dont la conception de l'état de nature diffère de celle de Rousseau mais aussi de celle de Hobbes. Examinons sa doctrine pour voir ce qu'il en est.

C) La conception lockéenne de l'état de nature

Dans son *Traité du Gouvernement civil*, Locke écrit: «L'état de nature et l'état de guerre sont aussi différents et aussi éloignés l'un de l'autre que le sont un état de paix et de bienveillance, d'assistance et de conservation mutuelle et un état d'inimitié et de malice, de violence et de mutuelle description²³³ » visant par-là l'auteur du *Léviathan* pour qui l'état de nature est un état de guerre de tous contre tous .

Toutefois, si la doctrine de Locke sur l'état de nature diffère de celle de Hobbes, elles se rapprochent sur trois points.

1. Les deux placent l'état de guerre dans l'état de nature
2. Pour les deux, la source, le contenu et la fin de l'état de nature se résument dans la conservation de soi
3. Pour l'un et l'autre, le gouvernement civil est le remède approprié pour pallier aux inconvénients de l'état de nature mais le gouvernement civil que propose Locke est bien moins absolu que celui de Hobbes dans la mesure où son état de nature n'est pas aussi violent que celui qui est décrit par ce dernier. Aux grands maux les grands remèdes. Chez l'auteur du *Léviathan*, la menace principale pour la conservation de la vie dans l'état de nature consiste dans les tendances des hommes à se faire mutuellement du mal. Chez Locke, au contraire, elle réside dans la pauvreté et la dureté de l'état naturel. Aussi, alors que Hobbes met l'accent fort sur la sécurité des citoyens, Locke accorde une attention beaucoup plus grande à la propriété.

En outre, contrairement à Hobbes pour qui l'état de nature est un état de guerre de tous contre tous, et de terreur perpétuelle, Locke fait de l'état de nature un état de liberté, d'égalité, de bienveillance, de paix par excellence, d'assistance et de conservation mutuelle où les actions des hommes sont contrôlées par la loi naturelle qui les oblige à se conserver eux-mêmes tout en conservant l'ensemble de l'humanité. Pour lui, l'état de nature ne doit pas être confondu

233. *Traité du Gouvernement* chap. III prg. 19

avec l'état de guerre car ils ne sont pas identiques, n'étant pas du même genre. Alors que l'état de nature se définit par la présence ou l'absence d'un juge commun, d'une autorité commune donc par l'absence de loi autre que la loi naturelle, l'état de guerre se définit par l'usage de la force indépendamment de l'existence du droit, de la justice, de l'autorité. Il écrit: « L'usage de la force indépendamment de l'autorité met toujours celui qui l'utilise dans un état de guerre²³⁴ . » Un peu plus loin, il écrit: « C'est l'usage injuste de la force qui met un homme en état de guerre avec un autre²³⁵ » et au prg 132, il écrit: « Quiconque utilise la force sans le droit se met dans un état de guerre avec ceux contre lesquels il l'utilise. » Aussi, chez Locke, l'état de guerre peut exister tant à l'état de nature qu'à l'état de société quand l'autorité civile n'applique pas efficacement la loi de la société tout comme l'état de nature peut exister à l'état de société.

Il soutient que les hommes vivant à l'état de nature sont soumis aux obligations de la loi naturelle qui fait de la condition primitive de l'homme un état de paix et d'assistance mutuelle. Il conçoit les hommes de l'état de nature comme étant dotés de raison ce qui les empêche de faire du mal aux autres.

En effet, selon la doctrine lockéenne, à l'état de nature, les hommes vivaient ensemble, dans l'amitié, jouissant d'une liberté naturelle et de l'égalité dans une atmosphère de paix et de bonne volonté, sous le règne bienfaisant de la loi de nature. Mais il faut dire que pour Locke, l'état de nature ne se limite pas à la condition originelle, pré-politique de l'homme. Il englobe plus de choses qu'une description de la condition de l'homme avant l'apparition de la société civile. Son existence n'a aucun rapport avec le degré d'expérience politique des hommes qui y vivent. Il s'agit d'une certaine forme de relation humaine qui peut exister à n'importe quelle époque de l'histoire de l'humanité. Pour lui, partout où il existe un groupe d'hommes quelconque qui n'ont pas de pouvoir décisif auquel il puisse faire appel sont encore dans l'état de nature. Au prg 87 de son second *Traité du gouvernement civil*, il écrit:

Ceux qui sont unis en un corps et ont une loi commune et des juges auxquels faire appel, disposant de l'autorité pour trancher les controverses entre eux et punir les criminels, sont dans une société civile les uns avec les autres mais ceux qui ne peuvent faire appel à une instance commune, je veux dire sur terre, sont encore dans l'état de nature²³⁶ .

Il reconnaît la liberté comme étant l'un des droits naturels de l'individu. Il affirme, dans

234. 2e *Traité du gouvernement civil* Prg 155, GF Flammarion 1992

235. *Idem* prg 181

236. *Idem* prg. 87

son *Traité du gouvernement civil*, qu'à l'état de nature, les hommes vivaient dans un état de parfaite liberté où ils pouvaient faire ce qui leur plaisait et où ils avaient le plein pouvoir de disposer de plein gré de tout ce qu'ils possédaient mais aussi de leurs personnes comme ils le jugeaient bon et ce, sans avoir à demander l'autorisation à qui que ce soit pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la nature. Il écrit :

L'état de nature est un état de parfaite liberté réglé par la loi naturelle à laquelle chacun est obligé de se soumettre et d'obéir, un état dans lequel, sans demander de permission à personne et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, chacun peut faire ce qui lui plaît et disposer de ce qu'il possède et de sa personne comme il le juge à propos pourvu qu'il se tient dans les bornes de la loi de la nature qui n'est autre que la raison qui enseigne aux hommes à ne pas faire de leur liberté une entrave à l'exercice des droits de l'autre puisqu'ils sont tous égaux et indépendants et comme il est pour eux un devoir de conserver leur vie, leur liberté, leurs biens, ils ne doivent pas nuire aux autres en ce qui a trait à leur vie, leur liberté et leurs biens et qu'étant tous doués des mêmes facultés de la communauté naturelle, nul ne doit s'assujettir à l'autorité de quiconque de même que personne n'est autorisé à user d'une quelconque autorité sur personne²³⁷.

Mais chez lui, comme chez Hobbes, d'ailleurs, en plus d'être un état de liberté, l'état de nature est aussi un état d'égalité où tout pouvoir et toute juridiction est réciproque car selon lui, il est naturel que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre, qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la nature, qui ont les mêmes facultés doivent être égales entre elles sans nulle subordination ou sujétion à moins que le seigneur et le maître des créatures n'ait établi, par quelque manifeste déclaration de sa volonté, quelques-unes sur les autres et leur ait conféré, par une évidente et claire ordonnance, un droit irréfragable à la domination et à la souveraineté²³⁸.

Dans cet état de parfaite liberté, stipule Locke, chacun a un pouvoir incontestable sur chacun car nul n'a de supériorité ni de juridiction sur un autre. Si un homme peut punir quelqu'un pour un mal qu'il aura fait, chacun peut faire la même chose car si quelqu'un peut faire quelque chose, chacun doit avoir absolument le droit de faire la même chose. Il écrit :

C'est aussi un état d'égalité en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'ayant pas plus qu'un autre. Car, il est très évident que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre, qui sont nés sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la nature, qui ont les mêmes facultés doivent pareillement être égales entre elles sans nulle subordination ou sujétion, à moins que le seigneur et le maître des créatures n'ait établi par quelque manifeste déclaration de sa volonté quelques-unes sur les autres, et leur ait conféré, par une évidente et claire ordonnance, un droit irréfragable à la domination et à la souveraineté²³⁹.

237. Ibidem ch. 2 prg. 4

238. Locke : 2nd *Traité du Gouvernement Civil* prg 4

239. Idem parag.4

Toutefois, il admet qu'à l'état de nature, il y régnait un certain état d'insécurité par le fait que tout le monde était en même temps juge et bourreau, chacun ayant le droit de conserver et de protéger sa liberté et ses biens au même titre que tous les autres ce, par tous les moyens possibles. Aussi, s'il accorde à l'homme de l'état de nature une liberté incontestable par laquelle il peut disposer comme il veut de sa personne et de tout ce qu'il possède, il n'assimile pas cette liberté à de la licence. La liberté dont il fait bénéficier les hommes de l'état de nature est une liberté relative qui vient de l'existence des lois naturelles lesquelles permettent à l'homme d'assurer sa sûreté. S'il croit que l'état de nature est un état de liberté il soutient, néanmoins, qu'il s'agit d'un état gouverné par une loi de la nature. Il écrit que la liberté naturelle de l'homme ne doit pas être comprise comme signifiant que les hommes ne sont limités par aucune loi. Là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de liberté²⁴⁰ .

En effet, Locke attribue à l'homme de l'état de nature deux pouvoirs : Le premier est de faire tout ce qu'il estime nécessaire pour la préservation de sa vie et le second, celui de juger et de punir les crimes commis contre la loi de nature. Dans l'état de nature lockéen tout comme il en était chez Hobbes, d'ailleurs, l'homme ne saurait avoir d'autres impératifs que d'assurer sa propre conservation. Pour y arriver, tous les moyens sont bons, même celui d'éliminer son prochain. En revanche, quiconque avait subi une offense ou en était témoin ou tout simplement voulait en prendre parti pouvait punir l'offenseur. Et comme ils ne respectaient pas tous les règles de « justice et d'équité », il arrivait souvent que la justice était mal distribuée. Le même homme qui punissait de la façon la plus rigoureuse quand il était offensé souhaitait toujours ne pas être puni ou d'avoir la peine la plus légère quand c'était lui l'offenseur. Aussi, cette forme de justice personnelle donnait-elle naissance à de nombreux cas de préjudices. Mais pour Locke, l'unique problème de l'état de nature provenait de la garantie du droit à la propriété qu'il importe de préserver. Chez lui, en effet, la propriété est un droit naturel indispensable à la conservation de soi. Son fondement matériel et moral est le travail sans lequel nul n'a aucun droit. Tout ce qui est acquis au prix du travail est permis. Donc, celui qui travaille beaucoup peut amasser des richesses alors que celui qui ne travaille pas doit se contenter des produits de la nature auxquels tous ont droit. Mais les hommes vivaient en paix, dans un état d'harmonie et de paix, de fraternité et d'entraide. Guidés par la raison et la loi naturelle qui les interdisaient de faire du mal à autrui, les hommes de l'état de nature vivaient dans l'indépendance et l'égalité, chacun ne s'appropriant que ce dont il avait

240. 2e Traité prg 57.

réellement besoin pour sa conservation. Cette situation aurait duré éternellement, nous dit Locke, si l'introduction de la monnaie, qu'il considère comme la source de l'inégalité, n'avait permis, grâce à sa valeur symbolique, l'acquisition de biens au-delà du nécessaire. Avec l'invention de la monnaie, les besoins font place aux désirs, et le superflu remplace le nécessaire. Certains s'approprient du superflu pour s'enrichir tandis que d'autres ne parviennent pas à acquérir le nécessaire pour survivre. C'est cette situation d'inégalité qui va donner naissance à la guerre puisque le non-proprétaire pris de convoitise mais aussi poussé par la nécessité et l'incapacité d'assouvir ses besoins sera tenté de voler et pour conserver son bien, le propriétaire a le droit de tuer le voleur mais le voleur aussi a le droit de tuer le propriétaire pour préserver sa vie. Et c'est cette situation de guerre qui va rendre nécessaire l'établissement de l'Etat.

De concert avec lui et en prolongement du *zôon politicon* d'Aristote, Pufendorf soutient, à l'encontre de Rousseau, que l'homme est par nature un être raisonnable. Il va à l'encontre de Hobbes et refuse l'opposition entre un état de nature et une vie sociale. Aussi rejette-t-il l'idée d'un état de nature où les hommes se conduiraient comme des bêtes sauvages en ne tenant aucun compte des maximes de la raison. Dans le chap. 2 livre 2 prg 9 de son *Droit de la nature et des gens*, on lit: « Et jamais il n'y eut de terme plus mal appliqué que celui de naturel pour désigner un état qui produit le mépris ou l'abus du plus naturel des principes à savoir la raison. »

Dans cet ouvrage paru en 1672, Pufendorf développe l'idée d'une sociabilité naturelle chez l'homme. Il écrit : « Si l'homme n'est pas de ce monde le plus malheureux des animaux, il en est redevable au commerce qu'il a avec ses semblables²⁴¹ .» Chez lui, l'expression état de nature désigne un concept opératoire nécessaire à l'homme rationnel qui réfléchit sur l'homme et le citoyen.

Il distingue trois états de nature. Le premier, considéré du point de vue spécifique, n'est autre chose pour lui que la condition de l'homme considéré en tant que Dieu l'a fait le plus excellent de tous les animaux. Il s'agit d'un état opposé à la vie et à la condition des bêtes. L'homme est certes considéré comme étant un animal mais raisonnable.

Le second état de nature, considéré du point de vue hypothétique est, selon lui, une fiction de l'esprit. Il s'agit de considérer l'homme dans la triste condition où il serait réduit s'il était abandonné à lui-même en naissant et privé de tous secours de ses semblables. Cet état est l'opposé de la vie civile et rendue commode par l'industrie et le commerce des hommes, nous

241. Droit de la nature et des gens L II ch. 1 prg 8

dit-il. C'est de cet état que Rousseau fait allusion quand il parle de son premier état de nature. Il ne s'agit aucunement d'une existence réelle mais une simple expérience de pensée.

Le 3^e est l'état de nature pur et simple qui décrit la condition où l'on conçoit l'homme en faisant abstraction des choses qui lui reviennent en conséquence de quelques établissements humains et non pas un état auquel la nature ait destiné l'homme.

Il affirme que le genre humain ne s'est jamais trouvé dans l'état de nature pur et simple à savoir le second car il atteste par sa foi dans le témoignage de l'Écriture Sainte qu'il juge incontestable que tous les hommes descendent de deux personnes unies par le lien conjugal²⁴².

Pour lui, comme pour Locke d'ailleurs, la différence entre l'état de nature et l'état civil n'est pas grande parce qu'ils supposent, à la suite d'Aristote, que l'homme est apte par nature à la vie sociale et que sa raison lui prescrit de mener avec ses semblables une vie honnête et paisible ce qui s'oppose catégoriquement à la conception de Hobbes chez qui l'état civil ne peut se constituer sans anéantir l'état de nature avec tous ses droits car l'un est précisément le contraire de l'autre.

C'est pour faire pendant aux conceptions de Hobbes, Locke et Pufendorf mais aussi Aristote que Rousseau conçoit l'homme à l'état naturel comme étant un solitaire errant dans la grande forêt mondiale, vivant à la manière des bêtes, sous l'entière dépendance de la nature, sans aucun contact avec les autres, s'accouplant sans aucune pudeur, à la manière des animaux et ne sachant jamais ce que deviennent les fruits de leur accouplement, car ces types d'actes se font au hasard des rencontres et aussitôt l'acte terminé, chacun s'en va de son côté et risque de ne plus jamais se rencontrer et même les femmes, animées de l'instinct maternel et non de l'amour maternel, abandonnent leurs enfants à eux-mêmes aussitôt qu'ils peuvent se passer d'elles, à la manière des animaux. Mais Rousseau n'est pas le premier à avoir conçu l'homme à l'état de nature comme étant un être isolé, privé d'humanité, vivant à la manière des bêtes. Il semble s'être inspiré du philosophe napolitain Giambattista Vico qui lui aussi, a cherché à établir l'origine de la société humaine, donc de l'humanité civile ou politique. En fait, Rousseau n'a pas nommément cité Vico mais l'influence de ce dernier sur sa théorie de l'homme naturel se voit à l'œil nu. D'ailleurs, Antonio José Pereira Filho l'a déjà fait remarquer dans un article intitulé *Rousseau e Vico : Linguagem, retorica, sociedade* où il s'est donné pour objectif de réfléchir sur les relations existant entre Vico et Rousseau et leurs points de vue respectifs sur le statut du langage, de la rhétorique et de la société. Il a

242 Droit de la nature et des gens, L II, ch. 2 prg 4

également évoqué de nombreuses similitudes entre les *bestioni* de Vico et l'homme naturel rousseauiste. Il écrit :

Hà sem dúvida traços comun no diagnóstico de degeneração apontado por Vico e Rousseau ; contudo, se o diagnóstico coincide, a estratégia de que ambos lançam mão para combater o mal é diferente. Se, de um lado, parece interessante ver semelhanças entre os *grossi bestioni* que estão na passagem para a vida civil tal como Vico a concebe e a noção, mesmo que hipotética, do homem natural de Rousseau, de outro lado, a perfectibilidade linguística não é para Vico um mal em si, pois é no mundo da prosa que a mente humana se esclarece e se liberta da opressão teocrática dos primeiros tempos civis .

On peut aussi faire mention du texte de Antonio Verri : *Cicli storici e rivoluzioni da Vico a Rousseau* où il fait remarquer l'influence de Vico sur Rousseau. Il y a également Barry David Stocker qui, dans son article intitulé *Rousseau and Derrida on liberty and on language the first institution* a souligné, lui aussi, une certaine proximité entre Vico et Rousseau. Il a même parlé d'influence directe de Vico sur Rousseau et même sur Montesquieu. Voici ce qu'il écrit :

Jean-Jacques Rousseau takes an idea of antique provenance, that language is a defining feature of humanity, and turns that from an attribute to a pervasive aspect of human existence, not separable from its many aspects, bringing together music, poetry, passions, communication, history, political institutions, physical geography, human physique, and social conditions. His position has precedent, notably the work of Giambattista Vico in the *New Science* , though given the closeness in time, it could be said that both Vico and Rousseau are the products of an Enlightenment reaction to classical rhetoric theory, natural law, civil society, and historical views of humanity. One way of thinking of the *The Essay on the Origin of Languages* would be as an extraordinarily concise and deep summary, and rewriting, of the *New Science* , taken in conjunction with Montesquieu's *The Spirit of the Laws* . The *Essay* is not a text greatly discussed in succeeding decades, but there is a range of philosophical work going up to Friedrich Nietzsche by way of German Idealism, including Wilhelm von Humboldt's theory of language and Søren Kierkegaard on the possibilities and limits of communication, which seem to follow up the *Essay*, if more from accidental resonance than deliberate reference. As Jacques Derrida indicates in *Of Grammatology* , Rousseau's thought about language can be found dispersed across his texts, so any influence on later thinkers about language and communication might be through various conduits. These indirect relations parallel the relation between Rousseau and Giambattista Vico, overlapping that of Montesquieu and

243. Antonio José Pereira Filho : *Linguagem, retórica, sociedade* p. 13

Il ne fait aucun doute qu'il existe des caractéristiques communes dans le diagnostic de la dégénérescence nommé par Vico et Rousseau; Toutefois, si le diagnostic coïncide stratégie à la fois jeter la main le mal de combat est différent. D'une part, il semble intéressant de voir les similitudes entre les *Grossi bestioni* chez Vico et l'homme naturel chez Rousseau, d'autre part, la langue n'est pas perfectibilité Vico pour un mal en soi car il est dans le monde de la prose que l'esprit humain devient clair et libéré de l'oppression théocratique des premières fois civils

Vico, which is never made clear by Rousseau or Montesquieu and may again as much a matter of an accumulation of resonances and echoes as direct influence²⁴⁴ .

Parallèlement à ces trois-là, il y a Giuseppe Ferrari qui, à l'autre bout du tunnel, conteste l'opinion de tous ceux qui voient dans la doctrine de Rousseau mais aussi de Montesquieu, les traces de l'influence de Vico. Dans son ouvrage titré *Vico et l'Italie*, il écrit :

Quelques italiens ont commis la lourde méprise de revendiquer pour Vico l'état de nature de Rousseau. Nous saisissons cet étrange rapprochement pour signaler l'immense opposition qui existe entre Vico et Rousseau. L'état de nature de Rousseau ne tient à Vico ni comme point de départ ni même comme terme de dissolution. Il est pris dans un camp opposé à celui de Vico. Il se déploie à travers des idées qui dépassent le système de la Science nouvelle et s'harmonise avec toute la critique individuelle et épicurienne du XVIIIe siècle²⁴⁵ .

Faut-il donner raison à Giuseppe ou à ceux dont il conteste l'opinion ? Rousseau a-t-il subi l'influence de Vico ?

Vico a été le premier qui, dans ses *Principes de la Science nouvelle*, a osé prétendre qu'originellement, les hommes vivaient exactement comme des bêtes. Il nous présente les fondateurs des nations comme étant des hommes dépouillés de toute humanité à tel point qu'il les désigne par le terme de *bestioni*. La description que nous livre Rousseau des hommes de l'état de nature qui deviendront par la suite les fondateurs de la société politique est très proche de celle de Vico. Comment le philosophe napolitain conçoit-il les origines de l'humanité ? Comment nous représente-t-il l'homme dans ses premiers balbutiements ?

244. Barry David Stocker : Rousseau and Derrida on liberty and on language the first institution

Jean-Jacques Rousseau reprend une ancienne idée, ce langage est une caractéristique déterminante de l'humanité et transforme cela d'un attribut en un aspect omniprésent de l'existence humaine, non séparable de ses nombreux aspects, réunissant la musique, la poésie, les passions, la communication, l'histoire, les institutions politiques, la géographie physique, le physique humain et les conditions sociales. Sa position est précédée, notamment du travail de Giambattista Vico dans la Science Nouvelle, mais étant donné la proximité dans le temps, on peut dire que Vico et Rousseau sont les produits d'une réaction des Lumières à la théorie de la rhétorique classique, au droit naturel, à la société civile, Et des vues historiques de l'humanité. Une façon de penser à L'Essai sur l'Origine des Langues serait un résumé extraordinairement concis et profond, et réécrit, de la Science Nouvelle, pris en relation avec l'Esprit des Lois de Montesquieu. L'Essai n'est pas un texte largement discuté au cours des dernières décennies, mais il existe une gamme de travaux philosophiques allant jusqu'à Friedrich Nietzsche par l'idéalisme allemand, y compris la théorie de la langue de Wilhelm von Humboldt et Søren Kierkegaard sur les possibilités et les limites de la communication, qui semblent suivre l'Essai, mais c'est plus une résonance accidentelle qu'une référence délibérée. Comme Jacques Derrida l'indique dans *De Grammatology*, la pensée de Rousseau sur le langage peut être trouvée dispersée sur ses textes, de sorte que toute influence sur les penseurs postérieurs sur le langage et la communication pourrait se faire par divers conduits. Ces relations indirectes parallèlement à la relation entre Rousseau et Giambattista Vico, chevauchant celle de Montesquieu et de Vico, qui ne sont jamais rendues claires par Rousseau ou Montesquieu peuvent encore être autant d'accumulation de résonances et d'échos que l'influence directe.

245. Vico et l'Italie p. 396

Qu'est-ce qui va porter le *bestioni* à se mettre en société ? En quoi la théorie rousseauiste de l'état de nature peut-elle être considérée comme étant inspirée de la philosophie vichienne portant sur le *stato ferino* ? Cherchons à dégager les spécificités de la philosophie vichienne pour voir en quoi son *stato ferino* peut être considéré comme étant la source d'inspiration de Rousseau dans sa conception de l'homme de l'état de nature.

Chapitre 2

La théorie vichienne de l'origine de l'humanité

Giambattista Vico est reconnu comme l'un des grands penseurs du XVIII^e siècle. Dans *la Science nouvelle*, il nous livre le secret d'une logique poétique retraçant le processus d'humanisation du genre humain. En quoi consiste cette logique poétique ? Quels en sont les enjeux ?

Vico utilise le mot logique dans son sens plein ce qui le fait renvoyer de façon indissociable à la pensée. Il doit être compris dans le sens dynamique de l'ancien grec *poiein* qui signifie faire. Par poétique, il ne faut pas seulement entendre un simple mode d'expression littéraire mais une façon d'appréhender le monde ou mieux encore, conformément à l'étymologie du mot, de le faire, de le créer. Chez Vico, le poète est un créateur, un fondateur qui manifeste un faire humain. Aussi, quand il parle de logique poétique ou tout simplement de poésie, il ne fait pas référence à un homme particulier, talentueux qui serait doté d'un raffinement esthétique quelconque mais fait allusion à la production spontanée des premiers hommes qui, grâce à leur imagination sont parvenus à créer une physique poétique dans laquelle chaque phénomène naturel est expliqué par association à un dieu et ce sont ces créations que Vico appelle caractères poétiques ou universaux de l'imagination qui ont permis aux hommes de structurer collectivement leur expérience et de créer un sens commun d'où sortiront les œuvres majeures de l'humanité civile des hommes.

Vico assimile la logique poétique, quand elle est bien conduite et bien comprise à la mythologie qu'il définit comme l'interprétation des fables et des mythes lesquels sont considérés comme étant l'expression directe de la mentalité, des modes de pensée des fondateurs des nations et que par conséquent, nous sommes constitués politiquement de mythes. Il suffit, nous dit-il, de nous rappeler que les hommes ont réfléchi leurs pratiques sociales, inconscientes dans les dieux qu'ils se choisissent. Que l'on vit, que l'on aime, que l'on parle, que l'on écrit, que l'on est soi-même, on habite la terre mythologique et il ne serait pas mauvais d'aller voir à l'intérieur, ce qui s'y passe, voir s'il n'y a pas une pierre cachée, la pierre du savoir qui manque à tous et sur laquelle repose le secret de notre humanité. Aussi, s'en sert-il comme d'un instrument d'investigation permettant de pénétrer les esprits des premiers hommes, leurs manières de penser, de s'exprimer etc.

Selon lui, quiconque veut entrer dans les logiques mythologiques qui constituent le lien social doit comprendre que l'humanité n'est pas une fonction théorique mais une fonction fondamentalement pratique. Il estime qu'il y a une capacité pratique en l'homme en tant précisément qu'il est producteur. Il a fait son monde. Il écrit : « Ce monde civil a certainement été fait par l'homme et par conséquent, on peut, parce qu'on le doit, trouver ses principes à l'intérieur des modifications de notre propre esprit humain. »

Il faut dire que chez Vico, la pensée de l'origine de l'humanité n'a jamais le sens d'une recherche historique mais d'une investigation méthodologique fondée sur une exigence de rationalité. Tout comme Rousseau le fera un peu plus tard, Vico ne s'est pas donné pour but de décrire rétrospectivement une histoire qui a eu réellement lieu mais de réfléchir, de manière rationnelle, sur les conditions d'émergence de la communauté nationale. Autrement dit, son objet n'est pas d'étudier les événements historiques qui ont mené au développement des nations mais d'établir les forces constitutives propres à la communauté nationale. Il s'agit donc, pour lui, selon une expression célèbre de la *Science nouvelle*, de rendre compte de la très inhumaine humanité (*l'inumanissa umanità*) dont les *bestioni* sont les meilleurs représentants. Pour cela, Vico semble utiliser une méthode particulière. Il exagère la chute, la radicalise afin de faire descendre le plus bas possible dans l'animalité l'animal humain ou plutôt l'homme inhumain. Il multiplie les images concernant notamment l'origine de la forte croissance des *bestioni*, leur gigantisme ainsi que la violence dans laquelle ils vivent.

Il définit l'humanité non pas par l'espèce humaine mais par le processus de réalisation, dans le temps de l'histoire, de ce que l'homme est appelé à être par nature. L'humanité signifie précisément pour lui l'arrêt de l'errance bestiale et l'entrée de l'homme dans un

processus de civilisation. Les *bestioni* n'envoient donc pas à une humanité primitive mais à sa dégradation. Ils sont le résultat de la chute et du déluge. Avant eux, il y avait un état civilisé. L'errance bestiale est donc en apparence chronologiquement postérieure à l'état qui précède le déluge. Mais qu'est ce qui est à l'origine de cette dégradation de l'humanité primitive? Qu'est-ce qui a poussé les premiers hommes à se livrer à cette errance bestiale au point de perdre tout sens et toute pratique de l'humanité jusqu'à se transformer en de véritables grosses bêtes stupides telles que Vico les désigne ? Qu'est-ce qui va favoriser le retour à l'humanité et comment cela va-t-il se produire ?

Dans la *Science nouvelle* de 1744, Vico estime qu'il y a deux façons d'imaginer le commencement du monde des nations soit en se référant à des hommes sages qui l'ont ordonné par la réflexion, dans ce cas, l'origine des nations renverrait à un acte de réflexion soit en se référant à des hommes bestiaux qui se sont liés entre eux grâce à un certain sens humain. Dans ce cas, l'origine sera bestiale et alors, il faudra chercher une solution de continuité entre la science et l'origine bestiale des nations. Vico choisit la deuxième possibilité en vertu de la simplicité et de la grossièreté des principes de l'humanité païenne car selon lui, les origines de toutes choses doivent être par nature grossières.²⁴⁶

Alors que la *Science nouvelle de 1725* fait commencer l'histoire de l'humanité avec la chute d'Adam et d'Eve, celle de 1744 l'a fait débiter avec le déluge et les géants. C'est cette dernière édition qui sera citée dans le cours de cette réflexion.

Vico considère le genre humain tout entier comme faisant partie de deux espèces: l'une étant composée de géants et l'autre d'hommes de taille normale. La première est celle des gentils (païens), qu'il assimile aux descendants de Caïn et la seconde celle des Hébreux (peuple élu de Dieu) qu'il identifie dans la personne des descendants de Seth, le fils qu'Adam et Eve avaient eu après la mort d'Abel.

Cette différence provient de l'éducation bestiale des premiers et humaine des seconds. D'après le récit de Vico, les fondateurs de l'humanité seraient des hommes des races de Cham, de Japhet et enfin de celle de Sem qui, après le déluge, se seraient renoncés de la vraie religion de leur père Noé qui seule, pouvait les maintenir dans une société humaine. A la suite de cette renonciation, ils se dispersèrent dans des directions différentes et vagabondèrent dans une errance bestiale à travers la grande forêt de la terre, la race de Cham, à travers l'Asie méridionale, l'Egypte et le reste de l'Afrique, celle de Japhet à travers l'Asie septentrionale et

246. Giambattista Vico, *Science nouvelle 1744*, traduit et présenté par Alain Pons, 2001, p. 151 prg 367

de là, à travers l'Europe et celle de Sem, à travers toute l'Asie centrale et de la direction de l'Orient²⁴⁷ .

Plusieurs raisons peuvent expliquer leur errance. Selon l'histoire biblique rapportée dans le livre de la Genèse, Dieu, avant de faire venir le déluge qui devait détruire les habitants de la terre pour s'être livrés à la méchanceté et à l'immoralité, avait demandé à Noé, le seul qu'il avait trouvé juste en ce temps-là, de faire entrer dans l'arche qu'il lui avait demandé de construire, une paire de tous les animaux impurs et sept de tous ceux qui sont réputés purs afin de conserver leurs espèces alors qu'il n'y avait que quatre couples d'humains, Noé et sa femme, ses trois fils et leurs femmes. Or, il est incontestable que les animaux se reproduisent beaucoup plus vite que les humains d'autant plus qu'ils étaient déjà plus nombreux. De là, la première raison qui explique l'errance des hommes. Il s'agit pour eux de l'obligation de fuir pour échapper aux bêtes féroces qui existaient à profusion dans la grande forêt. Une deuxième raison évoquée par Vico était le désir des hommes de conquérir les femmes qui les fuyaient. En ces temps-là, les hommes existaient en plus grand nombre que les femmes. D'autant plus que celles-ci étaient rétives et timides. Enfin, une troisième raison consistait dans la recherche de nourriture et de breuvage.

Cet état d'errance a pour conséquence la dissolution du mariage et de toute attache familiale, la démission des parents, l'abandon des enfants qui, dans la majorité des cas, grandissent seuls, éloignés de tout contact humain et comme l'homme est le produit de son milieu, ils en arrivèrent à perdre leur nature humaine et à vivre comme les bêtes dans l'environnement immédiat desquelles ils grandissaient. Au paragraphe 369 de la *Science nouvelle* de 1744, Vico souligne que l'errance bestiale dans laquelle se trouvaient les premiers hommes empêchait toute éducation, tout soin du corps. De génération en génération, la nature humaine disparaît tout à fait pour faire place à un état sauvage, un état bestial où les mères, tout comme les bêtes, durent seulement allaiter leurs enfants et les abandonnèrent à leur sort une fois qu'ils pouvaient se passer d'elles. Ces derniers, grandissant nus dans l'ignorance totale des règles de propreté et d'hygiène, se vautrèrent comme les porcs dans leurs excréments lesquels contiennent des sels nitreux. Sous l'effet de ces sels contenus dans les excréments dans lesquels ils se roulèrent et qui pénétrèrent dans leur corps, leur chair et leurs os grandirent démesurément. Ils obtinrent une forte corpulence²⁴⁸ et devinrent des géants, de

247. Giambattista Vico, SN44 prg 369

248. Chez Vico, l'eau a une grande importance dans le passage à l'humanité. C'est l'élément par lequel le sens de

grosses bêtes stupides, insensées et horribles que Vico appelle *bestioni* ce qui signifie grosses bêtes. Simples corps et passions, ces êtres humains privés d'humanité n'ont aucune conscience propre, aucune identité et sont par conséquent, dans l'incapacité de reconnaître l'existence d'autrui. Les rapports qu'ils entretiennent entre eux sont souvent fondés sur la violence. Ils s'accouplent au hasard de leurs rencontres avec des femmes incertaines et engendrent des enfants incertains pratiquant ainsi ce que Vico nomme « venus canine » encore appelée « venus bestiale » ou « venus incertaine. » Ils vivent hors du temps, sans passé, sans futur, dans un présent hors la loi. C'est cet état que Vico désigne par le terme « stato ferino » qui est l'équivalent de l'état de nature chez Hobbes, Locke, et Rousseau.

En effet, Paolo Christofolini identifie les *bestioni* de Vico aux niais de Grotius, aux abandonnés de Pufendorf et aux violents de Hobbes. N'y a-t-il pas lieu, à présent, d'identifier les solitaires de Rousseau aux *bestioni* de Vico? En fait, comme *les bestione*, les hommes de l'état de nature que Rousseau identifie à des solitaires ont vécu dans la communauté des biens et des femmes, aucun d'eux n'ayant un droit particulier sur quoi que ce soit mais jouissant tous d'un droit égal sur tout. Comme les *bestione*, ils étaient errants et vagabonds, pratiquaient la venus bestiale consistant en des actes sexuels déréglés, poursuivaient les femmes avec lesquelles ils entretenaient des rapports occasionnels qui ne duraient que le temps de la rencontre et qu'ils risquaient de ne plus jamais revoir. Les femmes de l'état de nature chez Rousseau comme celles du *stato ferino* chez Vico abandonnaient leurs enfants aussitôt qu'ils pouvaient se passer d'elles et tous s'évaporaient dans la nature devenant étrangers les uns aux autres. Certes Rousseau n'a pas inclus le gigantisme dans la description de son sauvage mais comme les *bestione*, il est probable qu'ils ne prenaient pas soin de leur corps car Rousseau les compare souvent aux animaux qui n'agissent que par instinct. Or, comme les animaux ne se soucient pas de la propreté de leur corps, il est probable qu'il en était pareil pour les sauvages de Rousseau mais une chose est certaine, comme chez les *bestione*, les cadavres dans l'état de nature de Rousseau étaient abandonnés aux soins de la mère-nature et les solitaires, dans leur état de dispersion ne devaient même pas s'en rendre compte. Et quand il leur arrivait de tomber sur un cadavre en putréfaction, ils ne devaient qu'à s'en éloigner pour ne pas être dérangés par la puanteur. La seule différence est que Rousseau

l'humanité se diffuse et imprègne lentement les mœurs encore féroces. La civilisation ou umanità commence avec l'eau. La propreté des corps et la crainte des dieux ramènent les géants à la stature normale. Outre le fait de ne pas posséder de lois, le barbare de l'état sauvage se caractérise par la saleté, le gigantisme et l'ignorance de la pudeur. A l'inverse, la propreté des corps prépare l'ordre civilisé de la police qui suppose des lois et des devoirs réciproques.

ne fait aucune référence temporelle ni spatiale dans la description de son état de nature alors que chez Vico, le *stato ferino* se situe dans un repère temporel et spatial. On pourrait être tenté de dire que l'état de nature chez Rousseau n'est que pure fiction donc hypothétique alors que le *stato ferino* de Vico est historique dans la mesure où il le fait asseoir sur la chronologie et la géographie qu'il considère comme étant les deux yeux de l'histoire. Pourtant, tel n'est pas le cas. Tout comme l'état de nature chez Rousseau, le *stato ferino* chez Vico a la forme d'un postulat qui permet de penser rationnellement le monde des nations à partir du monde des *bestione* qui n'est en rien un monde réel et historique mais une hypothèse heuristique de la raison particulièrement efficace pour penser, de manière féconde, l'origine des nations. Il conçoit l'état sauvage comme étant le résultat de la dissolution d'une communauté organisée. Il témoigne d'une rupture de civilité et d'une régression qui replongent la première humanité dans une condition anormale.

En effet, des trois fils de Noé sortis de l'arche, seule la génération de Sem avait réussi à se maintenir dans la vraie religion et conséquemment, à conserver le genre humain. Les deux autres, Cham et Japhet ont eu de très tôt, des descendants victimes de cette éducation bestiale et se sont vus disperser à travers la grande forêt de la terre. Cependant, la race de Sem n'a pas pu conserver à toujours la pureté primitive. Au fil des générations, ses descendants se sont laissés pervertir et vont se joindre à ceux de Cham et de Japhet déjà dispersés et se dispersèrent à leur tour à travers la grande forêt de la terre où l'éducation bestiale qui y règne a fini de les déshumaniser pour les transformer à leur tour en *bestione*. Mais comment expliquer que les hommes de cet état bestial, de féroces et indomptés qu'ils étaient en vinrent à passer de leur liberté de bête à la société humaine? Comment s'opère le processus d'humanisation chez Vico? Comment sont-ils parvenus à recouvrer leur humanité perdue? Quel merveilleux sort, quel coup de baguette magique a pu transformer ces fabuleux *bestione* en hommes véritables?

Chez Vico, le processus d'humanisation n'a pas été collectif. Elle s'est faite de manière partielle et particulière. Ce fut un événement physique, les premiers éclairs et coups de tonnerre éclatant au-dessus de la grande forêt qui recouvre la terre qui l'a déclenché. Il a fallu qu'un petit nombre de géants, les plus robustes, soient frappés par le mystérieux phénomène, qu'ils se retirèrent de l'état abominable du monde sans lois dans lequel ils se trouvèrent et qu'ils fondèrent les premières familles pour lesquelles ils mirent les champs en culture. A partir des familles, s'édifièrent les cités. Mais la famille nucléaire formée des premiers géants ayant été touchés par le phénomène de la foudre était insuffisante pour

constituer l'élément de base de la société et donner naissance à l'organisation politique. Il fallait qu'elle soit complétée par l'arrivée des géants restés à l'état bestial. Ils étaient les plus nombreux. Quand, à leur tour, ils se retirèrent du monde bestial, les plus faibles se réfugièrent, pour sauver leur vie, sur les terres des pères, les premiers géants désormais fixés, et deviendront leurs esclaves (i loro famoli). Bientôt, les *famoli* vont se révolter contre les pères. Ces derniers, pour faire face aux révoltés, vont s'unir en ordre et pour ramener les *famoli* à l'obéissance, vont leur concéder une espèce de fief rustique. Mais en quoi consiste ce mystérieux phénomène ? Qu'est-ce qui en est la cause ?

A) Le phénomène de la foudre : du nomadisme à la sédentarisation

La foudre est un phénomène naturel de décharge électrostatique ²⁴⁹ disruptive qui se produit lorsque de l'électricité statique s'accumule entre des nuages d'orage ou entre un tel nuage et la terre. La différence de potentiel électrique entre les deux points peut aller jusqu'à 100 millions de volts et produit un plasma lors de la décharge, causant une expansion explosive de l'air par dégagement de chaleur. En se dissipant, ce plasma crée un éclair de lumière et de tonnerre.

La foudre a tendance à frapper de préférence les régions de haute altitude et les objets prééminents. Voilà pourquoi seuls les *bestioni* qui se trouvaient sur les sommets des montagnes, avaient été frappés par le mystérieux phénomène dont ils ignoraient l'origine et la cause et qu'ils considéraient comme la manifestation de la colère d'un dieu.

Vico raconte qu'après le déluge, la terre, pendant plusieurs centaines d'années, détrempées par les eaux diluviennes, n'a pas pu émettre dans l'air d'exhalaisons sèches ou matières grasses ignées capables d'engendrer la foudre. Pendant ce temps, les races impies issues des fils de Noé tombèrent dans l'état bestial décrit plus haut, se répandirent et se dispersèrent en une errance bestiale à travers la grande forêt de la terre et sous l'effet de cette éducation bestiale, elles en vinrent à se composer de géants.

249. L'électrostatique est la branche de la physique qui étudie les phénomènes créés par des décharges électriques statiques pour l'observateur. L'électricité décrit les forces qu'exercent les charges électriques entre elles. Il s'agit de la loi de Coulomb qui énonce que la force « F » créée par une charge « Q » sur une autre charge « q » est proportionnelle au produit de ces deux charges et à l'inverse au carré de la distance les séparant. Bien qu'elles semblent à notre échelle relativement faible, les forces d'origine électrostatique sont extraordinairement puissantes.

Certains de ces géants se trouvaient au sommet des montagnes quand le phénomène de la foudre se produisit. Ce sont eux qui sont devenus les fondateurs des nations. L'épouvante extrême suscitée par cet événement inconnu les a d'abord portés à se cacher puis à se fixer en compagnie d'une femme qui devenait leur épouse certaine, leur compagne de vie avec qui ils ont eu des enfants certains formant ainsi les premières familles, au sens strict du terme. C'est ainsi que ces errants sont devenus des sédentaires. La crainte leur apprend à consulter les dieux par la divination et les auspices mais aussi à obéir à tout ce qui se présente comme une loi.

Cette première étape de l'histoire des nations correspond à ce que Vico désigne sous l'appellation de l'âge des dieux et correspond à l'époque à laquelle les hommes de l'humanité la plus grossière estimaient que toutes les choses nécessaires ou utiles étaient des divinités. C'est le premier âge de l'humanité. A cette époque, les peuples, selon Vico, étaient encore à la recherche de ce qui leur était nécessaire pour vivre et étaient cruels et grossiers. Cet âge est ainsi appelé car les premiers pères de famille gouvernaient leurs membres de famille avec une puissance redoutable qui les fait craindre et qui représente l'autorité des dieux. C'est à cette période que s'établissent les premières communautés familiales. Les *bestioni* se sédentarisent et deviennent des fils de la terre. Mais, nous dit Vico, l'errance bestiale n'a pas tout à fait cessé. Elle a survécu à la foudre providentielle puisque tous les *bestioni* n'étaient pas touchés par le signe de la providence²⁵⁰. Certains ont continué à errer. Mais ces derniers vont, à leur tour, abandonner le monde bestial pour entrer dans la société humaine une fois qu'ils auront eux aussi expérimenté le phénomène de la foudre qu'ils considèrent comme étant une violence due à la colère d'un être supérieur dont ils n'étaient pas conscients de l'existence. Pour fuir cette violence bestiale et sauver leur vie, ces errants se réfugient auprès des premières communautés déjà sédentarisées et échangent leur liberté contre la protection des pères déjà établis car ces derniers ne consentaient à recevoir les réfugiés que sous la condition

250. L'idée de providence se présente, dans le cadre intellectuel de Vico, comme une clé de voute de la vraie religion mais en même temps aussi comme l'exemple emblématique d'un article de foi ne nécessitant pas de révélation divine. C'est une notion qui joue un rôle central dans son œuvre mais il n'en fait pas une notion spécifiquement chrétienne. Il s'agit pour lui d'un esprit législateur qui, des passions des hommes uniquement attachées à leurs intérêts privés, dont la poursuite les amènerait à vivre comme des bêtes sauvages dans la solitude, a fait les institutions civiles grâce auxquelles ils vivent dans une société humaine.

A cette notion de providence est appliqué le terme de divinité qui vient de l'italien *divinari* et qui signifie deviner c'est-à-dire comprendre ce qui est caché aux hommes, à savoir l'avenir ou ce qui est caché chez les hommes à savoir la conscience.

de les servir comme esclaves en échange de la protection qui leur permettrait de sauvegarder leur vie. Ils deviennent donc des serviteurs, des serfs au service de ces premiers pères qui ont droit de vie et de mort sur eux. Ces premiers asservis prennent le nom de *famoli*. C'est avec leur arrivée au sein des communautés déjà établies que vont se constituer les véritables familles. Avec l'agrandissement de ces dernières, on va assister à la formation de castes, de clans, de gentes, réunis par une origine commune et dirigés par des chefs, les héros qui prétendent descendre des dieux. On est donc passé de l'âge des dieux à l'âge des héros. C'est le deuxième âge de l'humanité. Mais le héros étant celui qui aspire à des choses sublimes, l'héroïsme allait se définir par sa violence et par sa cruauté comme une force permettant de dépasser la nature corporelle et de célébrer la nature quasi-divine de l'esprit. Son but est toujours de dépasser, d'imposer par l'effort son pouvoir sur les choses. Voilà ce qui explique pourquoi l'âge héroïque est le plus souvent associé à la notion de conflit. Mais l'héroïsme ne se réduit pas à une simple force aveugle. Il faut le comprendre comme le principe moteur du cours des nations. Grâce aux luttes héroïques acharnées qu'ils ont menées, les *famoli* vont finir par obtenir une extension des premières formes de protection que leur avaient attribuées les pères. Puis, avec l'extension des différents regroupements communautaires, on va assister à la formation des cités. Le premier régime politique va voir le jour. On est passé au troisième âge, celui des hommes, celui de la raison pleinement développée.

Selon Vico, c'est la peur qui créa les premiers dieux dans le monde et ce sont les hommes qui ont inventé les dieux auxquels ils se soumettent. Cependant, il n'attribue aucune origine divine à la foudre. Selon lui, seules les exhalaisons sèches sont cause de la foudre. Ce qui importe pour lui est de voir que la foudre est capable d'obliger les *bestioni* à lever leur regard vers le ciel, à imaginer des dieux et à entrer dans un processus de socialisation. Mais l'événement de la foudre n'est pas non plus un événement réel. Il s'agit tout simplement de la construction d'un schéma interprétatif. Ce n'est qu'un simple postulat, une hypothèse permettant de comprendre quelle peut être la forme des conditions d'émergence de la société.

En conclusion, il faut dire que la foudre joue un rôle essentiel dans le processus d'humanisation. Cet événement, tout en modifiant l'état de l'humanité, entraîne une nouvelle perception de l'histoire. C'est elle qui met fin à l'état sauvage des origines et établit les principes qui fondent les nations dans la durée. Elle convertit le nomadisme en sédentarité. Grâce à elle, le mouvement de l'errance bestiale disparaît pour faire place à la fondation des premiers foyers. Elle annule la liberté sans règle de l'état sauvage et lui substitue une terreur qui fixe les géants à la terre. C'est enfin elle qui a stoppé les hommes dans leur errance, les

sédentarise et met en marche le processus d'humanisation.

Mais seul, le phénomène de la foudre ne pouvait pas donner lieu au processus d'humanité. Peut-être qu'il pourrait arrêter l'errance car atterrés qu'ils étaient et puisque le phénomène avait continué à se produire, les *bestioni* se seraient évidemment réfugiés dans des grottes. Néanmoins, ils seraient restés tels qu'ils étaient, des bêtes énormes et stupides si l'imagination ne se mêlait pas de la partie car les autres animaux de la forêt ont sans doute eux aussi vu les éclairs et entendu les coups de tonnerre mais cela ne leur a pas fait changer de constitution. Peut-être qu'eux aussi ont eu peur mais ils sont restés tels qu'ils étaient. La foudre n'est donc pas l'unique cause de ce passage des *bestioni* à l'état d'homme parfait. L'imagination a joué son rôle lequel n'est pas de moindre importance. En quoi consiste-t-elle ?

B) L'imagination comme cause du passage de la bestialité à l'humanité

En effet, chez Vico, l'imagination joue un rôle central dans la création de la sagesse poétique et de l'humanité car c'est à partir d'elle que se forme l'humanité.

Après l'éclatement de la foudre, épouvantés et frappés de stupeur par le grand effet dont ils ne savaient pas la cause, les *bestioni* levèrent les yeux en direction d'où provenait le bruit. Pour la première fois, ils remarquèrent le ciel. Ils imaginèrent qu'il s'agissait d'un grand corps animé, d'un être sur-naturel et méta-physique qui voulait soit exprimer sa colère, soit leur parler dans le langage des signes tel qu'ils avaient d'ailleurs l'habitude de se communiquer les rares fois que l'occasion se présentait à eux car ils avaient perdu, depuis longtemps, l'usage de la parole. C'est ainsi que, selon Vico, les hommes inventent leur première fable divine, la plus grande de celle qu'ils n'inventent jamais, celle de Jupiter, roi et père des hommes et des dieux, qui est cru, craint et vénéré. Ils le qualifient d'« ottimo » c'est-à-dire très fort et de « massimo » qui signifie très grand. Il est très fort pour avoir pu produire un phénomène pareil. Il est très grand en comparaison à l'étendue du ciel auquel ils l'identifient. Ils le considèrent aussi comme très bon pour ne les avoir pas détruits dans la foudre. Ils l'appellent « soter » qui signifie sauveur mais aussi le considèrent comme étant très puissant pour les avoir arrêtés dans leur errance. Ils le désignent par le qualificatif de

« stator » qui signifie celui qui arrête. C'est donc lui qui a mis fin à leur errance et a rendu possible le passage de leur état d'animalité à l'humanité.

En fait, chez Vico, l'homme n'a jamais été pure animalité, son humanité n'était qu'endormie. Il estime qu'aussi barbares qu'ils pourraient être, les *bestioni* gardaient en droit, même si ce n'est qu'en puissance, un rapport à l'humanité. Il atteste qu'aussi loin que remonte la mémoire du monde, le genre humain a vécu et vit en société de manière convenable. Il écrit: « Le droit naturel des gens a été ordonné par la coutume et non par la loi puisqu'il est né avec les coutumes humaines issues de la nature commune des nations, ce droit conserve la nature humaine et comme il n'y a rien de plus naturel que de suivre les coutumes naturelles, pour toutes ces raisons, la nature humaine dont sont issues de telles coutumes, est sociable²⁵¹. » Aussi, selon lui, la chute ne ramène pas l'homme au néant et les esprits des *bestioni* ne disparaissent pas mais sont immergés dans les sens et sont entièrement ensevelis dans leur corps. Tout ce qu'il leur faudrait faire pour parvenir à la sagesse et à la civilité était d'éveiller l'effet de la maîtrise de l'esprit sur le corps, ce qu'il appelle le *conato*. Cependant, sa nature étant corrompue par la tyrannie de l'amour propre qui le pousse constamment à la recherche égoïste de son intérêt personnel, l'homme ne saurait parvenir à cette maîtrise de l'esprit sur le corps sans l'action de la providence divine.

L'idée de providence se présente, dans le cadre intellectuel de Vico, comme une clé de voute de la vraie religion mais en même temps aussi comme l'exemple emblématique d'un article de foi ne nécessitant pas de révélation divine. C'est une notion qui joue un rôle central dans son œuvre mais il n'en fait pas une notion spécifiquement chrétienne. Ce n'est le signe ni de la croyance ni de la foi en une divinité mais un principe permettant à la raison de fonctionner. Il s'agit pour lui d'un esprit législateur qui, des passions des hommes uniquement attachées à leurs intérêts privés, dont la poursuite les amènerait à vivre comme des bêtes sauvages dans la solitude, a fait les institutions civiles grâce auxquelles ils vivent dans une société humaine.

A cette notion de providence est appliqué le terme de divinité qui vient de l'italien *divinari* et qui signifie deviner c'est-à-dire comprendre ce qui est caché aux hommes, à savoir l'avenir ou ce qui est caché chez les hommes à savoir la conscience.

Pour Vico, ce n'est nullement un péché de vouloir essayer de fonder la socialisation humaine sans recours à Dieu comme principe premier mais c'est une erreur méthodologique grave de prétendre fonder de manière scientifique la question de l'origine des sociétés en se

251. Giambattista Vico, SN 44 prg 309

passant du concept de la providence. Cela signifierait-il que Vico est un défenseur de la foi chrétienne. Aucunement. Il ne s'agit pas d'un problème théologique de la foi en Dieu mais tout simplement d'une position méthodologique de l'établissement de principes qui affirme qu'on ne peut se passer de l'idée de la providence pour penser de manière assurée et convaincante l'humanité des nations.

Au paragraphe 341 de la SN44, il écrit: «La providence est une notion nécessaire pour que les rapports de Dieu et du monde des hommes soient compréhensibles. » Chez lui, la vie de l'homme comporte une part divine, une part humaine et une part bestiale. Sa vie divine consiste dans la contemplation du vrai éternel ; sa vie humaine, dans des actions toutes réglées sur le vrai éternel et sa vie bestiale en des actes dictés par les mensonges et les désirs des sens. Ce n'est donc qu'à travers le *conato* c'est-à-dire l'effort sur soi que les hommes parviennent à maîtriser leurs passions et à accéder à une stature ²⁵² humaine.

A cause de leur nature corrompue, les hommes sont tyrannisés par l'amour propre qui les pousse à rechercher principalement leur propre utilité. Ainsi, voulant tout l'utile pour eux-mêmes et rien pour leurs compagnons, ils ne peuvent soumettre leurs passions à l'effort pour les diriger vers la justice. En se livrant à l'affection des appétits de toutes sortes, l'homme a laissé s'affaiblir cette capacité d'effort dont Dieu lui a doté. En effet, nous dit Vico, Dieu, quand il a formé l'homme d'une âme et d'un corps, l'a doté de ce qu'il appelle le *conatus* traduit en italien par *conato* c'est-à-dire l'effort.

Pour Vico, le terme effort, du latin *conatus*, traduit de l'italien *conato* est ce par quoi l'homme contient les mouvements imprimés par un corps à un esprit que ce soit pour les calmer complètement ou tout au moins pour les détourner vers des usages meilleurs. C'est donc une puissance capable d'agir sur une autre puissance et de la vaincre ou tout au moins de la domestiquer.

Vico différencie le *conato* du *conati*. Alors que par le premier terme, il désigne l'effort propre à la volonté humaine pour mettre un frein aux mouvements imprimés à l'esprit par le corps, entendant par corps non pas les corps en général mais le corps humain que peut contrôler la volonté libre, il entend par le second à savoir le *conati* aussi désigné par puissance, force, effort, les mouvements insensibles des corps eux-mêmes par lesquels ils s'approchent de leurs

252. Vico explique le gigantisme par 3 facteurs qui agissent de manière complémentaire: les sels nitreux des excréments dans lesquels ces enfants se roulent et qui dilatent leurs muscles, les efforts parallèles qu'ils accomplissent pour entrer dans l'immense forêt postdiluvienne et l'absence de toute crainte des dieux. SN 369

centres de gravité comme le veut la mécanique ancienne ou s'éloignent de leurs centres de mouvement comme le veut la mécanique nouvelle. Venant de l'âme, le conatus est le propre de l'esprit de l'homme. Il lui permet de maîtriser ses instincts pour que l'âme puisse commander à l'esprit et au corps.

La raison est faite pour commander à la volonté et c'est ce qui arrivait lorsque l'homme conservait intacte la nature intègre dont lui avait dotée Dieu mais aussitôt que la nature humaine devienne corrompue, l'ordre des choses s'est inversé. La raison, au lieu de commander à la volonté, s'est trouvée dominée par cette dernière qui exerce librement son pouvoir sur elle. C'est ce que Vico appelle la concupiscence. Cela arrive, lorsque le corps, avec ses affections, n'obéit plus à la raison mais au contraire, lui impose sa volonté. Pour que de telles choses n'arrivent, pour que la volonté libre ne se soumette pas au corps et à la concupiscence, Dieu a accordé à l'homme la pudeur qui est la conscience de l'action perverse. En effet, selon Vico, Dieu qui agit et régit tout en raisons très simples, avait prévu que le premier homme pêcherait, qu'en lui, la nature du genre humain serait en droit corrompue, que le désir l'emporterait sur la raison et qu'ainsi, les sens prévaudraient sur la réflexion. Dans sa toute puissance et sa suprême bonté, il avait prévu un plan de rédemption. Il a donc fabriqué l'homme en le disposant à la pudeur qui est la preuve principale de sa sagesse infinie.

Chez Vico, la pudeur n'est pas un simple sentiment. Elle a des effets pratiques. Elle empêche l'homme de faire certaines choses et le pousse à en faire d'autres. Elle éveille la vertu. De la pudeur, proviennent la tempérance et la probité, bonnes dispositions de l'esprit qui assurent la retenue. De la pudeur proviennent aussi, la fidélité envers les promesses, la sincérité, le désintéressement envers le bien d'autrui, bonnes disciplines de l'esprit qui assurent la justice. La pudeur assure également le respect du sens commun défini par Vico comme un jugement sans réflexion senti en commun par tout un ordre, par tout un peuple, par toute une nation ou par le genre humain tout entier. Cette crainte respectueuse de l'opinion commune a, en effet, réprimé l'improbité, l'impudence et l'insolence dont procèdent tous les crimes et méfaits. Le genre humain fut ainsi instruit par la pudeur à dissimuler tous les aspects indécents ou honteux de la vie. Enfin, la pudeur doit tempérer cette maîtrise qui s'est corrompue avec la corruption de l'homme.

Dieu a donc attribué ce désir de l'effort qui est le propre de l'esprit humain pour qu'après la chute, l'homme puisse tendre cette force spirituelle par laquelle l'esprit règne sur le corps et la pensée.

Chez Vico, Dieu qui est toute puissance, vérité infinie, omnipotence, sagesse infinie, bonté suprême, a créé l'homme à sa ressemblance en lui donnant par sa puissance, l'être ; par sa sagesse, le connaître ; et par sa bonté, le vouloir c'est-à-dire la perfection de sa nature. Donc, pour lui, l'homme est né parfait, droit, intègre. Dans l'un de ses textes, soit le *De uno*, il affirme qu'Adam a été créé avec une nature intègre de telle façon qu'elle ne soit troublée par aucune agitation des sens et qu'elle exerce un pouvoir libre et paisible sur les sens et les appétits.

Cela nous rappelle un peu la conception de Rousseau selon laquelle l'homme est né bon mais contrairement à ce dernier pour qui la société est l'agent corrompateur de l'humanité, Vico affirme que la sociabilité est une composante essentielle de la nature intègre. Pour lui, c'est l'esprit qui crée la société car seul, il contient certaines notions communes de vérité éternelle par lesquelles les hommes peuvent participer à la société vraie, la société du vrai et de la raison. Quant au corps, il ne fait que séparer les hommes. Pour lui, la corporéité reste une dimension imprescriptible de la nature humaine. Elle représente la sphère des besoins dont la satisfaction est à la base de toute vie sociale et donc de la société vraie.

Mais en réalité, ce que cherche Vico c'est la force capable d'arrêter l'errance bestiale et non pas les raisons d'une telle force. Pour lui, le monde des nations est fait par l'agir humain et repose sur un ordre constitué de trois fonctions invariables. Il s'agit des trois pratiques, les trois sens communs du genre humain à savoir :

- 1) La croyance en un Dieu providentiel
- 2) La pratique du mariage qui arrache l'instinct sexuel à la bestialité pour le faire devenir institution.
- 3) La pratique des sépultures marquant l'appropriation humaine de la terre sous la lumière du ciel divin et la foi en une âme spirituelle perdurant après la mort.

Ces trois notions communes de vérité éternelle sont, selon lui, les seules capables de mettre fin à l'errance bestiale. Il en fait les trois premiers principes de l'humanité lesquels sont devenus, au dire de Vico, trois coutumes universelles qui doivent être gardées religieusement afin que le monde ne s'ensauvage pas et ne retourne pas à nouveau dans les forêts. Ce sont, selon lui, ces trois pratiques qui permettent de qualifier une communauté de nation. En voulant établir une science de l'humanité des nations, Vico veut montrer que derrière les particularités historiques, géographiques et sociales de chaque nation, il y a un ordre commun, un même schéma d'évolution, des principes certains. Son but n'est pas de nier les qualités

propres de chaque nation mais de montrer qu'elles suivent toutes le même cours, le même ordre de développement. En cela, les nations s'inscrivent toutes dans une histoire idéale universelle.

Ces trois pratiques ou coutumes sont, pour Vico, des principes dans la mesure où on les trouve chez toutes les nations, qu'on peut y voir l'expression du sens commun dont la providence a doté toutes les nations et qu'elles représentent les conditions a priori de l'existence de quelque chose qui s'appelle la société humaine. Le principe étant défini par Vico comme ce qui est premier, au sens métaphysique ou au sens logique mais aussi ce qui l'est au sens temporel, voire chronologique en un mot, il est, selon lui, le commencement. Ce sont ces trois pratiques qui, selon lui, différencient l'homme de l'animal. Un petit développement va donc être consacré à chacune d'entre elles.

Voyons, dès à présent, quelle est sa conception de la toute première de ces pratiques à savoir la religion.

a) La religion

Chez Vico, le principe qui exprime le besoin de religion constitue l'une des coutumes éternelles des nations sur lesquelles se fondent les sociétés. Vico en fait l'élément le plus déterminant et le plus englobant de tous les principes de la sociabilité et y voit le seul moyen pouvant faire cesser l'errance bestiale.

Selon lui, le terme *religio* signifie relier les hommes non à leur passé ni à un être transcendant mais à leur territoire. La religion n'a donc pas pour lui le sens d'un moyen direct avec Dieu mais c'est, selon lui, de là que naquirent les arts de l'humanité. En fait, il en distingue deux types: d'une part, la religion véritable du peuple hébreu dont va hériter la chrétienté et qui se caractérise par un rapport direct et privilégié avec le vrai Dieu. D'autre part, les religions des païens qui marquent la sortie de l'errance bestiale. Ce sont ces dernières qui constituent l'intérêt principal de Vico notamment pour leur valeur sociale et civile dans l'humanité.

La racine immanente de l'imaginaire religieux sans lequel la sociabilité humaine serait impensable vient du désir des hommes de vivre éternellement. Ce sentiment de l'immortalité dérive d'un sens commun enfoui au fond de l'esprit humain et c'est à cause de ce sentiment que, quand la mort approche, nous désirons une force supérieure à la nature pour nous sauver,

bref, un Dieu. En se détournant de ce Dieu, les hommes sont curieux de l'avenir et c'est cette curiosité, nous dit Vico, ce désir de savoir ce que la Nature défend qui poussa les deux ancêtres du genre humain, Adam et Eve à la chute.

La religion, est selon Vico, le foyer des sociétés. En tant que coutume ordonnatrice du monde des nations, elle détient le secret de la fondation métapolitique qui s'applique à substituer une forme humaine et un ensemble de normes collectives au fait brutal de la dispersion. C'est elle qui éduque l'humanité par l'éclair. La religion extrait l'âme raisonnable du corps gigantesque. Entendue comme principe des nations, elle joue un rôle civilisateur. Elle commande à l'humanité d'écarter le risque de l'informe sur le plan de l'âme et celui du difforme sur le plan du corps. Dans la théorie vichienne, elle fonde les sociétés et crée des ordres afin d'échapper au chaos des origines. Elle vise à conjurer la mémoire du gigantisme en lui imposant une autre mémoire possible, celle des trois coutumes qui ordonnent les nations. Selon Vico, une quelconque religion suffit pour établir une société certaine dans la durée. L'économie politique de la Science nouvelle énonce que l'athéisme ne fonde rien et que la superstition est bien préférable sous le rapport social.

Les religions sont en effet la garantie de la sociabilité des hommes et de la pérennité de leur monde civil. Pour Vico, le sentiment religieux et son évolution sont la meilleure façon de comprendre l'origine de l'humanité des nations et leur nature. Il faut donc, selon lui, partir de l'idée de Dieu telle que ces premiers hommes se l'imaginent pour expliquer la constitution des nations. Il estime que la religion n'est en rien la découverte objective d'une transcendance, mais l'expérience subjective et vécue d'une croyance en une transcendance imaginée. Selon lui, la religion doit être liée au développement de l'esprit humain car elle suit les mêmes stades de développement que ce dernier. La religion est donc associée à la constitution de l'humanité dont chaque élément a un sens religieux premier de sorte que si elle cesse, c'est la nature qui cesse avec elle. Qu'en est-il du mariage ?

b) Le mariage

Mode d'organisation de la conjugalité la plus ancienne et la plus répandue, le mariage est une institution qui a pris de multiples formes selon les peuples et a connu diverses acceptions au cours de l'histoire. Usuellement, il se définit comme l'union légitime de deux personnes et s'entend comme l'acte traditionnel par lequel le couple se place dans une situation juridique durable afin d'organiser la vie commune et de préparer la création d'une famille. Il est aussi défini comme un acte officiel et solennel qui institue entre deux époux une

communauté de patrimoine et de renommée appelée famille dont le but est de constituer un cadre de vie commun aux parents et aux enfants pour leur éducation.

Chez Vico, le mariage est l'un des éléments constitutifs de l'hypothèse explicative permettant de comprendre l'origine de l'humanité. Il est l'une des forces du développement de la communauté nationale. Second principe de définition de la nation, il désigne, à la sortie de l'errance, la normalisation des relations sexuelles qui deviennent certaines et permettent ainsi le développement de l'humanité des nations.

Il n'a jamais le sens moral et religieux du sacrement mais est avant tout considéré comme l'une des forces permettant aux nations de se développer. Tout comme la religion, il permet de passer de l'errance bestiale à la socialisation donc à l'humanité. (554) Grâce au mariage, les hommes cessent les relations incertaines de l'errance bestiale, entreprises au hasard. La crainte que leur inspira le dieu qu'il venait de créer les porte à exercer sur eux l'effort de réprimer en eux leurs désirs bestiaux qu'ils n'osent plus satisfaire sous le regard du ciel qu'ils considèrent comme un être bien plus supérieur à eux qui les regarde et dont ils craignent la violence. Ils imaginent de prendre chacun une femme avec laquelle ils s'enfuient à l'intérieur d'une grotte ou d'une caverne qui leur tient lieu de cachette et qui devient en quelque sorte leur demeure. Là, sous le couvert de la grotte, ils peuvent s'adonner à leurs ébats sans souci d'exposer aux regards leur vie infâme. Pour la 1ère fois, ils éprouvent la passion de l'amour humain et c'est là qu'ils commencèrent à ressentir la pudeur, sentiment qui, d'après Vico, est après la religion, le second lien qui maintient unies les nations. De cette façon furent introduits les mariages que Vico définit comme des unions charnelles pudiques consommées sous la crainte de quelque divinité et dont il a fait le second principe de sa Science.

De ces unions vont naître des enfants qui ne seront plus abandonnés. Les hommes vont se donner la responsabilité de ramener la nourriture pendant que les femmes surveillent la demeure et les enfants. Au fur et à mesure, leur fureur s'apaise et ils en vinrent à rejeter la venus canine. Ils apprennent à faire preuve de pudeur, à maîtriser leurs passions bestiales donc à retenir leurs désirs bestiaux de se satisfaire à la face du ciel dont ils avaient une immense terreur. On passe ainsi de la *venus bestiale* à la pudeur de la *venus humaine*. Vertu cardinale des mariages, la pudeur engendre la tempérance, la probité, le désintéressement, la sincérité ou encore la fidélité dans les promesses. Elle place les mariages à l'intersection du domaine privé et du domaine public. Elle confronte l'humanité au nouveau souci de l'équilibre entre l'intérieur et l'extérieur, entre le sentiment et le rituel. Aussi, Vico n'hésite-t-

il pas à en faire l'un des principes de toutes les sociétés. Dans la transition entre la libido bestiale et la pudeur des mariages, les fameux *bestioni* doivent se dépouiller de leur nature. Il s'agit pour l'homme sauvage de s'arracher de sa nature, de s'en dépouiller complètement pour en revêtir une autre. C'est un passage radical que seule une violence extrême peut permettre. Les *bestioni* ont dû donc déployer un véritable effort pour y arriver. C'est là qu'intervient le *conato* grâce auquel les géants mirent un frein à leur habitude bestiale d'errer comme des animaux sauvages à travers la grande forêt de la terre et s'accoutumèrent à la sédentarisation grâce à laquelle ils deviennent les fondateurs des nations et les seigneurs des îles républiques.

La proximité de vie créée par le mariage rend nécessaire l'usage de l'eau pour la propreté du corps ce qui fait diminuer la stature des géants au point de redevenir à la taille normale car selon Vico, c'est notamment le fait de ne pas se laver et de prendre l'habitude de se rouler dans leurs excréments lesquels contiennent du nitrate qui leur avait donné cette stature géante.

Avec les sépultures, les mariages solennels s'inscrivent dans le cadre général de cette démonstration extensive du besoin humain de religion. Selon Vico, les mariages réalisent le grand sens du terme *religio* à savoir rassembler.

Chez lui, en effet, les mariages désignent les premières véritables associations humaines. Ils sont les fruits immédiats de la victoire remportée par l'homme humain sur l'homme sauvage. Le mariage n'annule pas le désir de la chair mais l'oriente vers la monogamie. Il singularise le désir en lui donnant un unique objet et en l'inscrivant dans une seule durée. Il signale un changement d'état qui engendre un nouveau type d'obligation. Avec l'institution des mariages, l'humanité commence à convertir sa terreur initiale en un sentiment à la fois subjectif et collectif. L'union légale d'un homme certain avec une femme certaine signifie la sortie de l'errance et la consécration d'une première pluralité organisée. Elle s'oppose à la dissémination des liens, à l'incertitude des rencontres ainsi qu'à l'abandon des enfants. Elle proscrit dorénavant l'inceste à savoir les unions des fils avec leur mère et des filles avec leur père.

Dans le monde sans lois des commencements, l'errance troublait l'axe de la filiation en abolissant la hiérarchie naturelle de la procréation. L'expérience de l'éclair pousse les hommes primitifs à inventer les deux fonctions symboliques du père et de la mère. Le mariage réordonne par ce biais la filiation tout entière et confère une existence juridique à l'interdit de l'inceste. Le mariage détermine aussi une réalité économique. Il fait de l'homme et de la

femme des consorts, des associés qui partagent le même sort. Il contribue enfin de compte à la réduction progressive de la violence de l'errance.

L'intérêt de ce concept repose avant tout sur l'articulation qu'il permet entre des considérations morales et politiques. Au point de vue moral, le mariage coïncide avec l'apparition du sentiment de pudeur lui-même issu de la peur de l'homme devant le signe divin de la foudre. Désormais, l'homme sait qu'il n'est plus seul sur la terre, qu'il y a autre chose qui le voit. Pour reprendre des expressions vichiennes, on passe ainsi de la venus canine ou bestiale à la pudeur de la venus héroïque et aux mariages justes et solennels de la venus humaine. Les partenaires s'étant socialisés, leurs relations deviennent de moins en moins violentes.

Sur le plan politique, le mariage permet la fondation d'une communauté politique de manière durable dans le temps. De là peut-on parler d'une double fixation à la fois géographique avec la fin de l'errance bestiale et temporelle avec le développement de la filiation, d'une mémoire et d'un sens commun. Voyons, à présent, le troisième principe, l'inhumation des cadavres qui devint indispensable suite à la sédentarisation des géants et aux attaches familiales qui s'ensuivirent.

c) L'ensevelissement des morts

A côté des mariages, la nécessité de procéder à l'inhumation des morts définit au même titre l'humanité. Cette pratique constitue le troisième principe de définition de la nation et caractérise pleinement la fixation des géants ou *bestioni* dans une terre certaine qui deviendra à la fois lieu de mémoire collective et signe de la croyance en l'immortalité de l'âme.

La pratique de la sépulture s'oppose à l'indétermination spatio-temporelle de l'errance bestiale et caractérise le début de l'humanité, terme qui, selon Vico, dérive du latin *humare* qui signifie inhumer, enterrer ce qui enlève toute humanité à tout homme qui ne pratiquerait pas l'inhumation des morts qui elle, vient de la sédentarisation des géants après qu'ils eurent imaginé et créé tous les dieux en qui ils croient, qu'ils vénèrent et dont ils craignent la colère.

Pour Vico, il existe une incompatibilité évidente flagrante entre l'état de socialisation et l'absence de sépulture. Quand les hommes vivaient isolés, errants et vagabonds, il n'y avait aucun problème à ce qu'un cadavre s'empeste. Cela ne nuisait à personne. On ne s'en rendait même pas compte. Mais une fois que les gens deviennent sédentaires, ils éprouvent une

double nécessité à ne pas abandonner leurs morts. Primo, s'étant fixés à une terre, l'odeur pestilentielle qui se serait dégagée de ces cadavres non ensevelis les aurait gênés. Secundo, l'attachement qu'ils éprouvent pour l'être disparu les empêche d'abandonner son cadavre auquel ils restent attachés. Pour ne pas s'en séparer totalement, ils ont trouvé le moyen de les fixer sous une terre certaine qui devient un lieu de mémoire permettant ainsi des filiations, des lignées et le droit de propriété.

Une norme s'impose et se généralise. Ce qui n'indisposait pas auparavant, dans l'état hors droit de l'errance, devient insupportable avec la fixation de ces géants sédentarisés qui deviennent pieux et sont obligés d'enterrer leurs morts, ce qui les oppose aux géants impies qui continuent d'errer et qui ne se sentent nullement dérangés par la puanteur des corps décomposés. Au départ, nous dit Vico, la pratique était grossière et fruste mais peu à peu, le sentiment religieux s'éveillant, on finit par révéler les morts et à croire en l'immortalité de l'âme.

Ce développement moral de l'esprit humain s'accompagne d'un sens social et politique. Du point de vue social, enterrer les morts, les révéler c'est du même coup se donner une identité, une mémoire. Ces géants ne sont plus des vagabonds impies qui n'ont aucune sépulture, aucun lieu propre mais les fils de la terre sur laquelle sont enterrés leurs ancêtres. De là se crée une filiation, une généalogie qui permet à ces géants de revendiquer le droit à la propriété privée. Ainsi, selon Vico, c'est la sépulture qui rend la terre souveraine et qui fixe, par la même occasion, les premières propriétés privées. L'enterrement des ancêtres discipline du même coup la mémoire des hommes. La sépulture crée un lien vertical entre le parent et le descendant. Elle inscrit chaque membre de la famille dans une lignée commune dont le territoire conserve les attributs.

Les sépultures conjurent l'errance des âmes comme celle des hommes. Elles rompent avec l'inhumanité qui consiste à laisser les cadavres à découvert, à la merci des intempéries et de la sauvagerie des animaux. La pratique de la sépulture s'oppose à l'indétermination spatio-temporelle de l'errance bestiale.

De manière conjointe avec le mariage, la sépulture traduit une augmentation du taux de sensibilité qui marque une étape significative dans le processus de la civilisation

En définitive, on peut dire que ces trois pratiques symboliques à savoir la religion, l'institution du mariage et l'ensevelissement des morts ont pour fonction de démontrer que toute société primitive a besoin d'une religion instituante du ciel qui extrait l'homme de son état sauvage initial, d'une limitation de l'ordre du corps par l'intermédiaire des mariages qui

instaurent la monogamie et d'une organisation de la mémoire par les sépultures qui contribuent à sédentariser les populations et qui perpétuent la relation d'ancestralité.

Pour Vico, les hommes ne sont pas tels c'est-à-dire qu'ils n'ont pas d'humanité s'ils ne sont pas liés par ces trois pratiques essentielles lesquelles sont étroitement liées les unes aux autres dans la mesure où la religion entraînant la croyance en l'immortalité de l'âme postulée par l'inhumation des morts favorise la sédentarisation des *bestioni* au sein de la famille instituée par les liens du mariage. Ce sont, selon lui, ces trois pratiques qui différencient l'homme de l'animal. Lorsqu'elles ne sont pas gardées très religieusement, les hommes risquent de retourner à nouveau dans les forêts. En revanche, lorsqu'elles sont respectées, les hommes sont nation; ils ont une naissance certaine, une génération commune, bref, une nature commune.

En résumé, Vico ne dit pas qu'il faut partir des *bestioni* pour établir l'humanité parce qu'ils constituent une réalité historique incontournable mais qu'il faut partir d'eux pour établir une réflexion rationnelle efficace sur l'origine des nations. (248) position que l'on retrouve également chez Rousseau pour qui l'état de nature n'est qu'une pure construction théorique dont l'utilité est de servir à déterminer ce qui devrait être et non ce qui est. Selon lui, comme précédemment démontré, avant l'existence de la société, il existait un état de nature où les hommes vivaient isolés les uns des autres, ne se rencontrant que par hasard et n'entretenant aucun rapport entre eux, la nature s'étant chargée de subvenir à leurs besoins. Il va sans dire que pour Rousseau, l'individu est antérieur à la collectivité. Avant d'être citoyens, les hommes ont été de simples individus. Mais comment sont-ils parvenus à l'état civil ? Comment s'est opéré ce passage ? C'est ce que nous allons voir à travers ce chapitre portant sur la théorie du contrat social.

Chapitre 3

La théorie du contrat social

Nombreux sont les commentateurs qui ont vu en Rousseau un éminent penseur politique disposant d'une doctrine philosophique politique fondée sur l'économie politique et exposée dans le *Contrat social*. En effet, le *Contrat social* est l'œuvre politique majeure de Rousseau. Il est sous-titré «Principes du droit politique» et consiste en un corps de doctrines traitant de tous les problèmes impliquant le droit, la légitimité y compris les simples expédients ou la simple prudence. Il ne s'agit nullement de la formulation d'un contrat cherchant à dépasser l'individualisme au profit d'un quelconque socialisme ou collectivisme comme certains commentateurs voudraient le faire croire. Le problème fondamental auquel il donne la solution est de « 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. » Cette forme d'association peut être bien une république, une aristocratie ou une monarchie dont il s'agit seulement de définir les règles et conditions de bon fonctionnement. Ces conditions se résument en l'acceptation par tous les individus d'un contrat par lequel « chacun accepte de mettre en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la *Volonté générale* et de recevoir en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. »

Simone Goyard Fabre, dans son article portant sur le *contrat social* et inséré dans le *Dictionnaire de Rousseau*, définit le contrat social comme étant chez Rousseau, le principe de l'autorité civile fondatrice du droit politique.

En effet, dans son Discours sur l'inégalité, Rousseau décrit les circonstances qui ont donné lieu à la conclusion du contrat social. Il écrit :

Avant qu'on eut inventé les signes représentatifs des richesses, elles ne pouvaient guères consister qu'en terres et en bestiaux, les seuls biens réels que les hommes puissent posséder. Or, quand les héritages se furent accrus en nombre et en étendue au point de couvrir le sol entier et de se toucher tous, les uns ne purent plus s'agrandir qu'aux dépens des autres et les surnuméraires que la violence et l'indolence avaient empêché d'en acquérir à leur tour, devenus pauvres sans avoir rien perdu, parce que tout changeant

autour d'eux, eux seuls n'avaient point changé, furent obligés de recevoir ou de ravir leur subsistance de la main des riches et de là commencèrent à naître, selon les divers caractères des uns et des autres, la domination et la servitude ou la violence et les rapines. Les riches, de leur côté, connurent à peine le plaisir de dominer qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres et se servant de leurs anciens esclaves pour en soumettre de nouveaux, ils ne songèrent qu'à subjuguier et asservir leurs voisins ; semblables à ces loups affamés qui, ayant une fois goûté de la chair humaine, rebutent toute autre nourriture, et ne veulent plus que dévorer des hommes.

C'est ainsi que les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leur force ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent, selon eux, à celui de propriété, 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. Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres. La société naissante fit place au plus horrible état de guerre. Le genre humain avili et désolé ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites et ne travaillant qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine.

Il n'est pas possible que les hommes n'aient fait enfin des réflexions sur une situation aussi misérable, et sur les calamités dont ils étaient accablés. Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur état était désavantageuse une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls tous les frais et dans laquelle le risque de la vie était commun et celui des biens particuliers.

...Dans cette vue, après avoir exposé à ses voisins l'horreur d'une situation qui les armait tous les uns contre les autres, qui leur rendait leurs possessions aussi onéreuses que leurs besoins et où nul ne trouvait sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse, il inventa aisément des raisons spécieuses pour les amener à son but. « Unissons-nous », leur dit-il, « 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 protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs et nous maintienne dans une concorde éternelle ».

Ainsi naît chez Rousseau le contrat social qui est une sorte de pacte, de convention que les gens passent entre eux et qui fonde la société civile.

Mais pour lui, le contrat social est autre chose qu'un pacte, une convention. C'est également une théorie générale de l'État, un exposé méthodique des principes d'une législation juste que Rousseau expose dans son ouvrage auquel il donne le titre de *Contrat social*. Alors que le 2nd *Discours* est essentiellement une critique de la corruption des sociétés établies, le *Contrat social* propose les conditions d'une société juste. Il s'agit d'aborder la question des fondements de l'État non du point de vue descriptif ou historique mais d'un point

253. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC III p. 176-177

de vue rationnel et philosophique. Plutôt que de décrire ce qui est, Rousseau expose ce qui devrait être. Il entend ne s'intéresser qu'au droit et mettre de côté les faits. Cette volonté d'opposer le droit au fait, le devoir être à l'être est à comprendre sur le fond d'une critique radicale de la société établie et d'un pessimisme quant à la possibilité de fonder une société légitime. Le 2nd *Discours* montre l'homme tel qu'il est et qu'il n'aurait pas dû être. Le *Contrat social* nous décrit l'homme tel qu'il aurait dû être et tel qu'il n'est pas.

Le Contrat social a un caractère intemporel en ce sens qu'il est un livre pour tous les temps et par conséquent hors du temps. Rousseau nous l'a dit. Dans ce texte, l'auteur propose une solution à la dénaturation de l'homme qui peut être guérie non par un retour à la nature, comme on s'obstine à le lui reprocher mais par un art plus perfectionné, plus rationnel qui proposera un équivalent de la nature: l'organisation légitime du corps politique. Il s'agit pour Rousseau de trouver au sein de la cité, l'équivalent de la liberté naturelle, qui permette à l'homme d'obéir sans être esclave. Il va alors montrer que la loi, par son impersonnalité et son inflexibilité, peut offrir un équivalent de l'ordre naturel. L'obéissance à la loi, loin de détruire la liberté est elle-même liberté, nous dit-il. Le *Contrat social* décrit donc une forme juridique rationnelle qui rend possible l'obéissance volontaire des citoyens à l'État.

Mais Rousseau n'est pas le premier à avoir fait usage de ce concept dont il a baptisé son ouvrage. Il s'agit d'une théorie qui a fait partie des idées reçues au XVIIe et XVIIIe siècle. Selon cette théorie, pour qu'une société existe, il faut qu'il y ait une première convention, un acte premier par lequel chacun consent à s'unir en corps aux autres et à se faire membre du tout. Le contrat social n'est que cet acte d'association de tous, cette mise en commun de leur personne et de leurs forces. Ce concept dérive d'un courant de pensée lié à la philosophie politique moderne, le contractualisme, qui pense l'origine de la société et de l'État comme un contrat originaire entre les hommes, par lequel ceux-ci acceptent une limitation de leur liberté en échange de lois garantissant la perpétuation du corps social. Mais Rousseau a estimé que tous les modèles de société qui ont été proposés par des auteurs avant lui n'étaient point légitimes car fondés sur un pacte d'aliénation de la liberté et de l'égalité. Aussi, juge-t-il nécessaire d'élaborer un nouveau contrat social qui garantirait l'égalité de tous et la liberté de chacun sans pour autant créer une société contraire à la nature.

Comme précédemment mentionné, l'idée que la société des hommes reposait sur un contrat est née au XVIIe siècle avec la remise en cause par les philosophes comme Grotius, Hobbes, Pufendorf et autres de la notion de la souveraineté fondée sur le droit divin. Il s'agissait de libérer de la tutelle de l'Église, le pouvoir royal en donnant une origine humaine

à ce qui était jusqu'alors présenté comme étant un fait de la volonté de Dieu.

Le concept de contrat social, tel qu'il est formulé par les théoriciens du droit naturel, marque une rupture avec la philosophie politique classique inspirée par Platon²⁵⁴ et Aristote²⁵⁵ et caractérisée par le naturalisme politique lequel véhicule l'idée selon laquelle l'homme est un être naturellement organisé en société. Le postulat fondamental des doctrines du contrat social est l'idée que la société n'est pas un phénomène naturel mais une création volontaire. L'idée centrale de ce concept est que la société est un produit artificiel, fruit d'un consentement volontaire d'hommes qui auraient donné la responsabilité d'organiser la société soit à une entité, soit à un individu en échange de la sécurité et de la paix dont ils ont besoin pour conserver leur vie, leur liberté et leurs biens. Grotius est le premier, dans l'histoire de la philosophie politique, à théoriser le contrat social moderne. Ayant forgé une théorie de l'État et de la puissance civile, l'auteur *Du droit de la guerre et de la paix* se situe au tout premier rang des penseurs de la science juridique et de la philosophie de l'État à avoir fait usage de ce concept. «Un corps parfait de personnes libres qui se sont jointes pour jouir paisiblement de leurs droits et pour leur utilité commune», telle est la définition qu'il donne de l'État. Le suivront Hobbes, Pufendorf, Locke puis Rousseau qui constitue la cible privilégiée de cette recherche.

Le contrat social présuppose un état de nature avec lequel il rompt. Mais comment s'opère cette rupture? Qu'est-ce qui la motive? Si la société n'a pas toujours existé, quels sont les motifs qui ont poussé les premiers hommes à donner naissance à la première société? En d'autres termes, on peut se demander à quoi sert l'institution sociale? Qu'est-ce qui a marqué le passage de l'état présocial à l'état social? En un mot, quelle est la conception de Rousseau de cette institution sociale qu'est l'Etat ?

A) Genèse de l'institution sociale chez Rousseau

Robert Dérathé, dans son ouvrage, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* écrit : « Les philosophes de *l'Ecole du droit naturel* ont tous senti que la formation des

254. Platon est pour une organisation de la société initialement divisée en castes suivant la nature des âmes (République)

255. Aristote conçoit l'homme comme étant un animal politique naturellement disposé à entrer en société (Politique).

sociétés civiles était pour l'homme une nécessité vitale et que les inconvénients de l'état de nature la rendaient presque²⁵⁶ inévitable . »

Selon Bachofen, cette affirmation serait indiscutable si Dérathé n'avait pas ajouté qu'il en était de même chez Rousseau. Voici ce qu'il écrit : « L'apport spécifique de Jean-Jacques Rousseau dans la tradition du droit naturel moderne est précisément d'avoir dégagé la signification rigoureuse de l'idée d'une nécessité vitale afin de montrer que celle-ci n'en est en aucune façon ce qui doit être posé à l'origine des sociétés civiles et plus généralement des établissements humains²⁵⁷ . »

En effet, comme les théoriciens du droit naturel qui l'ont précédé, Rousseau imagine que les individus sortent de l'état de nature en concluant un pacte social mais à la différence de tous les auteurs qui, avant lui, ont parlé de contrat social, du pacte sur lequel repose la société civile, Rousseau n'estime pas que l'homme doive aliéner sa liberté en se soumettant au pouvoir absolu d'un prince dans un souci de sécurité. Selon lui, le contrat n'est pas conclu pour garantir la sécurité des individus mais pour assurer la liberté de chacun et l'égalité entre tous les individus.

Chez lui, le contrat social repose sur le même postulat que chez Locke à savoir l'harmonie naturelle des volontés et des intérêts des individus. Cependant, s'ils ont le même idéal politique, ils s'opposent sur les moyens à mettre en œuvre pour réaliser cet idéal.

Chez lui, le pacte social n'est pas un pacte d'aliénation au profit d'une entité politique supérieure comme tel est le cas chez Hobbes mais un contrat conclu entre les hommes eux-mêmes, un véritable contrat synallagmatique qui engage chacun envers chacun et par lequel les hommes décident de se soumettre à leur propre volonté générale.

Rousseau considère la société comme étant une communauté de citoyens où tous œuvrent pour le bien commun. Il affirme que ce pacte a été conclu non entre le peuple et ses chefs ni entre gouvernants et gouvernés mais entre les associés eux-mêmes. C'est le peuple qui conclut avec lui-même et ce, au profit de la communauté dans son ensemble.

Selon lui, par ce contrat, les hommes s'engagent non point les uns vis-à-vis des autres, ni chacun vis-à-vis d'un ou de quelques-uns auxquels est cédé le pouvoir mais avec eux-mêmes, précisément parce qu'ils se présentent à eux-mêmes sous deux aspects, d'abord

256. Robert Dérathé : Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps 174

257. Bachofen : Les conditions de la liberté, p. 40

comme particuliers, ensuite comme fondus dans la société politique et participant ensemble à la souveraineté.

Rousseau ne prône pas le contrat social comme étant le meilleur modèle de rapport humain. C'est, selon lui, une nécessité, un moyen imposé à l'homme pour empêcher la disparition de l'espèce humaine au cas où les hommes, une fois la terre divisée en propriétés, continueraient à se multiplier et s'entêteraient à ne pas s'entendre pour se partager même de la façon la moins équitable, le sol, les produits du sol et les produits du travail.

D'ailleurs, il soutient l'idée que le contrat social est toujours formulé, proposé et même imposé par les riches qui, les premiers, conçoivent l'intérêt de s'entendre pour se protéger contre la masse toujours croissante des pauvres car en fait, la légalité bourgeoise qui interdit aux hommes de s'entretuer n'est profitable qu'aux riches propriétaires alors qu'elle constitue une entrave à l'émancipation des déshérités, des pauvres qui n'ont rien.

Néanmoins, il fait du pacte social la base fondamentale de tout vrai corps politique. Il écrit : « Voilà, ce me semble, les plus justes idées qu'on puisse avoir du pacte fondamental qui est la base de tout vrai corps politique ²⁵⁸ »

En effet, chez Rousseau, le contrat social est avant tout, convention mais c'est une convention antérieure à toutes les autres, un acte unanime par lequel et dans lequel un peuple devient peuple. Il s'agit d'une forme d'union sociale qui puisse assurer la liberté de tous les associés par une force commune instituée. Il en fait le vrai fondement de la société. Pour lui, le lien social véritable vient du fait qu'aucun individu, aucun groupe particulier n'est appelé à gouverner les autres car un tel gouvernement, quelle que raffinée ou civilisée qu'en fût la forme, ne pourrait nous réduire qu'au plus abject des esclavages.

Le contrat social de Rousseau est d'une nature tout à fait particulière en ce qu'il établit un engagement réciproque vis-à-vis des contractants chacun s'engageant envers tous et tous envers chacun. Il s'agit d'un engagement absolu, sans condition, sans réserve mais qui, cependant, ne peut être ni injuste ni susceptible d'abus nous dit Rousseau puisqu'il n'est pas possible que le corps se veuille nuire à lui-même. Il est encore d'une espèce particulière en ce qu'il lie les contractants sans les assujettir à personne. En leur donnant leur seule volonté pour règle, il les laisse aussi libres qu'auparavant. Il fonde à la fois la société et l'État et institue un pouvoir sans limite. Il crée le corps politique par un accord de la volonté de tous avec la volonté générale lequel accord engage réciproquement le public c'est-à-dire le corps politique

258. Contrat social 1^{ère} version, OC III p. 309

avec les particuliers.

Rousseau cherche à trouver le fondement logique d'une autorité telle qu'elle rende les individus aussi libres dans l'état social que dans l'état de nature. Le contrat est passé entre les individus d'une part et le corps social d'autre part et c'est ce dernier qui devient souverain. Chaque individu renonce à l'indépendance et à tous ses droits naturels et se soumet totalement au souverain.

En fait, dans la convention qui engage le corps avec chacun de ses membres, le consentement est unanime. Il ne s'agit pas d'une convention conclue entre deux parties prenantes mais d'une forme de convention où chaque associé ne contracte qu'avec lui-même. Chaque individu contractant pour ainsi dire avec lui-même se trouve engagé sous un double rapport à la fois comme étant corps et partie du corps. Ce double rapport rend immanente l'autorité souveraine à chaque membre associé ce qui fait que lui obéir n'est qu'obéir à soi-même.

Ce double rapport du corps politique avec tous ses membres est la clef de voûte de la théorie de la volonté générale. Dans la cité du contrat, chaque citoyen est dans une parfaite indépendance vis à vis des autres et dans une totale dépendance de la cité. La dépendance à l'égard des autres qui est la pire chose est supprimée et remplacée par la dépendance à l'égard de la cité ou de la chose publique. C'est le but même de l'institution de l'État du contrat. Selon Rousseau, un peuple libre obéit mais il ne sert pas. Il a des chefs et non des maîtres. (8e Lettre de la Montagne)

Rousseau considère l'institution du pouvoir public comme un contrat entre le peuple et les chefs qu'il se choisit. Il recherche un type d'association qui assurerait à chaque individu sa sécurité en lui permettant de conserver sa liberté. Il rejette toute autorité reposant sur des privilèges de nature ou sur le droit du plus fort. Pour lui, la seule autorité légitime naît d'un accord réciproque des parties contractantes, d'une convention: pacte d'association qui n'est suivi d'aucun pacte de sujétion. Le peuple est la source de la souveraineté et apparaît comme celui qui exerce cette souveraineté. L'existence et l'efficacité du pouvoir souverain sont conçues comme le résultat d'un transfert du droit naturel des individus vers le pouvoir souverain en vue de la protection des droits de chacun.

Dans la théorie de Rousseau, il existe une volonté de fonder l'ordre politique sur les droits individuels tout en faisant de l'institution de la souveraineté le moyen de la garantie de ces droits. Le pacte social, défini par Rousseau au chapitre 5 de son 1^{er} livre du *Contrat social* comme étant l'acte par lequel un peuple est un peuple doit avoir pour contenu l'identification

du corps social au corps politique du peuple au souverain. En un mot, le pacte social doit mettre la souveraineté populaire directe entre les mains de la totalité du peuple. Il s'agit de l'institution du peuple en souverain. En effet, pour Rousseau, instituer le peuple en souverain ne signifie nullement d'établir une souveraineté directe où le pouvoir de l'État serait remis entre les mains de la masse populaire. Il s'agit d'une forme de gouvernement où l'État agit selon des lois faites par tout le peuple et s'appliquant à tout le peuple.

Dans sa théorie de l'État, Rousseau a été influencé par Platon et la *République* de Platon a toujours été un de ses livres préférés. Pour lui, l'État a une nature propre qu'il entend restaurer et cette nature réside non pas dans une condition initiale mais dans une fonction première, celle de l'administration de la loi et de l'instauration de la justice.

Rousseau estime que dans les États où les lois sont la source des mœurs, l'autorité privée doit être subordonnée à l'autorité publique à tel point que même au sein de la famille, l'autorité de l'État doit primer sur l'autorité du père. Il écrit :

Quand il y aurait entre l'État et la famille autant de rapports que plusieurs auteurs le prétendent, il ne s'ensuivrait pas pour cela que les règles de conduite propres à l'une de ces deux sociétés fussent convenables à l'autre. Elles diffèrent trop en grandeur pour pouvoir être administrées de la même manière et il y aura toujours une extrême différence entre le gouvernement domestique où le père peut tout voir par lui-même et le ²⁵⁹ gouvernement civil où le chef ne voit presque rien que par les yeux d'autrui .

Dans son *Discours sur l'économie politique* (1782), Rousseau déclare que l'obligation qu'ont les chefs de se rendre heureux l'un l'autre est tout ce que l'État a de commun avec la famille. De là s'ensuit-il que leurs droits ne sauraient dériver de la même source ni les mêmes règles de conduite convenir à tous les deux ²⁶⁰ .

Il a également été fortement influencé par la philosophie politique de Locke. Ils ont les mêmes préoccupations et leurs théories du contrat social reposent sur le même postulat : l'harmonie naturelle des volontés et des intérêts des individus. En revanche, ils ne s'entendent pas sur la conception qu'ils se font chacun du contrat social en tant que tel et du même coup, ne s'accordent pas non plus sur les moyens à mettre en œuvre pour atteindre leur idéal politique.

A son encontre, Rousseau ne conçoit nullement l'État comme un simple État providence qui se serait donné pour objectif d'assurer aux citoyens la protection, l'aide et la

259. Economie politique, OC III p. 241

260. Idem p. 244

justice nécessaire dont ils ont besoin pour lutter contre les risques et les aléas de la vie et certains mécanismes de redistribution des richesses. Il n'y voit pas non plus le dispensateur de la félicité comme c'était le cas de Diderot et de la majorité des encyclopédistes. En effet, selon Diderot, ce n'est pas le pacte social qui crée la société. Il ne fait que donner sa forme et son cadre extérieur à une communauté qui lui préexistait. Dans son article « Société » de l'Encyclopédie, Diderot écrit : « Toute l'économie de la société humaine est appuyée sur ce principe général et simple : Je veux être heureux mais je vis avec des hommes qui, comme moi, veulent être heureux également chacun de leur côté ; cherchons le moyen de procurer notre bonheur en procurant le leur ou du moins sans y jamais nuire. » Rousseau est contre cette thèse. Pour lui, celui qui reconstruit ainsi l'apparition de la société se rend à nouveau coupable d'une remarquable confusion en faisant de l'homme naturel un homme qui raisonne et réfléchit sur le bonheur et le malheur, le bien et le mal. Or, selon lui, il existe un espace immense qui sépare l'état de l'homme tel que nous le connaissons de l'être véritablement naturel car à l'état de nature, il ne saurait y avoir harmonie entre l'intérêt particulier et l'intérêt général. Il conteste également le fait qu'il y ait en l'homme un quelconque instinct primaire qui le pousserait à vivre en communauté et qui l'y maintiendrait. Ainsi, met-il en question le fondement sur lequel Grotius et la plupart des encyclopédistes avaient élaboré leurs théories de l'origine de la société et de l'origine de la morale.

En effet, au XVII^e siècle, plusieurs théoriciens dont Grotius mais aussi Pufendorf, admettaient l'existence d'un double contrat dont l'un est destiné à fonder la société et l'autre le gouvernement. Il s'agit du pacte d'union ou d'association par lequel chacun s'engage avec tous les autres à se joindre ensemble pour toujours en un seul corps, à pourvoir d'un commun consentement à leur sûreté mutuelle et du pacte de soumission par lequel le peuple transmet la souveraineté à un ou plusieurs personnes à qui l'on confère le pouvoir de gouverner l'Etat.

Le pacte ou contrat d'association est le contrat que concluent les hommes entre eux le jour où ils ont décidé de s'unir pour conférer à une seule personne ou à une assemblée des décisions concernant la sécurité et l'utilité commune de telle sorte que ces décisions soient considérées comme la volonté de tous en général et de chacun en particulier. Le contrat de soumission encore appelé contrat de gouvernement est un contrat passé entre les hommes et un maître. Il consiste en un abandon volontaire et complet de la souveraineté individuelle aux mains d'un ou de plusieurs gouvernants qui s'engagent de leur côté à veiller sur la sécurité et l'utilité commune.

Par le pacte d'association ou contrat social proprement dit qui est destiné à expliquer

l'origine de la société ou de l'État, les individus décident, d'abandonner l'état de nature et de se constituer en corps social. Ils renoncent, de plein gré donc sans contrainte, à tout ou partie de leurs droits naturels au profit de la collectivité qui devient souveraine et obtiennent en échange des droits civils. De son côté, le pacte de soumission encore appelé contrat de gouvernement permet d'expliquer la forme du gouvernement. Il est conclu entre le peuple et un chef auquel le premier transfère la souveraineté et qui s'engage en contrepartie à l'exercer en vue de certaines fins tout en sauvegardant les droits des peuples et des individus.

En fait, Grotius est un partisan zélé de la monarchie absolue. Il pense que le pouvoir d'un roi peut être légitime mais aussi absolu, que la souveraineté peut lui revenir sans partage au cas où un peuple, de son propre gré ou par nécessité accepterait de lui aliéner sa souveraineté et ses droits. Néanmoins, contre tout absolutisme à outrance, il envisage une sorte de souveraineté conditionnelle selon laquelle, si le souverain viole ses engagements, il sera considéré comme déchu.

Tout comme Grotius, Pufendorf admet, lui aussi, la théorie du double contrat. Pour lui, pour qu'il y ait société civile, il est nécessaire que ceux qui désirent être membres de l'État s'engagent à ne former qu'un seul corps et à régler d'un commun accord ce qui regarde leur sûreté mutuelle. L'assemblée des contractants doit ensuite opter, à la majorité des voix, pour une forme de gouvernement. Ceux qui sont revêtus de cette autorité s'engagent à veiller avec soin au bien public et les autres, en même temps, leur promettent obéissance. Il s'agit d'un mixage du pacte d'association et du pacte de soumission qui scelle l'État en un double contrat et fondent l'autorité souveraine en un ciment d'obligations réciproques entre gouvernants et gouvernés. Les théories du contrat social se différencient de la conception que se font les théoriciens de l'état de nature et de leur analyse de ces deux types de contrat. Voyons, en tout premier lieu, ce qu'il en est de la conception de Hobbes ?

B) La théorie hobbesienne du contrat social

Hobbes est le grand représentant du versant absolutiste du contractualisme. Sa conception du contrat social est présentée dans le *Léviathan*.

Originellement, le Léviathan est un monstre biblique dont la puissance n'est comparable à aucune puissance terrestre. Créature quasi surnaturelle, ce monstre que la Bible identifie au

serpent fuyant et tortueux symbolise pour Hobbes, l'Etat, cette personne artificielle, omnipotente, créée par l'homme pour garantir sa sécurité. Mais qu'est-ce qui a rendu l'existence de cette personne nécessaire puisque qu'avant, elle n'existait pas. Pourquoi les hommes éprouvent-ils le besoin de garantir leur sécurité ? De qui ou de quoi ont-ils peur ? Qu'est-ce qui a donné naissance à cette situation de panique ? Qu'est-ce qui est à l'origine de cette situation de menace dont ils redoutent les conséquences ?

Comme nous l'a fait remarquer Blaise Bachofen dans son ouvrage intitulé *La condition de la liberté*, Hobbes s'inscrit dans une tradition que l'on peut faire remonter à Machiavel et à Bodin selon laquelle le corps politique est conçu comme une réalité artificielle construite pour résister aux menaces de destruction du corps social²⁶¹. Selon cette tradition, la vie en société comporte une part irréductible de violence, ce qui explique et justifie l'institution d'un pouvoir sur la société lequel pouvoir, pour bien remplir sa fonction, doit posséder les caractéristiques suivantes : détenir le droit de définir en dernière instance le licite et l'illicite, disposer d'une puissance publique susceptible d'agir de façon contraignante sur le corps social et posséder la faculté de s'auto-perpétuer grâce à des structures formelles qui en font un être moral distinct des personnes physiques qui l'incarnent selon ce que nous dit Bachofen.

Chez Hobbes, c'est la situation d'insécurité dans laquelle se trouvait l'homme de l'état de nature qui a rendu nécessaire l'invention de ce corps artificiel que la pensée moderne appelle État et qui est au fondement de la société. Dans cet ouvrage cité plus haut, *Le Léviathan*, Hobbes définit l'état de nature comme une guerre perpétuelle de tous contre tous où l'homme est un loup pour l'homme et dans lequel chacun, guidé par l'instinct de conservation, cherche à préserver sa vie. Il s'agit d'une situation de chaos, de guerre civile et de méfiance mutuelle. Il en fait un état d'hostilité universelle où les hommes vivent sans gouvernement civil et donc sans aucune puissance commune pouvant les maintenir dans le respect mutuel et la crainte réciproque. Chaque homme étant l'unique juge de son propre sort n'a plus qu'à mettre à ses profits tous les moyens dont il dispose et qu'il estime nécessaires à sa propre préservation. D'ailleurs, le droit naturel le lui autorise. Dans un tel état, aucun homme n'est en sécurité. Il s'agit d'un état d'insécurité perpétuelle qui ne peut être évité que par un solide gouvernement central. Le contrat social intervient donc pour assurer la sécurité, la vie de chacun, en aliénant les libertés individuelles des uns sur les autres. C'est donc pour

261. Blaise Bachofen : Les conditions de la liberté / Rousseau, critique des raisons politiques, Payot 2002, p. 149

instituer un État cherchant à assurer la paix et la sécurité des citoyens que le contrat social a été institué.

Chez Hobbes, le contrat social qui est au fondement de la société est un contrat d'association mais renforcé par un contrat de soumission. Pour lui, la seule façon pour les hommes de s'unir est de se soumettre totalement à un tiers en échange de la sécurité de leur vie et de leurs biens.

Le contrat social qu'il établit comporte deux caractéristiques essentielles.

- 1) La soumission doit être totale
- 2) Le pouvoir du prince, du maître ou du chef est absolu, ce dernier n'étant pas lié à ce contrat.

Il s'agit pour les citoyens de se soumettre entièrement au pouvoir absolu du souverain identifié dans la personne d'un prince, d'un roi, d'un monarque qui n'est aucunement lié par ce contrat. Sans ces deux conditions, la paix ne s'établira pas. Selon lui, c'est l'autorité qui préserve l'État et l'État ne pourra être totalement préservé si l'autorité n'est pas absolue. Et pour que l'autorité du prince soit absolue, il faut que la soumission des sujets soit totale. Aussitôt que les hommes commencent à discuter du pouvoir, aussitôt qu'ils commencent à juger de ce qui est permis et ce qui ne l'est pas, il n'y a plus d'État. Il est dissout et les hommes retournent automatiquement à l'état de nature ; Il écrit : « Sans le glaive, les pactes ne sont que des mots ²⁶² ».

Il définit l'État comme étant une personne une dont les actes ont pour auteur, à la suite des conventions mutuelles passées entre eux-mêmes, chacun des membres d'une grande multitude afin que celui qui est cette personne puisse utiliser la force et les moyens de tous comme il l'estimera convenir à leur paix et à leur défense commune. Celui qui est dépositaire de cette personne est appelé souverain et détient la puissance souveraine.

Hobbes fait reposer l'institution de l'État, donc du souverain, sur l'autorisation des sujets. Cette procédure d'institution a l'avantage de retirer au sujet toute possibilité licite de désobéir aux actes et volontés du souverain, attendu que ces actes et volontés sont ceux des sujets eux-mêmes puisque eux seuls ont autorisé le souverain à les accomplir. Le souverain ne tient sa puissance que de la multitude. Elle seule lui permet d'être ce qu'il est. L'acte du souverain est celui des sujets et sa pensée est la leur. Chez Hobbes, la souveraineté est perpétuelle, absolue et originellement démocratique.

262. Léviathan, chap. XVII

Le *Léviathan* symbolise l'État auquel Hobbes attribue les différentes fonctions de la machine corporelle humaine. Dans *Le Citoyen*, il réfute la thèse de tous ceux qui, comparant l'État et les sujets à un homme et à ses membres estiment que le souverain est à la république ce qu'est la tête au corps d'une personne. Pour lui, la puissance souveraine, soit qu'elle se rassemble toute en un seul homme ou qu'elle soit distribuée à une cour est dans l'État comme son âme plutôt que comme la tête de son corps car l'âme est ce qui donne à l'homme la faculté de vouloir et de refuser de même que le souverain est celui duquel dépend la volonté de toute la république. Selon lui, c'est plutôt le conseil ou le ministre duquel le souverain se sert au gouvernement de l'État et dont il prend avis aux affaires importantes qui doit être comparé à la tête car c'est à la tête à donner conseil et à l'âme de commander²⁶³ .

En fait, il faut se rappeler que Hobbes est le penseur de l'absolutisme. Chez lui le peuple est incarné dans le souverain qui est l'unique représentant de l'unité politique. La seule chose qu'il demande aux citoyens c'est l'obéissance. Il fonde l'état de société sur un contrat de soumission totale à un souverain qui lui-même, n'est aucunement lié par ce contrat et qui détient un pouvoir absolu sur tous les sujets. Chez Hobbes, en effet, le pouvoir du souverain est un pouvoir absolu. Cette thèse lui a valu le titre de théoricien et apôtre du despotisme. Pour lui, sans l'institution d'un pouvoir absolu, la société civile n'est pas viable. Il définit la société civile comme une union que les hommes ont formée en vue de leur protection mutuelle et de leur défense commune. Pour lui, la société civile a nécessairement pour fin la conservation de ses membres.

La pensée hobbesienne est individualiste. Elle part des individus, la finalité de la constitution politique chez lui étant la garantie de la protection et de la sécurité de la vie humaine. Son système repose sur un double postulat:

1. Les hommes sont égoïstes et ne recherchent que leur satisfaction individuelle.
2. Ils sont égaux car le plus faible peut menacer la sécurité du plus fort.

Ce sont donc, selon lui, la crainte de la mort, le désir du bien-être et l'espoir de l'obtenir grâce à leur industrie qui inclinent les hommes à abandonner l'état de nature pour former la société. L'État est donc là pour rompre avec l'état de nature en restreignant les droits de chacun.

Il soutient la thèse que dans tout Etat, quelle que soit la forme du gouvernement, le pouvoir souverain est nécessairement un pouvoir absolu.

263. Le Citoyen ch. VI, prg. 19

Contrairement à Rousseau pour qui le souverain est le peuple, Hobbes, lui, définit le souverain comme étant l'homme ou l'assemblée au bénéfice duquel chacun des sujets s'est dessaisi de toute la part aliénable de son droit naturel et dont toutes les paroles et actions sont autorisées par chacun d'eux. Il est celui qui représente le citoyen et la personne de la République. Il détient le pouvoir souverain ou la souveraineté. Chez Hobbes, le souverain est une personne douée d'une volonté qui peut représenter les volontés de tous ses sujets et la législation du souverain est l'auto-législation du sujet. Le souverain hobbesien n'a conclu aucun contrat avec aucun sujet. Les sujets n'ont contracté qu'entre eux. Seul, il conserve les droits sur toutes choses dont les hommes disposaient à l'état de nature. N'ayant fait alliance avec personne, il ne peut ni causer de dommage à quiconque ni commettre d'injustice puisque l'injustice ou le dommage n'est autre que le non-respect d'un contrat, le fait de s'arroger un droit auquel on a convenu de renoncer. D'ailleurs, chez Hobbes, le souverain étant le représentant de la volonté de chacun des sujets, quiconque accuse le souverain de causer un dommage s'accuse lui-même. Les citoyens demeurent liés par le contrat mais lui, ne l'est pas car il n'a contracté avec personne. Sa légitimité ne tient qu'à sa toute puissance.

Hobbes est partisan du pouvoir absolu. Il défend la nécessité de la toute-puissance du souverain et de l'État conçu comme une machine parfaitement organisée. Il défend également l'idée de la société comme un corps et la nécessité pour celle-ci de parvenir à un équilibre seul garant de paix et de stabilité. Pour cela, tout le pouvoir doit être remis entre les mains d'un seul. Ainsi se trouve institué le souverain qui dispose d'un pouvoir absolu, unique, indivisible. Avec lui, le peuple est proprement aliéné au monarque. D'ailleurs, Chez lui, le peuple n'est qu'une fiction du langage. Selon lui, il n'y a de peuple qu'avant l'institution du corps politique. Du moment où la multitude autorise telle ou telle personne, qu'elle soit individuelle ou collective, à la représenter c'est-à-dire à agir et penser en son nom, il n'y a plus de peuple. Toute autorisation de représentation équivaut à une renonciation de l'exercice de son droit originaire. En autorisant un homme ou une assemblée à le représenter, le peuple renonce à l'exercice de son droit originaire qu'il tenait de la nature de faire tout ce qui est en sa puissance pour se préserver et en le faisant, il cesse d'exister comme peuple et de ce fait, ne peut être souverain puisqu'il n'existe plus.

C'est désormais à cette personne à laquelle la multitude se trouve confondue et qui prend le nom de l'Etat que revient le rôle d'accomplir tout ce qui est nécessaire à la conservation de chacun et de tous, ce à quoi justement ils viennent de renoncer.

Néanmoins, il admet la nécessité du pacte social sans lequel il n'estime pas pouvoir

construire la société. Aussi, fait-il reposer l'institution de l'État, donc du souverain, sur l'autorisation des sujets. Cette procédure d'institution a l'avantage de retirer au sujet toute possibilité légale de désobéir aux actes et volontés du souverain, attendu que ces actes et volontés sont ceux des sujets eux-mêmes puisque eux seuls ont autorisé le souverain à les accomplir. Le souverain ne tient sa puissance que de la multitude. Elle seule lui permet d'être ce qu'il est. L'acte du souverain est celui des sujets et sa pensée est la leur. Hobbes prévoit donc un droit de résistance aux abus de l'État, lorsque ce dernier met en péril la vie de ses sujets. La vie peut être invoquée comme principe supérieur à la valeur du contrat car c'est pour sa sauvegarde que l'État a été instauré.

Aussi, y-a-t-il lieu que le pacte social s'annule dès l'instant où un gouvernement cesserait de protéger la population, celle-ci n'ayant plus de raison de s'y soumettre. En vertu de ce fait, l'homme retournerait automatiquement à l'état de nature jusqu'à ce qu'un nouveau contrat soit instauré. Voyons ce qu'il en est chez Locke.

C) La conception lockéenne de l'État

Locke est le théoricien du libéralisme politique. Il est d'ailleurs l'un des premiers penseurs de cette doctrine. Chez lui, le contrat social ne vise pas à abandonner les droits naturels de chacun au profit d'une législation civile mais vise à instituer une puissance civile servant à les faire respecter et à les garantir au maximum et également pour chacun.

A l'encontre de Hobbes qui symbolise l'absolutisme, Locke élabore une doctrine contre la monarchie absolue. Il défend la thèse que les hommes sont originellement libres et égaux et que l'origine des gouvernements réside dans une libre association. Pour lui, les hommes naissent libres et raisonnables. Aussi, ne peut-il y avoir de luttes entre eux, ceux-ci étant doués de raison. Contrairement à Hobbes qui fait de l'état de nature un état de guerre perpétuelle de tous contre tous, Locke fait de l'état de nature un état d'harmonie et de liberté raisonnable.

Ses thèmes fondamentaux sont:

-Égalité naturelle des hommes

-Défense du système représentatif

-Exigence d'une limitation de la souveraineté fondée sur la défense des droits subjectifs des

individus.

Dans son *Traité du gouvernement civil*, il expose une autre version de la doctrine contractuelle de l'Etat tout en partageant avec Hobbes le souci de garantir la sécurité des vies et des biens des citoyens. Il soutient que les hommes vivant dans l'état de nature sont soumis aux obligations de la loi naturelle qui fait de la condition primitive de l'homme un état d'harmonie, de paix, de bonne volonté, d'assistance mutuelle, de conservation et de liberté raisonnable.

Il fait jouir l'homme de l'état de nature de deux types de pouvoir: d'abord, il lui accorde le pouvoir d'assurer sa propre conservation et ensuite il lui confère celui de punir quiconque aurait menacé sa vie, sa liberté et ses biens. Il lui fait jouir également d'un droit fondamental à savoir le droit de posséder et de jouir tranquillement de ses biens dans la limite de ce qui est nécessaire à sa conservation. Toutefois, devant toute cette béatitude, l'homme éprouve et manifeste une certaine inquiétude. Il lui manque quelque chose. Il lui manque la garantie de l'ordre et du bonheur. Il lui manque la garantie de la sécurité. Il leur faut une autorité commune et c'est pour établir cette autorité que les hommes concluent le contrat social et se constituent en corps et, comme le pouvoir ne peut être exercé par le peuple constitué en corps, celui-ci doit instituer un pouvoir législatif qui serait le pouvoir suprême.

Chez Locke, comme chez Hobbes, c'est la garantie de la sécurité des vies et des biens qui poussent les hommes à passer de l'état de nature à l'état social. Locke affirme que ce qui a rendu le pacte social nécessaire n'est rien d'autre que la protection de la propriété qui peut, quand elle n'est pas protégée, mettre la vie de l'individu en danger. La conservation de soi étant le premier devoir de chacun, tout ce qui peut y contribuer est permis. Selon lui, la loi civile ne peut avoir pour objet que de renforcer la loi naturelle et de lui donner une sanction. Aussi pour lui, le rôle de l'État se réduit-il à la protection des droits individuels reconnus par la loi de nature. Mais comment s'opère ce passage chez lui ?

Tout comme Hobbes, le passage de l'état de nature à l'état social chez Locke se fait par consentement mutuel. Cependant, il ne partage pas l'opinion de Hobbes selon laquelle tout gouvernement légitime doit être absolu. Il estime que nul n'est assez fou pour consentir à abandonner tous ses droits à une instance aussi puissante puisse-t-elle être. Selon lui, à l'état civil, la règle est celle de la majorité et non de l'autorité absolue d'une quelconque instance toute-puissante.

A la différence de Rousseau, Locke fait entrer les hommes dans l'état civil par un double contrat : un contrat d'association fondé sur le consentement mutuel et un contrat de

soumission conditionnel qui peut être rompu au cas où la majorité considérerait le gouvernement comme étant inadéquat donc incapable d'assurer le rôle qui lui est dévolu.

Par le contrat de soumission, les hommes, par un consentement mutuel, abandonnent, au profit du corps politique, sous condition, les deux pouvoirs dont ils jouissaient à l'état de nature à savoir le pouvoir de se conserver et le pouvoir de punir. Mais pour éviter que le corps politique n'abuse des pouvoirs qui lui sont conférés, une séparation de ces deux pouvoirs s'avère nécessaire afin d'éviter leur concentration entre les mains d'une seule instance. C'est le fameux principe de la séparation des pouvoirs qui sera étudié postérieurement. Ainsi, au lieu de concentrer les deux pouvoirs entre les mains d'une seule instance, comme tel est le cas chez Hobbes, il a prôné l'institution d'un pouvoir législatif qui a le rôle d'assurer la conservation des citoyens en promulguant des lois et un pouvoir exécutif qui détient le pouvoir de punir les contrevenants donc de faire appliquer la loi.

Il définit le pouvoir politique comme le droit de faire des lois sanctionnées ou par la peine de mort ou selon le cas, par des peines moins graves afin de réglementer et de protéger la propriété, d'employer la force publique afin de les faire exécuter et de défendre l'État contre les attaques venues de l'étranger en vue du bien commun. Chez lui, l'idée même de gouvernement implique la nécessité de lois fixes et écrites connues de tous par leur promulgation car l'absence de lois ou l'ineffectivité des lois dans une communauté conduit inévitablement à l'anarchie.

Pour lui, le pouvoir législatif est le pouvoir suprême de toute société civile. C'est grâce aux lois civiles positives par lesquelles le peuple souverain exprime sa volonté que les individus parviennent à réaliser leur liberté.

La loi est ainsi, selon lui, l'élément actif du gouvernement. Le peuple ne pourra pas vivre en paix et en sécurité, il ne pourra pas être propriétaire, il ne pourra pas protéger sa vie, connaître ses droits et accomplir ses devoirs que dans le cadre et selon les modalités définies par les lois civiles par la médiation desquelles s'accomplissent les prescriptions de la loi naturelle.

Selon la philosophie lockéenne, les lois sont un guide obligatoire pour tous. Elles tracent, par leur dispositif, les limites que le pouvoir politique doit respecter et ne pas franchir s'il veut rester viable.

Locke est un légaliste. Le *second Traité* ouvre la voie à la nomophilie du XVIIIe siècle. Pour lui, l'homme n'atteint sa liberté c'est-à-dire son humanité vraie qu'en obéissant à la loi qu'il s'est lui-même donnée. Il est le pionnier de la pensée constitutionnaliste moderne et le fondateur du libéralisme moderne.

Selon lui, les gouvernants ne doivent agir qu'en tant que mandataires du peuple et en tant que tels, ils pourront être dissous dès que la majorité les aura jugés inadéquats c'est-à-dire incapables d'assurer la fonction qui leur est attribuée laquelle fonction consiste dans la garantie de la sécurité de tous ou s'ils portent atteinte à la sécurité et aux droits de propriété qu'ils ont pour mission essentielle de garantir. Le peuple peut encore se révolter quand ses législateurs ont administré le gouvernement d'une manière contraire à leur engagement et à leurs obligations indispensables et ont envahi ce qui lui appartenait en propre. Pour lui, la règle est celle de la majorité et non l'autorité absolue d'une instance toute-puissante comme c'est le cas chez Hobbes.

Et maintenant, parlons de l'état de guerre, qui constitue l'une des causes les plus récurrentes du passage de l'état de nature à l'état civil.. On le retrouve comme cause principale de ce passage chez Hobbes et Rousseau mais il est implicitement évoqué chez Locke ainsi que chez Vico et peut être analysé comme l'une des causes effectives de ce passage. Mais en quoi consiste cet état de guerre pour Rousseau ? Comment l'homme de l'état de nature décrit par lui comme étant bon et solitaire est-il arrivé là ? Qu'est-ce qui a changé l'état d'innocence où vivait l'homme naturel rousseauiste en état de guerre ? A cette phase, rejoint-il Hobbes Qu'est-ce qui les rapproche ? Qu'est-ce qui les éloigne l'un de l'autre ? Qu'est-ce qui fait de cette étape une phase importante dans l'institution de la société politique chez Rousseau?

Chapitre 4

L'état de guerre comme cause du passage de l'état de nature à l'état civil

Mais, quand il serait vrai que cette convoitise illimitée et indomptable serait développée dans tous les hommes au point que le suppose notre sophiste, encore ne produirait-elle pas cet état de guerre universelle de chacun contre tous dont Hobbes ose tracer l'odieux tableau. Ce désir effréné de s'approprier toutes choses est incompatible avec celui de

détruire tous ses semblables ; et le vainqueur qui, ayant tout tué aurait le malheur de rester
seul au monde n'y jouirait de rien par cela même qu'il aurait tout.²⁶⁴

C'est par ces mots que Rousseau débute le chapitre de ses *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* traitant de l'état de guerre.

Un peu plus loin, il déclare : « Il n'y a donc point de guerre générale d'homme à homme et l'espèce humaine n'a pas été formée uniquement pour s'entredétruire. Reste à considérer la guerre accidentelle et particulière qui peut naître entre deux ou plusieurs individus.²⁶⁵ »

Un peu plus bas, il écrit

Je conçois que dans les querelles sans arbitres qui peuvent s'élever dans l'état de nature, un homme irrité pourra quelque fois en tuer un autre, soit à force ouverte, soit par surprise. Mais s'il s'agit d'une guerre véritable, qu'on imagine dans quelle étrange position doit être ce même homme pour ne pouvoir conserver sa vie qu'aux dépens de celle d'un autre et que par un rapport établi entre eux, il faille que l'un meure pour que l'autre vive. La guerre est un état permanent qui suppose des relations constantes et ces relations ont très rarement lieu d'homme à homme, où tout est entre les mains des individus dans un flux continu qui change incessamment les rapports et les intérêts. De sorte qu'un sujet de dispute s'élève et cesse presque au même instant, qu'une querelle commence et finit en un jour et qu'il peut y avoir des combats et des meurtres mais jamais ou très rarement de longues inimitiés et des guerres.

Dans l'état civil où la vie de tous les citoyens est au pouvoir du souverain et où nul n'a droit de disposer de la sienne ni de celle d'autrui, l'état de guerre ne peut avoir lieu non plus entre les particuliers²⁶⁶.

Menant une vie solitaire sans nul commerce avec ses semblables, sans en reconnaître aucun individuellement, sans même soupçonner qu'ils sont de la même espèce que lui, il n'est ni porté ni apte à comparer son sort au leur. Il est donc fort difficile et même impensable de concevoir une situation où l'homme naturel serait amené à faire la guerre avec son prochain si ce n'est que quand ils sont devenus sociables. En outre, il ne peut y avoir de véritable compétition entre des hommes pour lesquels le bonheur se réduit au sentiment de leur bien-être physique. D'ailleurs, nous dit Rousseau, il n'y a point de guerre entre les hommes. Il n'y en a qu'entre les Etats. Dans son *Contrat social*, il écrit: « La guerre n'est point une relation d'homme à homme mais une relation d'Etat à Etat dans laquelle les particuliers ne sont

264. *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, OC III p 601

265. *Idem* p.602

266. *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, OC III p. 602

ennemis qu'accidentellement non point comme hommes ni même comme citoyens mais comme soldats; non point comme les membres de la patrie mais comme ses défenseurs²⁶⁷. »

De surcroît, il fait la différence entre l'état de guerre et la guerre proprement dite. Il appelle guerre, l'acte par lequel, deux puissances, par l'effet d'une disposition mutuelle, constante et manifeste, ont résolu l'une l'autre de détruire l'état ennemi ou tout au moins de l'affaiblir par tous les moyens en son pouvoir. C'est ce qu'il appelle guerre proprement dite. Tant qu'elle reste sans effet, cette disposition n'est qu'un état de guerre et non une guerre proprement dite. Aussi, pour lui, de véritable guerre entre les particuliers, il ne saurait y avoir ni dans l'état de nature ni dans l'état civil contrairement à ce que pensent d'autres philosophes dont Locke pour qui l'état de guerre peut-être déclaré entre deux particuliers à l'état d'indépendance naturelle quand l'un use de violence à l'égard de l'autre pour lui enlever soit sa vie, soit sa liberté soit ses biens.

Selon Rousseau, il ne suffit pas que deux hommes se querellent ou même s'entretuent pour que cela crée entre eux un véritable état de guerre. Pour lui, la violence n'est pas l'essence de la guerre qu'il ne faut pas confondre avec une querelle quelconque ou une simple vengeance. Pour qu'il y ait de guerre véritable, il faut que les hostilités durent un certain temps. Il écrit: « La guerre est un état permanent qui suppose des relations constantes et ces relations ont très rarement lieu d'homme à homme ». D'ailleurs, déclare-t-il dans le *Contrat social*, il ne peut avoir d'état de guerre avant l'établissement de la propriété et de la constitution des sociétés civiles. Ceux qui ont admis que l'état de guerre pouvait exister dans l'état de nature tels Locke et Pufendorf faisaient de la propriété un droit naturel, antérieur à l'établissement des sociétés civiles contrairement à lui pour qui le droit de propriété n'a son fondement que dans l'ordre social et selon lui, parce qu'il n'y a point de propriété à l'état de nature, parce que tout est commun à tous, il ne peut y avoir ni injure, ni préjudice ni dommage et par contre point de guerre. Dans le *Contrat social* livre I chapitre 4, il écrit : « C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre et l'état de guerre ne pouvant naître des simples relations personnelles mais seulement des relations réelles, la guerre privée ou d'homme à homme ne peut exister ni dans l'état de nature où il n'y a point de propriété constante ni dans l'état social où tout est sous l'autorité des lois²⁶⁸. » Plus loin, il écrit : « La guerre n'est point une relation d'homme à homme mais une relation d'État à État dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement non point comme hommes ni même

267. Contrat social livre I chapitre IV

268. Contrat social livre I chapitre 4

comme citoyens mais comme soldats, non point comme membres de la patrie mais comme ses défenseurs²⁶⁹. »

C'est en ces termes que Rousseau décrit la guerre qui constitue un lieu commun entre ses théories politiques et celles de Hobbes dans la mesure où tous deux l'utilisent dans la description de leur état de nature. Toutefois, la conception qu'ils en font diffère puisque leur conception de l'homme de l'état de nature est différente l'une de l'autre. Mais qu'est-ce qu'il reproche à l'auteur du *Leviathan* ?

Hobbes présente l'état de nature comme la description du mal originare. Il décrit la vie de l'homme de l'état de nature comme étant solitaire, misérable, pénible, bestiale et courte.

L'une des caractéristiques des hommes de l'état de nature chez Hobbes est l'égalité. Au chapitre 13 de son *Léviathan*, il affirme le principe de l'égalité par nature des humains entre eux. Il écrit :

La nature a fait les humains si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit que bien qu'il soit parfois possible d'en trouver un dont il est manifeste qu'il a plus de force dans le corps ou de rapidité d'esprit qu'un autre, il n'en reste pas moins que, tout bien pesé, la différence entre les deux n'est pas à ce point considérable que l'un d'eux puisse s'en prévaloir et obtenir un profit quelconque pour lui-même auquel l'autre ne pourrait prétendre²⁷⁰.

Quelles sont les conséquences de cette égalité par nature des humains chez Hobbes ? Engendre-t-elle le bonheur ou le malheur ? Le fait d'être tous égaux, d'avoir les mêmes droits et les mêmes devoirs implique-t-il nécessairement chez Hobbes une condition de félicité pour les hommes de l'état de nature ? Comment font-ils usage de cette égalité de droits et de devoirs qui leur est impartie ? Chez Rousseau, cette condition d'égalité rend les hommes heureux. Qu'en est-il chez Hobbes ?

Au chapitre 13 du *Léviathan*, Hobbes soutient que l'égalité engendre la défiance, que la défiance engendre la guerre, une guerre permanente de chacun contre chacun et c'est pour mettre fin à cette situation où la menace de mort est constamment présente que la société a été établie. Mais comment se manifeste cet état de guerre ? Qu'est-ce qui la provoque ?

Si pour Descartes la raison est la chose du monde la mieux partagée, pour Hobbes, c'est la vanité qui est la chose la mieux partagée parmi les humains. Il écrit :

269. Idem

270. *Leviathan* p. 220

Si l'égalité est plus manifeste selon l'esprit que selon le corps c'est à cause de la vanité qui est, peut-on dire, la chose la mieux partagée parmi les humains. Chacun s'estime supérieur aux autres. Si donc on cherche à constater en fait cette égalité en droit des humains entre eux, il suffit de constater qu'ils sont égaux en vanité²⁷¹ .

Hobbes définit la vanité comme le fait pour un individu de s'estimer supérieur à sa valeur marchande²⁷² .

En effet, les hommes étant égaux en droits, chacun peut essayer de parvenir à ses fins. Ainsi, si deux individus désirent une même chose et qu'il n'y ait aucune possibilité pour que les deux en soient satisfaits, chacun va tenter de supplanter l'autre, de l'évincer pour parvenir à s'approprier la chose convoitée. De là, ils deviennent ennemis et comme les ennemis cherchent toujours à se supplanter l'un l'autre, chacun vit dans un état de défiance vis à vis de l'autre car si le plus fort peut supplanter le plus faible par la force, le plus faible peut vaincre le plus fort par la ruse. Les deux ont donc raison d'avoir peur l'un de l'autre. De là un état de défiance généralisé engendrant la crainte. Aussi, pour assurer sa sécurité, chacun va tenter d'anticiper en se rendant maître de la personne du plus grand nombre possible de gens et ce, par la force ou par la ruse car pour assurer la conservation de soi, tous les moyens sont bons, même celui d'éliminer l'autre. L'essentiel est de se mettre en sécurité et il faut s'assurer qu'aucune puissance ne soit assez grande pour le mettre en danger, qu'aucun homme ne soit assez puissant pour le menacer et qu'aucune menace ne soit assez forte pour être mise à exécution. C'est un droit naturel que détient chaque homme et par ce vocable²⁷³ , Hobbes entend la liberté qu'a chaque homme d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même, pour la préservation de sa propre nature c'est-à-dire de sa propre vie et donc de faire toute chose que, selon son jugement et sa raison propres, il concevra être le moyen le plus adapté à cette fin et ce droit, il le détient d'une loi de nature laquelle interdit à tout homme de faire ce qui peut détruire sa vie ou lui enlever les moyens de la préserver et d'omettre ce par quoi elle peut être la mieux préservée.

Dans cet état, chacun étant l'égal de l'autre, tout homme peut se prévaloir aux mêmes droits, aux mêmes privilèges et aux mêmes moyens de défense que tous les autres. Il est donc manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu'une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d'effroi, leur condition, est ce qu'on appelle la guerre ; et

271. Leviathan p. 221 note 1

272. Leviathan p 174 note 1

273. Leviathan 14 p 229

celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun, nous dit Hobbes.

Chacun est donc sur le qui-vive, toujours prêt à l'attaque, l'essentiel étant la préservation de sa vie, de sa liberté et de ses biens. La vanité qui, selon Hobbes est égale en tout homme fait que chacun, s'évaluant lui-même, et s'estimant supérieur aux autres, cherche à s'assurer qu'il est évalué par son voisin au même prix qu'il s'évalue lui-même. Chacun veut se passer pour le maître des autres, chacun s'estimant supérieur aux autres et au moindre signe de mégarde, chacun est prêt à faire usage des moyens qu'il a en son pouvoir (la force pour certains, la ruse pour d'autres) pour se hisser au rang qu'il convoite et dans la mesure où cette situation est la même pour chacun, une menace perpétuelle de mort pend sur la tête de chacun. Dans une telle situation, les hommes ne peuvent éprouver que du déplaisir à vivre en compagnie les uns des autres. On vit tous dans la crainte et la peur mais la loi de la nature ayant défendu à tout homme de négliger de faire ce par quoi il pense que sa vie serait la mieux préservée, chacun va se mettre sur la défensive prête à offenser, la loi naturelle chez Hobbes n'ayant pas interdit de commettre des injustices à autrui, créant par là une situation perpétuelle de conflit et de guerre. C'est ce que Hobbes désigne par son fameux « homo homini lupus », l'homme est un loup pour l'homme.

Hobbes définit l'état de guerre comme une conséquence des passions naturelles qui animent les humains quand il n'y a pas de puissance visible pour les maintenir en respect. Selon lui, les passions naturelles portent à la partialité, à la vanité, à la vengeance et ainsi de suite et comme aucune puissance n'est établie pour la sécurité de tous, chacun a recours à ses propres forces et à son art afin de se protéger des autres. De là la cause de la guerre de tous contre tous.

Hobbes fait découler cette situation de trois principales sources : la compétition qui pousse les hommes à attaquer pour le profit, la défiance pour la sécurité et la gloire pour la réputation.

Il écrit :

On trouve dans la nature humaine trois sources de conflit : premièrement la compétition ; deuxièmement, la défiance ; troisièmement, la gloire.

La première pousse les hommes à attaquer pour le profit, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation. Dans le premier cas, ils utilisent la violence pour se rendre maîtres de la personne d'autres hommes, femmes, enfants et du bétail ; dans le second pour les défendre ; dans le troisième, pour des détails, comme un mot, un sourire, une opinion différente et tout autre signe qui les sous-estime, soit directement dans leur personne, soit par contrecoup, dans leur parenté, leurs amis, leur nation, leur profession

²⁷⁴
ou leur nom .

274. Hobbes: Leviathan p. 224

En effet, chez Hobbes, la guerre ne consiste pas seulement dans la bataille ou dans l'acte de combattre, mais dans cet espace de temps pendant lequel la volonté d'en découdre par un combat est suffisamment connue ; et donc, la notion de temps doit être prise en compte dans la nature de la guerre comme c'est le cas dans la nature du temps qu'il fait ; Car, de même que la nature du mauvais temps ne consiste pas en une ou deux averses mais en une tendance au mauvais temps, qui s'étale sur plusieurs jours, de même en ce qui concerne la nature de la guerre ; celle-ci ne consiste pas en une bataille effective mais en la disposition reconnue au combat pendant tout le temps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire, lit-on dans le *Léviathan*.

Rousseau marque ses distances avec Hobbes et sa thèse d'une guerre naturelle de tous contre tous. En réplique à sa conception de l'état de nature où l'homme est considéré comme un loup pour l'homme, l'auteur du *Contrat social* soutient que l'état de nature est un état de dispersion où l'homme vit en dehors de tout contact avec autrui donc de tout lien social. Aussi pour lui, si les hommes deviennent ennemis ce n'est qu'après être devenus sociables car selon lui, l'amour propre qui explique la rivalité sociale et le conflit est une passion non naturelle et factice et que le développement de la sociabilité et celui des passions vont de pair.

En effet, cette thèse de la pensée de Hobbes selon laquelle l'état de nature est un état de guerre de tous contre tous constitue la seconde cible de la pensée politique de Rousseau. Il la réfute pour plusieurs raisons.

1) La première est que selon lui, l'homme de l'état de nature ne pouvait pas être dans l'état de guerre car il vivait dans l'isolement, lequel état les empêchait d'entrer en conflits avec ses semblables. L'homme de l'état de nature ne vivait que pour lui-même dans le seul rapport avec soi et la nature. Son comportement n'était motivé que par le seul amour de soi. Indépendant, il n'entretenait avec les autres aucun rapport moral. Comment donc les hommes de l'état de nature seraient-ils en état de guerre avec leurs semblables s'ils vivaient dispersés, sans relation les uns avec les autres ? Pour lui, l'homme n'est pas né méchant. Il ne le devient qu'à l'avènement de la société.

2) La deuxième raison vient du fait que l'état de guerre suppose une faculté d'agressivité qui, à son tour, suppose un intérêt. Or, immédiats à la nature, l'homme primitif vivait dans la plénitude. Il ignorait le manque car ses appétits se bornaient aux seuls besoins physiques qui étaient aussitôt assouvis par les dons de la nature. Quel intérêt avait-il donc de se livrer à la

guerre étant donné que ses besoins étaient immédiatement satisfaits aussitôt qu'ils étaient éprouvés? L'homme primitif ne connaissait donc ni l'envie, ni la vengeance ni la haine et par conséquent, point la guerre.

3) Une troisième raison vient du fait que juridiquement parlant, la guerre se définit par un rapport entre États et suppose une certaine durée. Elle a pour but d'obtenir par la force, la réparation d'un dommage supposé. La guerre suppose donc la propriété et par conséquent, la société car à l'état de nature, la propriété n'existe pas. Tout appartient à tous. Aussi, admettre que l'état de nature soit assimilé à un état de guerre est-il admettre la sociabilité naturelle, ce que Rousseau rejette de toute sa force.

Contrairement à Hobbes pour qui la guerre est fortement attachée à la vitalité individuelle, chez Rousseau, la situation de l'homme de l'état de nature n'est pas d'emblée conflictuelle la guerre supposant des passions développées en même temps que l'altérité donc des rapports sociaux alors qu'à l'état de nature l'homme vivait dans l'isolement et n'entretenait avec l'autre aucun rapport.

Pour l'auteur du *Contrat social*, la guerre naît de l'état social. Par conséquent, elle ne peut pas exister en tant que situation permanente à l'état de nature. En fait, Rousseau manifeste une réelle incompréhension pour ce qui est de la guerre chez Hobbes et n'a pas manqué d'adresser une critique ouverte et nominative à l'endroit de son prédécesseur. Il récuse purement et simplement la conception hobbesienne de la guerre. Pour lui, le fait que Hobbes fait de l'état de nature un état d'agressivité naturelle prouve qu'il a une vision pessimiste de la nature humaine originelle caractérisée par la bonté et l'innocence naturelles : « Tout est bon, sortant des mains de l'auteur de toutes choses », affirme-t-il. Il fait de l'homme de l'état de nature un être naturellement pacifique et craintif qui fuit au moindre danger et qui n'a naturellement aucune raison de s'aguerrir, les passions pouvant l'inciter à la violence et à la vengeance n'existant pas à l'état de nature. Il écrit :

L'homme est naturellement pacifique et craintif, au moindre danger, son premier mouvement est de fuir. Il ne s'aguerrit qu'à force d'habitude et d'expérience. L'honneur, l'intérêt, les préjugés, la vengeance, toutes les passions qui peuvent lui faire braver les périls et la mort, sont loin de lui dans l'état de nature. Ce n'est qu'après avoir fait société avec quelque homme qu'il se détermine à en attaquer un autre ; et il ne devient soldat qu'après avoir été citoyen. On ne voit pas de là de grandes dispositions à faire la guerre à tous ses semblables .

275. Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre, OC III pp. 601-602

Chez lui, l'état de guerre présuppose la possibilité du rapport avec autrui voire de l'association car comment expliquer que l'homme de l'état de nature puisse vivre dans un état de guerre perpétuelle alors qu'il est un homme solitaire? Selon lui, ce n'est qu'après avoir entretenu des rapports avec d'autres hommes donc après avoir tissé des liens sociaux qu'il vient à l'homme l'idée d'attaquer ses pareils. D'ailleurs, comment une telle idée pourrait venir à la tête de l'homme de l'état de nature puisque pour lui, l'autre n'existait même pas ?

Si chez Hobbes, la guerre se comprend plutôt comme une volonté avérée de se battre que la manifestation de combats effectifs et durables, chez Rousseau, la guerre ne se définit pas comme une situation donnant lieu à des affrontements ponctuels ou occasionnels entre individus mais plutôt comme un état conflictuel permanent, entre Etats ennemis. Avec Hobbes, Rousseau entend la guerre comme une volonté constante réfléchie et manifestée de combattre c'est-à-dire qu'elle implique le libre consentement des parties belligérantes dans une volonté réciproque de détruire son ennemi mais contre Hobbes, il conçoit la guerre comme un rapport non naturel, non individuel. Pour lui, la guerre présuppose l'existence d'entités morales abstraites donc des Etats et est issue de leurs relations. Il s'agit d'une relation publique liant des Etats et non un rapport entre particuliers. La guerre suppose donc un rapport proprement politique.

Alors que chez Hobbes, l'état de nature est un état de guerre de tous contre tous, chez Rousseau, l'état de nature est un état de solitude où les hommes vivent dans un état de dispersion où rien n'unit l'individu à son semblable.

Pour lui, le système hobbesien consistant en une guerre naturelle de chacun contre tous est un système insensé, horrible, absurde qu'on ne peut imaginer sans frémir. Il écrit :

Qui peut avoir imaginé sans frémir le système insensé de la guerre naturelle de chacun contre tous ? Quel étrange animal que celui qui croirait son bien attaché à la destruction de toute son espèce ! Et comment concevoir que cette espèce, aussi monstrueuse et aussi détestable, pût durer seulement deux générations ? Voilà pourtant jusqu'où le désir ou plutôt la fureur d'établir le despotisme et l'obéissance passive ont conduit un des plus beaux génies qui aient existé²⁷⁶ .

Selon lui, l'agressivité de l'individu à l'état de nature dont parle Hobbes traduit une méchanceté directement attachée au cœur de l'homme sortant des mains de la nature. Or, ce qualificatif est inadmissible de son point de vue qui n'admet pas le fait que le mal soit inscrit dans la nature humaine. Il écrit : « Il semble qu'on ait pris à tâche de renverser toutes les

276. Rousseau : Extrait du projet de paix perpétuel OC III p. 611

vraies idées des choses. Tout porte l'homme naturel au repos ; manger et dormir sont les seuls besoins qu'il connaisse ; et la faim seule l'arrache à la paresse. On en fait un furieux toujours prompt à tourmenter ses semblables par des passions qu'il ne connaît point²⁷⁷ . »

En effet, Pour Hobbes, l'homme est à la fois un être de raison mais aussi et surtout un être de passions. Il définit les passions comme étant les puissances motrices naturelles de l'esprit.

Au chapitre VI du *Léviathan*, il dresse un tableau analytique des passions qu'il regroupe en passions simples ou fondamentales et en passions complexes. Les passions simples s'analysent à partir de trois couples fondamentaux à savoir :

- 1) Le couple appétit, désir/aversion
- 2) Le couple amour/haine
- 3) Le couple plaisir/douleur

Les passions complexes sont des spécifications de ces trois couples de passions simples.

Hobbes fait des passions la substance même de la vie. Pour lui, ne pas avoir aucun désir donc aucune passion équivaut au fait de ne pas être vivant car chez lui, vivre c'est désirer. Il soutient qu'il faut éprouver des passions fortes pour avoir l'imagination vive, un bon jugement et du discernement. Toutefois, il considère les passions comme étant des obstacles permanents à la paix et les met à l'origine de la guerre de tous contre tous qui structure l'état de nature. Aussi, attribue-t-il à l'Etat la mission de canaliser ces passions en vue de faire régner la paix civile. Tel n'est pas le cas chez Rousseau. Est-ce que cela voudrait signifier que Rousseau nie l'existence des passions ou prône leur destruction ? Loin de là. Voici ce qu'il écrit à propos dans *l'Emile*.

Nos passions sont les principaux instruments de notre conservation. C'est donc une entreprise aussi vaine que ridicule de vouloir les détruire. C'est contrôler la nature, c'est réformer l'ouvrage de Dieu. Si Dieu disait à l'homme d'anéantir les passions qu'il lui donne, Dieu voudrait et ne voudrait pas, il se contredirait lui-même. Jamais, il n'a donné cet ordre insensé. Rien de pareil n'est écrit dans le cœur humain et ce que Dieu veut qu'un homme fasse, il ne le lui fait pas dire par un autre homme, il le lui dit lui-même, il l'écrit au fond de son cœur.

Je trouverais celui qui voudrait empêcher les passions de naître presque aussi fou que celui qui voudrait les anéantir et ceux qui croiraient que tel a été mon projet jusqu'ici²⁷⁸ m'auraient sûrement fort mal entendu .

Il est donc évident que comme Hobbes, Rousseau reconnaît l'existence des passions. Mais

277. Idem OC III p. 605

278. *Emile*, livre IV, OC IV p. 491

alors, qu'est-ce qui l'oppose à l'auteur du *Léviathan* ? Qu'est-ce qu'il lui reproche ? Qu'est-ce qui, dans la pensée de Hobbes, va à contre-courant de la pensée rousseauiste ?

Ce que Rousseau reproche à Hobbes c'est le fait pour lui de considérer toutes les passions comme étant naturelles à l'homme. Voici ce qu'il écrit :

Raisonnerait-on bien si, de ce qu'il est de la nature de l'homme d'avoir des passions, on allait conclure que toutes les passions que nous sentons en nous et que nous voyons dans les autres sont naturelles ? Leur source est naturelle, il est vrai, mais mille ruisseaux étrangers l'ont grossie. C'est un grand fleuve qui s'accroît sans cesse et dans lequel on retrouverait à peine quelques gouttes de ses premières eaux. Nos passions naturelles sont très bornées. Elles sont les instruments de notre liberté. Elles tendent à nous conserver. Toutes celles qui nous détruisent et nous subjuguent nous viennent d'ailleurs. La nature ne nous les donne pas. Nous nous les approprions à son préjudice²⁷⁹ .

D'ailleurs, il ne distingue que deux passions naturelles: l'amour de soi qu'il considère comme étant la source, l'origine et le principe de toutes les autres et la pitié. Outre ces deux-là, toutes les autres ne sont que des dérivées de la passion source suite à des modifications qui lui ont été apportées par des causes étrangères sans lesquelles, elles n'auraient jamais lieu. A propos de l'amour de soi, Il écrit : « La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi, passion innée primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications²⁸⁰ . »

Chez Rousseau, en effet, la solitude ne prédispose pas à l'insociabilité. La rivalité implique un raisonnement et une démarche supplémentaire qui viennent après. Les premiers balbutiements de l'imagination et de la raison vont d'abord dans le sens de la bonté de l'humanité de la bienfaisance et toutes passions naturelles et douces qui plaisent naturellement aux hommes.

Selon lui, la guerre n'est qu'une suite nécessaire de l'institution des sociétés politiques. Elle est une relation des corps politiques entre eux et non des hommes comme tels et en découlent les droits de guerre qui protègent les particuliers. Les hommes, vivant dans leur primitive indépendance n'ont point eu entre eux de rapport assez constant pour constituer ni l'état de paix ni l'état de guerre. Ils ne sont point naturellement ennemis.

Pour Hobbes, l'orgueil ou la vaine gloire de l'homme naturel qui n'est qu'une fausse estimation de ses forces est la cause principale de la guerre naturelle de chacun contre tous.

279. Idem

280. Ibidem

Vivant au milieu de ses semblables, l'homme est naturellement amené à comparer son sort au leur et ne peut être heureux que si cette comparaison est à son avantage. C'est ce désir de supériorité qui engendre l'état de guerre inévitable, nous dit Hobbes, puisque chacun a l'illusion d'être supérieur aux autres et par contre, devient le rival, l'adversaire, un obstacle à la poursuite du bonheur de l'autre. De là, une hostilité constante, une rivalité perpétuelle pour les honneurs, les richesses et l'autorité, de là la guerre de tous contre tous. C'est pour remédier à cette situation que les hommes ont choisi de se mettre en société.

Pour Rousseau, cet orgueil que Hobbes considère comme un sentiment naturel et dont il décrit les effets funestes au sein de l'état de nature n'est en réalité qu'une passion factice et non une passion primitive. C'est, autrement dit, une passion secondaire produite par la réflexion et née de la vie en société qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur, nous dit Rousseau qui le désigne par le terme d'amour-propre. Il écrit:

Dans notre état primitif, dans le véritable état de nature, l'amour-propre n'existe pas car l'homme en particulier se regardant lui-même comme le seul spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite; il n'est pas possible qu'un sentiment, qui prend sa source dans des comparaisons qu'il n'est pas à portée de faire puisse germer dans son âme²⁸¹

Ainsi faut-il bien admettre que l'amour-propre, ce que Hobbes appelle orgueil, la vaine gloire et qu'il considère comme un sentiment naturel, une impulsion primitive, loin de l'être, n'est pour Rousseau qu'une passion factice et relative qui n'apparaît qu'avec le développement de la sociabilité et l'usage de la réflexion qui en est la conséquence.

Pour lui, il n'existe que deux passions naturelles chez l'homme et ce sont les seules qui lui soient bénéfiques. Il s'agit de l'amour de soi qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et la pitié qui lui inspire une répugnance naturelle à voir souffrir tout être sensible notamment ses semblables. Outre ces deux-là, il n'existe aucune autre passion qui soit inhérente à la nature humaine. Elles sont toutes engendrées par la raison et par conséquent lui sont toutes postérieures.

L'amour propre est une passion qui pousse l'homme à se comparer aux autres et à vouloir les dominer. Il s'agit, selon Rousseau, d'une passion engendrée par la raison

281. 2nd Discours note 0

puisque'elle n'est pas inhérente à la nature humaine. Il écrit dans la 1^{ère} partie de son *2nd Discours* que c'est la raison qui engendre l'amour propre et c'est la réflexion qui le fortifie.

Pour lui, ce sont les passions non-naturelles qui sont à l'origine de l'inégalité puisqu'avant, tout appartenait à tous. Il fallait que l'avidité fût née pour que les hommes s'approprient des biens au-delà du nécessaire.

Mais il ne faut pas croire que les hommes de l'état de nature chez Rousseau ont été, en tout point, irréprochables. Il a également conçu une phase de l'état de nature marquée par la violence et la guerre. Il a même fait usage du terme propre à Hobbes, celui de guerre perpétuelle. Il écrit :

C'est ainsi que les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leur force ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent, selon eux, à celui de propriété, 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. Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres. La société naissante fit place au plus horrible état de guerre. Le genre humain avili et désolé ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites et ne travaillant qu'²⁸²à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine .

En fait, ce discours ne concerne pas les hommes de l'état social. Il n'en est pas encore arrivé là. Il est à la seconde phase du processus de dénaturation, période qu'il désigne par l'expression de second état de nature ou société naturelle. Les hommes se mettent en société mais sans être encore soumis à des lois positives telles qu'il en sera dans la société civile.

Comme on l'a précédemment vu, chez Rousseau, il y a lieu de distinguer deux états de nature. Le premier était un état de dispersion où les hommes vivaient modestement, isolés les uns les autres. Ils seraient restés indéfiniment dans cet état où la nature pourvoyait généreusement à tous leurs besoins si des circonstances indépendantes de leur volonté n'avaient décidé de leur sort autrement. Ils ont dû laisser ce premier état de nature caractérisé par la solitude et l'indépendance naturelles pour entrer dans une nouvelle phase où l'assistance des autres et l'entraide en sont les règles. Les premiers rapprochements leur ont permis de mettre fin à leur errance. Ils se sont fixés et ont fondé les premières familles. C'est ce que Rousseau appelle société naturelle. Par la suite, les familles se sont à leur tour rapprochées créant un rapport de proximité entre les divers membres. C'est de là que viennent les comparaisons qui

282. Second Discours, OC III, p. 176

engendrent les sentiments de préférence donnant naissance aux premières germes d'inégalité car celui qui est préféré se sent supérieur à l'autre et devient vaniteux et celui qui se sent méprisé est tiraillé soit par la honte qui le porte à se refouler sur lui-même soit par l'envie ou l'esprit de vengeance et sera porté à faire tout ce qui lui est possible pour devancer son concurrent. C'est l'éveil des passions dont faisait état Hobbes et que Rousseau lui reprochait d'avoir fait des passions naturelles. De ces passions naissent la violence qui transforme les hommes en des êtres sanguinaires et cruels. Donc si Rousseau s'oppose à Hobbes ce n'est pas tant parce qu'il ne reconnaissait pas ce côté belliqueux chez l'homme mais c'est parce qu'il a jugé que Hobbes l'a fait apparaître à un moment où selon lui, il ne devait pas dû apparaître. Il écrit :

Sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit ; et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne. De là sortirent les premiers devoirs de la civilité, même parmi les sauvages et de là, tout tort volontaire devint un outrage parce qu'avec le mal qui résultait de l'injure, l'offensé y voyait le mépris de sa personne souvent plus insupportable que le mal même. C'est ainsi que chacun punissant le mépris qu'on lui avait témoigné d'une manière proportionnée au cas qu'il faisait de lui-même, les vengeances devinrent terribles et les hommes sanguinaires et cruels. Voilà précisément le degré où était parvenu la plupart des peuples sauvages qui nous sont connus ; et c'est faute d'avoir suffisamment distingué les idées et remarqué combien ces peuples étaient déjà loin du premier état de nature que plusieurs se sont hâtés de conclure que l'homme est naturellement cruel et qu'il a besoin de police pour l'adoucir, tandis que rien n'est si doux que lui dans son état primitif²⁸³ .

En réalité, entre les deux théories, l'écart, s'il existe, n'est pas grand comme on le fait croire assez souvent. S'ils ne sont pas partis d'un même point, ils se rencontrent en court de route et atterrissent sur la même piste. Cet état de guerre dont parle Rousseau se situe à son second état de nature, au moment où les hommes se sont rapprochés et c'est cet état de conflits et d'hostilité permanente aggravé par le partage des terres qui les a poussés à se mettre sous le joug de la société civile. Et c'est exactement ce que voulait faire comprendre Hobbes sauf que lui, il n'est pas allé jusqu'à imaginer un état primitif où les hommes auraient vécu dans un état de solitude quelconque. A l'instar d'Aristote, il imagine les hommes déjà civilisés sinon dans un rapport d'altérité, ce qui ne sera perçu que plus tard, dans la conception de l'homme de l'état de nature rousseauiste. Il y a donc lieu de déduire que sur ce point, loin de s'opposer l'un l'autre, les deux auteurs ne font que se compléter. Rousseau affirme que l'état de guerre n'est pas primitif mais le situe néanmoins à un stade de l'état de nature. Hobbes, pour sa part

283. 2nd Discours OC III p. 170

n'a pas poussé son étude de l'état de nature aussi loin que Rousseau et commence son analyse directement là où Rousseau fait débiter son second état de nature. Pour les deux, par conséquent, l'état de guerre est consécutif à la vie sociale et en est l'effet. Il constitue chez les deux l'une des causes qui rendent nécessaire l'institution des lois pour la conservation du genre humain. Mais en quoi consiste cette notion de loi chez Rousseau ? Quelle place occupe-t-elle dans le système politique rousseauiste ? De qui émane-t-elle ? A qui est-elle destinée ? Quel est son rôle dans l'institution de la société politique ? Ces questions feront l'objet de l'élaboration de la seconde partie.

2^e partie

La loi au fondement du

Corps politique

Introduction

La notion de corps politique se trouve au centre de l'élaboration de la légitimité du politique. Rousseau est l'un des écrivains politiques ayant contribué à l'élucidation de cette notion dans l'histoire de la pensée politique. Il fait de la société une personne civile et se la représente par la notion de corps ce qui va lui permettre de penser à l'unité du tout social mais aussi à l'égalité de condition des citoyens constituant les membres de ce tout qui forme le corps social. Il fait un usage métaphorique de la notion de corps et l'utilise comme une abstraction féconde dans l'analyse de la pensée de l'institution légitime du corps politique chez lui. Il écrit :

Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui d'un homme. Le pouvoir souverain représente la tête ; les lois et les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs et siège de l'entendement, de la volonté et des sens dont les juges et magistrats sont les organes...La vie de l'un et de l'autre est le moi commun au tout, la sensibilité réciproque et la correspondance interne de toutes les parties.

Le corps politique est aussi un être moral qui a une volonté et cette volonté qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie et qui est la source²⁸⁴ des lois est, pour tous les membres de l'Etat, la règle du juste et de l'injuste.

Telle est la conception que Rousseau se fait du corps politique.

Comme précédemment démontré, le concept politique est un terme polysémique auquel on peut conférer une double acception. Au sens général, la politique peut se définir comme l'ensemble de tout ce qui concerne l'art de vivre ensemble, en groupe, en communauté donc tout ce qui concerne la collectivité à savoir la société. C'est en ce sens qu'Aristote affirme que l'homme est un animal politique pour signifier que l'homme est fait pour vivre en collectivité, en communauté donc en société et non tout seul de manière isolée. Si les premiers écrits de Rousseau contestaient cette thèse, il a fini par donner raison à Aristote quand il affirme, dans sa *Lettre à Philopolis*²⁸⁵ que la sociabilité est indispensable à l'homme tout comme l'est la décrépitude à la vieillesse.

Le sens particulier, pour sa part, peut attribuer au concept politique une autre acception. Il

284. Rousseau, Discours sur l'économie politique, OC III p. 245

285. OC III p 232

peut signifier pouvoir, Etat, gouvernement. En ce sens, est politique tout ce qui touche le pouvoir et ses différents rouages donc l'Etat. Après avoir analysé le premier sens dans la première partie de ce travail de réflexion, nous nous donnons pour objectif d'analyser le second sens dans cette deuxième partie.

Le passage de l'état de nature à l'état social a fini par rendre les hommes dépendants les uns des autres. Devenus incapables de se suffire à eux-mêmes ils ont dû recourir à l'assistance de leurs semblables. Rousseau écrit : « En devenant sociable et esclave, il [l'homme de l'état de nature] devient faible, craintif, rampant et sa manière de vivre molle et efféminée achève d'énerver à la fois sa force et son courage²⁸⁶. Entre temps, la nature, soumise aux changements climatiques, étant devenue moins généreuse et moins clémente, les hommes qui ont commencé à se multiplier ont dû se battre pour survivre. Pour résumer la pensée de Rousseau, disons que, tant que la nature restait généreuse et tant que les hommes vivaient éloignés les uns des autres, tout allait bien. Aussitôt qu'ils ont commencé à se regrouper, tout dégénère. L'amour de soi fait place à l'amour propre, la pitié à l'égoïsme et l'instinct naturel à la raison. De pacifiques qu'ils étaient, il arrive souvent de voir les innocents de l'état de nature rousseauiste se confronter les uns aux autres, se disputer pour un fruit, une proie et même une femme. L'état d'innocence et de tranquillité a disparu et un état de guerre s'institue pareil à celui décrit par Hobbes dans son état de nature. Pour y mettre fin, il a fallu passer à l'état civil avec l'institution de la loi en vue de fixer les droits et les devoirs de chacun. Mais comment s'opère ce passage ?

Chez Rousseau, comme chez tous les théoriciens du droit naturel, d'ailleurs, toute organisation sociale juste repose sur un pacte garantissant l'égalité et la liberté entre tous les citoyens. Il s'agit d'une forme d'association de tous en un, donnant naissance à un corps nouveau, le corps politique, le corps social ou l'Etat. C'est le pacte social qui, chez lui, constitue le principe de vie du corps politique en d'autres termes le cœur de l'Etat. C'est le pacte qui donne naissance, existence et vie au corps politique. Sans lui, il n'y a qu'une agglomération d'individus contraints de vivre ensemble, formant un tout incohérent chacun n'ayant en vue que son intérêt particulier. Le pacte constitue donc une seconde origine pour le citoyen désormais lié au tout social. Par le pacte social, l'homme meurt à son individualité naturelle pour renaître dans sa personnalité sociale. Mais le contrat, nous fait remarquer Rousseau, entraîne la sujétion. Il assure et accroît les pouvoirs du riche, il consacre l'inégalité,

286. 2nd Discours, Oc III p 139

il fonde une société d'injustice. Ce contrat, nous dit-il, loin d'abolir le droit du plus fort, lui donne force de loi, le déguise en institutions. Il estime que les sociétés politiques décrites par les auteurs de son époque et même ceux qui l'ont précédé ne sont pas légitimes étant toutes fondées sur un pacte social qui aliène la liberté et l'égalité des individus. Il juge donc nécessaire d'élaborer un nouveau contrat social dont le but ultime est la garantie de l'égalité et de la liberté des individus sans porter préjudice à leur nature véritable.

En effet, Rousseau fait de la liberté civile le fondement de la communauté politique et fonde cette liberté sur la loi ce qui met automatiquement l'institution de la loi au fondement de la communauté politique. Mais c'est quoi la loi chez Rousseau ? A quoi sert-elle ? Qu'est-ce qui a rendu son institution nécessaire ? Quels sont les motifs qui ont poussé les citoyens à adopter cette source de contraintes comme fondement du corps politique ? Sur quoi repose le fondement de cette forme institutionnelle chez Rousseau ? Qu'est-ce qui peut porter un peuple à aimer les lois ? Qu'est-ce qui en elles peut susciter la crainte ? Comment concilier l'amour et la crainte des lois pour parvenir à un système légitimement équilibré ? Telles sont les interrogations qui seront débattues dans la première section de cette deuxième partie qui, comme la première, comporte deux sections : une première portant sur la genèse et l'institution de la loi comme fondement du corps politique et une deuxième qui portera sur le corps politique en lui-même dans sa deuxième acception à savoir comme mode de distribution du pouvoir et de gestion des citoyens au sein de l'Etat.

Section I

Genèse et institution de la loi comme fondement du corps politique chez Rousseau

Dans la conception de la société politique chez Rousseau, la loi revêt une importance capitale. Il en fait la plus sublime des institutions humaines, l'unique moyen par lequel on arrive à assujettir les hommes pour les rendre libres. C'est grâce à elle qu'on arrive à distinguer ce qui est convenable à la volonté du corps de ce qui ne l'est pas. Autrement dit, c'est elle qui permet aux particuliers de savoir ce qui est de l'ordre de l'intérêt commun et ce qui ne l'est pas. Elle a pour vocation de garantir les droits et les libertés de l'homme. Elle est nécessaire au déploiement de ce qui fait l'essence de l'homme à savoir la liberté. Aux yeux de Rousseau, la loi n'est ni l'adversaire ni le contradicteur de la liberté. Elle est, au contraire, ce que seule la liberté peut nous offrir et nous garantir véritablement. Selon lui, si la loi n'existait pas, les hommes ne seraient pas libres et ne seraient pas compensés s'il leur arrivait de subir quelques préjudices. Il écrit :

C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salubre de la volonté de tous qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement et à n'être pas en contradiction avec lui-même. C'est elle seule que les chefs doivent faire parler quand ils commandent car sitôt qu'indépendamment des lois un homme prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par pure nécessité ²⁸⁷ .

Parlant de nécessité, Rousseau affirme et soutient que les lois sont nécessaires aux hommes. Il fait de l'obéissance aux lois de l'Etat une nécessité pour quiconque veut voir régner l'ordre au sein de la société. Il en a donné les preuves au chapitre 6 du second livre du *Contrat social* portant sur la loi. Mais qu'est-ce qui les rend nécessaires ?

287. Economie politique, OC III p. 248-249

Qu'on se le rappelle. A l'état de nature, rien ne manquait à l'homme de ce qui lui était nécessaire à la conservation de la vie. A l'état civil, par contre, tout est manque et désirs jamais comblés. Rousseau affirme que le pur état de nature est de tous les états celui où les hommes étaient le moins méchants, le plus heureux et en plus grand nombre sur la terre. Pour lui, c'est en « devenant sociables que les hommes deviennent méchants et malheureux²⁸⁸ ». » Mais si les hommes étaient tous bons, s'il n'y avait aucun sujet de dissension entre eux, qu'est-ce qui a rendu les lois nécessaires ? Pourquoi vouloir passer à l'état de société quand, à l'état de nature, on vit dans la paix et l'harmonie ? Qu'est-ce qui a porté les hommes à abandonner cet état de parfait bonheur, de liberté et d'égalité dont ils jouissaient à l'état de nature pour aller se soumettre à l'autorité de la loi ? Comment le besoin d'avoir des lois a-t-il pu naître chez les hommes ? Rousseau soutient que les lois sont utiles aux hommes. Nous n'en disconvenons pas mais à quoi servent-elles ? Qu'est-ce qui justifie leur utilité ?

Dans la théorie rousseauiste, la loi est définie comme étant l'expression de la volonté générale. C'est par elle que sont fixés tous les droits et comme elle puise sa source dans la volonté générale, elle est nécessairement favorable à l'utilité commune. La sécurité de tous à l'intérieur de la société civile en dépend. En effet, la loi est destinée à harmoniser les rapports intersubjectifs des associés. Rousseau en fait l'unique mobile du corps politique, ce sans quoi l'Etat ne serait qu'un corps sans âme, dépourvu de tout moyen d'agir. Selon lui, si le pacte social a donné l'existence et la vie au corps politique, c'est à la législation donc à la loi qu'il revient de lui donner le mouvement et la volonté ce qui sous-entend que sans la législation, en d'autres termes, sans un système de lois, le corps politique ne peut pas agir.

En effet, le corps politique, autrement dit l'Etat, a besoin des lois pour agir car ce n'est pas assez d'exister. Il faut pouvoir agir. Demander à chacun de se soumettre à la volonté générale est une chose mais la connaître pour pouvoir la suivre c'en est une autre. C'est à ce grand objet que tend la science de la législation.

Au livre I du *Contrat social*, Rousseau traite du fondement légitime de la société politique. Il énonce l'idée du pacte social qui constitue le fondement de l'Etat. Au chapitre 6 du livre II de ce même ouvrage intitulé « De la loi », il définit la loi comme étant les conditions de l'association civile. Les lois sont donc nécessaires pour assurer le bon fonctionnement de la société afin de permettre aux différents acteurs d'avoir un contrôle avisé sur tous les secteurs de la vie collective. Dans cette section, nous traiterons, dans un premier chapitre, de la genèse

288. Fragments politiques, OC III 479

de la loi chez Rousseau pour ensuite chercher à déterminer, dans un second chapitre, ce sur quoi repose le fondement de cette forme institutionnelle, ce qui fait que le peuple s'y soumet de plein gré, sans être contraint en dépit du fait que la loi soit une source de contraintes.

Chapitre 1

Genèse de la loi comme fondement du corps politique chez Rousseau

Comme ci-dessus démontré, à l'état naturel décrit par Rousseau où les hommes vivaient dans l'isolement les uns des autres, il leur était facile d'assurer leur propre conservation. Chacun pouvait faire ce qu'il jugeait nécessaire à sa survie sans risque de porter préjudice à quiconque car la notion de l'altérité n'existait pas. A l'état civil, en revanche, où l'autre devient constitutif de soi, où chaque autre est un autre moi-même, il n'est plus possible à chacun de vivre comme il l'entend car à côté de chacun, il existe un autre chacun à qui on peut porter préjudice. La vie serait devenue impossible si les hommes n'avaient pas institué la loi qui constitue un moyen de médiation entre les hommes et les empêche de porter préjudice les uns aux autres. C'est grâce à elle que le respect des valeurs fondamentales telles l'indépendance, l'égalité, la liberté, est assuré.

Le concept de loi est généralement compris comme un ensemble de règles et de normes régissant une société donnée. Dans son sens le plus large, la loi correspond à une norme juridique quelle qu'en soit la nature. Elle est le plus souvent définie comme une règle juridique suprême ou un ensemble formé de telles règles. On en fait la source du droit ce qui explique qu'on ne peut pas confier le pouvoir d'édicter les lois à n'importe quel quidam.

Dans la majorité des cas, cette tâche honorable est confiée à une autorité souveraine communément appelée *Parlement* ou *Corps législatif* qui reçoit du peuple dont il est l'élu, la mission de le représenter et d'agir en son nom. Qu'en est-il de Rousseau ? Comment définit-il la loi ? Quel en est l'objet ? Qui en sont les destinataires ? Qui peuvent en être auteurs autrement dit, à quels types de citoyens Rousseau confie-t-il le pouvoir d'élaborer les lois

destinées à régir les rapports entre les divers membres du corps politique ?

Dans ce chapitre, nous allons chercher à déterminer l'objet sur quoi porte la loi, ce en quoi consiste son contenu ainsi que ceux à qui est confiée son élaboration mais aussi ceux à qui est destinée son application.

A) Objet et contenu de la loi

La loi, étant définie comme un ensemble de règles écrites ou orales servant à organiser le bon fonctionnement d'une société, a forcément un objet sur lequel elle porte mais aussi un contenu. Quel est, chez Rousseau, l'objet et le contenu de la loi ? Comment une humanité politique peut-elle trouver sa genèse dans le concept de la loi à travers son objet et son contenu ?

a) L'objet de la loi (intérêt général)

Rousseau définit la loi comme étant « une déclaration publique et solennelle de la volonté générale, sur un objet d'intérêt commun ²⁸⁹ ». Dans sa conception du corps politique, la volonté générale dont la loi est l'expression ne peut être légitime si son objet ne concerne pas tous autrement dit, si elle ne porte pas sur un objet d'intérêt commun. Dans sa 6^e *Lettre de la Montagne*, il déclare expressément que « de par sa nature, la loi ne peut avoir un objet particulier et individuel bien que son application puisse tomber sur des objets particuliers et individuels ²⁹⁰ . »

Il affirme, en outre que ce qui fait la force de la loi est l'universalité de son objet. Mais en quoi consiste cet objet ? Autrement dit, quel est l'objet de la loi chez Rousseau ?

Généralement, le concept de loi désigne une formule exprimant une obligation liée à un intérêt commun. Qu'en est-il chez Rousseau ? Qu'est-ce qui caractérise la loi chez lui ? Qu'est-ce qui, dans la conception rousseauiste est intrinsèque à la notion de loi ?

289. 6e Lettre écrite de la Montagne OC III p. 807-808

290. 6e Lettre de la Montagne p. 808

Le mot objet est un terme polysémique et peut donc revêtir plusieurs significations mais le sens qui nous intéresse ici est celui qui se rapproche du but, de la finalité et qu'on peut définir comme ce sur quoi porte une activité, un sentiment. L'objet de la loi est donc ce sur quoi porte la loi, ce qui fait sa spécificité, ce hors duquel on ne peut pas parler de loi.

A l'état de nature rousseauiste, les hommes n'avaient que leur force physique comme seule limite à leur liberté d'action. Ils pouvaient faire tout ce que leur force leur permettait. Ils étaient donc libres à la limite de leur force. Et comme ils n'avaient pas de fous désirs, que leurs besoins se limitaient au strict nécessaire et que la nature, généreuse et docile mettait tout à leur disposition, ils n'avaient pas à déployer beaucoup d'effort pour parvenir à la satisfaction de leurs besoins ce qui rendait leur liberté illimitée. De surcroît, vivant de manière isolée, sans rapport avec leurs semblables, ils ne pouvaient faire de mal à personne. Leur liberté d'action avait donc pour seule limite leur force physique.

Mais la situation n'allait pas demeurer statique *vitam aeternam*. Elle a, en fait, évolué. Quand, au fil de son évolution, des désirs ont commencé à naître chez les hommes, quand de nouveaux besoins ont commencé à se faire sentir chez eux, quand la nature, de généreuse et docile qu'elle était devient rebelle et résiste à la force de leurs bras, ces hommes, une fois leur force épuisée et se trouvant dans l'impossibilité de créer de nouvelles forces, n'avaient d'autre possibilité pour survivre que d'unir leur force pour faire face à l'hostilité de la nature. C'est de l'union de ces différentes forces individuelles que naît le corps social.

Avant l'institution de la société, quand les hommes vivaient isolés les uns des autres sans aucun rapport les uns aux autres, chacun faisait usage de sa propre force suivant sa propre volonté. A l'état social, le nouveau corps créé par l'union de toutes les forces individuelles a aussi besoin d'une volonté pour diriger ses actions. Et comme il a fallu l'union de toutes les forces pour créer ce corps nouveau, il faut aussi l'union de toutes les volontés pour diriger ce corps. De là naît la volonté générale qui est la volonté de tous réunis en corps.

Seule la volonté générale peut diriger le corps social car elle est la volonté de tous ceux qui ont uni leur force pour donner existence et vie au corps social. Aucune volonté particulière ne peut prétendre se substituer à la volonté générale car aucune force particulière ne se trouve au-dessus des autres forces qui ont rendu possible le corps social.

Ainsi, si à l'état de nature, chacun cherchait à satisfaire ses intérêts particuliers, chacun ayant un corps propre à conserver, dans le nouvel état où les individus se sont éclipsés pour mettre le corps social en exergue, ce qui doit primer c'est le bien commun du corps social,

l'intérêt général et non l'intérêt particulier d'un quelconque individu ou d'un quelconque regroupement d'individus car tous ayant uni leur force pour rendre possible le corps social, il ne serait pas juste que certains prétendent à des privilèges auxquels d'autres n'en ont pas droit.

Comme l'a fait remarquer Rousseau, chaque volonté tend toujours au bien de l'être qui veut. Et comme chaque volonté particulière a pour objet l'intérêt privé de celui auquel appartient la volonté, la volonté générale qui est celle du corps social ne saurait avoir pour objet que l'intérêt général, le bien commun de tous. Par conséquent, la loi qui est l'expression de cette volonté générale ne peut avoir un objet différent de la volonté dont elle est l'expression. Aussi, contrairement à Montesquieu pour qui c'est l'intérêt privé, particulier qui prime sur l'intérêt commun mais aussi à Locke pour qui c'est l'intérêt des propriétaires qui domine, l'objet de la loi chez Rousseau, ce vers quoi elle tend, ce que visent les législateurs est donc l'intérêt général et par conséquent, ne vise que le bien commun, l'utilité commune des citoyens. D'ailleurs, il l'écrit expressément au livre I de son *Contrat social*. On y lit : « Qu'est-ce qui peut avoir engagé les hommes à se réunir volontairement en corps de société si ce n'est leur utilité commune ? L'utilité commune est donc le fondement de la société civile²⁹¹. » Mais c'est quoi l'intérêt général ? Quel est l'intérêt de cette notion chez Rousseau ? L'idée d'intérêt général apparaît en France au XVIIIe siècle en substitution à celle de bien commun qu'on peut faire remonter à Platon et qui définit un mode de propriété conçu pour assurer l'harmonie collective.

La notion d'intérêt général donne lieu à deux conceptions majeures. La première, d'inspiration utilitariste, voit dans l'intérêt commun la résultante, la somme des intérêts particuliers. La seconde, d'essence volontariste, subordonne les intérêts particuliers à l'intérêt général qu'elle considère comme une finalité d'ordre supérieur aux intérêts individuels et à laquelle l'individu est sensé se soumettre.

Rousseau privilégie la conception volontariste de l'intérêt général qu'il considère non pas comme résultant de la somme des intérêts particuliers mais qu'il définit comme un intérêt spécifique qui transcende les intérêts particuliers des individus. Loin d'en être la somme, les intérêts particuliers ne sont que le quotient de l'intérêt général. Il s'agit d'un intérêt propre à la collectivité transcendant celui des membres. Il est l'émanation de la volonté générale de la collectivité des citoyens en tant que telle. Bref, chez Rousseau, l'intérêt général est supérieur

291. *Contrat social*, 1^{ère} version, livre I, chapitre 5, OC III 304

aux intérêts particuliers. Il est la raison d'être de la société. Sa réalisation est donc la mission du gouvernement.

Mais il n'est pas le premier à avoir conçu l'intérêt général comme étant le dépassement des intérêts particuliers. Cicéron l'a devancé sur ce point. Il est en effet le premier à avoir subordonné l'intérêt particulier à l'intérêt général comme la partie l'est au tout. Il écrit : « On doit avoir en tout un seul but : identifier son intérêt particulier à l'intérêt général. Ramener tout à soi c'est dissoudre complètement la communauté des hommes ²⁹² . » A sa suite, La tradition politique française a aussi opté pour la conception volontariste qui fait de l'intérêt général l'intérêt de tous en corps.

Aujourd'hui encore, l'intérêt général constitue le paradigme matriciel de toute organisation politique. Dans les sociétés démocratiques actuelles, la finalité de l'autorité politique est la satisfaction de l'intérêt général ce qui sous-entend que dans toute société et notamment dans les Etats démocratiques, c'est l'intérêt général qui prévaut à l'organisation de la société quelles que soient les formes prises par cette organisation. C'est pour vous dire que cette notion occupe une place prépondérante dans la structure des systèmes politiques et administratifs qui régissent le monde d'aujourd'hui. Il n'y a pas une forme d'autorité qui ne se réclame de l'intérêt général pour asseoir sa légitimité.

Dans la conception du corps politique chez Rousseau, l'union sociale a un objet déterminé : le bien commun, l'utilité commune. Il importe donc à chacun de vouloir non pas son bien propre mais le bien commun. Il faut que chacun cherche non pas ce qui lui est utile mais ce qui est utile à la communauté. Il a même recommandé à ce que le citoyen, dans l'exercice de ses tâches politiques, ne vise non pas ses intérêts particuliers mais l'intérêt de tous, l'intérêt général. Il doit donc se défaire de ses intérêts privés pour ne s'adonner qu'à l'intérêt commun. Mais comment y arriver ?

Selon Rousseau, il faut pouvoir identifier le mal commun pour le fuir et ensuite chercher à savoir ce qui peut être utile à tous, ce qui est dans l'intérêt de tout le monde. Mais le peuple n'est pas assez avisé pour se donner une impression agréable de ce qui peut être utile à tous. Etant habitué à vivre de façon isolée, il est difficile à un individu de se faire une impression douloureuse de ce qui peut nuire à la communauté. Aussi, est-il incapable de prévenir les maux pour les détourner, de repousser les attaques avant qu'elles ne deviennent

292. Cicéron De Officiis III VI

effectives comme tel est le cas chez Hobbes. Et s'il est incapable de prévoir et de prévenir les maux, comment arriverait-il à garantir le bien commun de la communauté ? Immédiatement sorti d'un état où l'autre était quasiment absent, où tout ce qui se faisait l'était dans l'intérêt du moi particulier, comment se passer de ce moi particulier au moi commun quand on sait que ce passage a pour conséquence de faire passer l'autre qui n'existait pas avant le moi qui seul, existait ? Comment s'assurer que le peuple va s'attacher à sa nouvelle condition ? Comment l'amener à donner priorité au moi commun au détriment de son moi particulier ? Comment parvenir à faire agir tout le monde de concert, à viser un même but, à travailler à sa réalisation et à faire bénéficier au même titre chaque moi particulier aux avantages qu'offre l'unité donnant naissance au moi commun ? C'est à cette fin que la loi est conçue. Faire primer l'intérêt général sur tous les intérêts particuliers, tel est l'objet de la loi. A propos, voici que nous lisons au chapitre 6 de son second livre du *Contrat social* traitant de la loi :

Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites jamais un homme comme individu ni une action particulière. Ainsi, la loi peut bien statuer qu'il y aura des privilèges mais elle n'en peut donner nommément à personne. La loi peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes mais elle ne peut nommer tel ou tel pour y être admis. Elle peut établir un gouvernement royal et une succession héréditaire mais elle ne peut élire un roi ni nommer une famille royale. En un mot, toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative²⁹³ .

Chez Rousseau, en effet, l'intérêt général est défini par la volonté générale et exige le dépassement des intérêts particuliers. « J'ai toujours dit qu'il n'y avait point de volonté générale sur un objet particulier²⁹⁴ », déclare-t-il. Il fait de l'utilité commune ou de l'intérêt commun donc général, le fondement de la société civile. S'il préfère la démocratie participative à la démocratie représentative, (comme nous aurons à le démontrer), c'est pour éviter la naissance d'intérêts privés, de factions, de partis au détriment de l'intérêt général. Selon lui, là où les intérêts particuliers priment sur l'intérêt général, il n'y a pas de société. Pour qu'il y ait société, il faut un accord préalable de tous les intérêts particuliers. Il écrit :

La première et la plus importante conséquence des principes ci-devant établis est que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'Etat selon la fin de son institution : le bien commun : car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social et s'il

293. Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, OC III p. 379

294. *Idem* p. 378

n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or, c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée.²⁹⁵

Pour lui, être social c'est être capable de faire passer les intérêts de la communauté avant les siens propres. Aussi, appelle-t-il les individus à transcender leur appartenance et leurs intérêts privés pour exercer la suprême volonté de former ensemble une société politique. Mais pour y arriver, il faut que tous se soumettent à la volonté de la loi. Mais que veut la loi ? Que prescrit-elle ? De quoi est-elle constituée ? Quel est son contenu ? Essayons de dégager cette problématique au point qui va suivre.

b) Le contenu de la loi : expression de la volonté générale

Rousseau définit la loi comme étant l'expression ou tout au moins, un acte de la volonté générale dont il fait l'une des notions centrales de sa construction politique. Il en fait la source et le complément de toute loi²⁹⁶. Mais en quoi consiste pour lui cette notion de volonté générale ? Comment se manifeste-t-elle ? Comment expliquer le rapport étroit existant entre cette notion et celle de la loi ?

Pierre angulaire de la cité rousseauiste, la notion de volonté générale occupe une place privilégiée dans la pensée politique de Rousseau. Elle est le lieu conceptuel où se croisent ses thèses essentielles, le point de décision où se joue leur interprétation, le nœud problématique à partir duquel on peut les interroger et les contester. Il s'agit de l'un des concepts clefs de sa philosophie. Il en fait le premier principe du droit public.

Dans le langage courant, l'expression volonté générale désigne l'accord de tous les membres d'une communauté en faveur d'un objet ou un désir commun.

En un sens particulier, elle est l'avis qu'exprime un citoyen sur une question d'intérêt général, abstraction faite de ses intérêts propres et immédiats ce, en toute conscience et en toute liberté, sans être aucunement obligé.

Le concept de la volonté générale est une invention de Rousseau. Il l'utilise pour désigner ce que tout citoyen doit vouloir dans l'intérêt du bien commun mais sans

295. Contrat social, livre II, OC III 368

296. Economie politique, OC III P 250

compromettre le sien propre. Il s'agit d'une volonté commune qui n'appartient à personne en particulier. Elle fait du peuple l'unique dépositaire de l'autorité souveraine et représente la condition sine qua non de la liberté des citoyens. C'est dans l'article *Economie politique* composé en 1754 et paru dans le tome 5 de l'*Encyclopédie* en novembre 1755 que Rousseau se sert pour la première fois de l'expression « Volonté générale » qu'il distingue de la volonté particulière dans la mesure où cette dernière ne vise que l'intérêt personnel des particuliers, le bien propre de chaque individu alors que la volonté générale ne vise que l'intérêt commun. Elle se distingue également de la volonté de tous qui n'est, en fait, que la somme des volontés particulières.

Comme ci-dessus expliqué, chez Rousseau, c'est le pacte social qui a donné vie au corps politique. En d'autres termes, le corps politique doit son existence au pacte social. Cet acte d'association donnant naissance au corps social attribue une volonté unique à tous les associés transformant de la sorte le « multiple » en « un », tous œuvrant pour la conservation commune et le bien-être général. C'est sur cette volonté unique que Rousseau fait reposer le contrat social qu'il a conçu pour garantir l'égalité entre les membres de la communauté civile. C'est donc le principe de la volonté générale qui fonde la légitimité du pouvoir politique. Par ce principe, Rousseau cherche à établir une harmonie entre la liberté des individus et la force de l'État qui les contraint. On lui a très souvent reproché cette formule: « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps; ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre. »

Rousseau attribue à la volonté générale certains attributs qui ne conviennent aucunement à une volonté particulière. Il en fait une volonté toujours droite c'est-à-dire qu'elle n'est pas susceptible d'enfreindre les devoirs du droit naturel. Il la considère comme étant indivisible dans la mesure où le pouvoir ne se partage pas. Il appartient entièrement à la puissance législative dont la puissance exécutive n'est qu'une émanation. Elle est aussi inaliénable ce qui signifie que les individus en tant qu'ils sont citoyens doivent investir l'espace public pour participer activement à la marche de leur société et que tout citoyen qui refuserait de participer à l'autorité législative se rendrait esclave d'autres volontés et perdrait ainsi sa qualité d'homme puisque nul homme n'est fait pour obéir à d'autres hommes.

Dans l'association que produit le pacte social, les individus sont entrés avec les deux propriétés qui leur sont propres à savoir leur force et leur liberté. Le lien qui les unit est tel qu'il produit un corps d'un autre ordre, différent des parties qui le constituent et du même coup, change la nature de ces parties. Pour que ce corps puisse subsister, il a besoin d'être

fort. En s'associant, les individus concèdent au corps social constitué le droit d'agir à leur place et pour lui donner les moyens d'agir, ils lui concèdent également leur force et conservent leur liberté. Par ce geste, ils deviennent citoyens et sujets. En leur qualité de citoyens, ils ont la liberté de décider mais étant sujets, ils sont obligés d'obéir à la volonté du corps auquel ils ont donné le droit d'agir en leur nom et comme les actes du corps sont toujours en adéquation avec la volonté de chacun des membres prise en corps, l'acte d'obéissance à la volonté générale n'est qu'un acte d'obéissance à soi-même ce qui garantit la liberté de chacun.

Chez Rousseau, en effet, il existe un lien indéfectible entre la notion de volonté générale et celle du contrat légitime qui assure la liberté et l'égalité à tous les citoyens. Il pose les fondements de cette association sur le pacte social qui pousse chaque associé à vouloir constamment le bonheur des autres et comme chacun est en même temps un autre, il est évident qu'en pensant aux autres on pense également à soi mais aussi, chaque autre étant en même temps un chacun, dans la mesure où chacun pense aux autres, nul ne sera négligé. C'est grâce à cette association que Rousseau fonde, à travers la doctrine de la volonté générale, entre l'obéissance à l'autorité souveraine et l'exigence de liberté, la liberté civile des individus et l'autorité légitime de l'État.

La loi étant définie comme étant l'acte de la volonté générale, volonté du peuple entier statuant sur le peuple entier, Rousseau n'envisage pas que le peuple puisse s'opprimer lui-même ni que le souverain, tel qu'il le définit, puisse avoir des intérêts contraires à celui des particuliers. Ainsi, chez lui, la loi est-elle nécessairement juste et être libre consiste à lui obéir puisqu'elle est l'expression de la volonté de tous entendue comme la volonté de chacun composant le corps sans être la volonté de personne en particulier. Pour lui, la volonté générale se forme pendant des assemblées au cours desquelles le peuple est invité à se prononcer. Et c'est la déclaration publique et solennelle de la volonté générale lors de ces assemblées qui sert de contenu aux lois. Chez lui, en effet, la loi ne doit statuer, donc ne peut avoir pour contenu que des choses se rapportant au bien commun. De ces assemblées, il recommande à ce qu'il n'y ait exclusion de personne sinon le résultat ne serait que l'expression d'une volonté particulière et partielle et c'est pour empêcher que de tels cas de figure ne se présentent qu'il recommande à ce que tous les citoyens participent au débat et aient voix au chapitre.

B) Auteur et destinataire de la loi

Si tous peuvent se mettre d'accord avec Rousseau pour faire de l'intérêt public, le bien commun de la collectivité, l'objet de la loi, si certains consentent à faire de l'expression de la volonté générale son unique contenu, les théoriciens notamment ceux du droit naturel, s'opposent quant à la détermination de l'auteur et du destinataire de la loi. Certains font du destinataire de la loi le peuple, identifié dans la personne des gouvernés et accordent la prérogative d'édicter les lois à un représentant, ou à plusieurs. Qu'en est-il de Rousseau ? A qui confie-t-il le pouvoir de faire les lois nécessaires au maintien du corps politique et à la garantie des droits des particuliers ? Qui en sont les destinataires ?

a) L'auteur de la loi

« Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société²⁹⁷ . »

Dans le chapitre du *Contrat social* portant sur le pacte social, Rousseau écrit :

Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la direction de la suprême volonté générale et nous recevons en corps, chaque membre comme partie indivisible du tout. A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de cité et prend maintenant celui de République ou de corps politique lequel est appelé par ses membres Etat quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de peuple et s'appellent en particulier Citoyens comme participants à l'autorité souveraine et Sujets comme soumis aux lois de l'Etat. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre. Il suffit de les savoir²⁹⁸ distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision.

297. Contrat social, livre II p. 380

298. Contrat social, livre I, OC III pp. 361-362

Le peuple est donc l'ensemble des associés participant en tant que citoyens à l'autorité souveraine et soumis en tant que sujets aux lois de l'Etat. Mais qu'est-ce que Rousseau peut vouloir dire quand il parle de participation à l'autorité souveraine. C'est quoi la souveraineté pour lui ? Quelle conception en a-t-il fait ? En quoi ce principe est déterminant dans l'institution de la société politique chez lui ?

Il définit la souveraineté comme étant l'exercice de la volonté générale qu'il prend soin de différencier de la volonté de tous qui, selon lui, n'est autre que la somme des volontés particulières orientées vers l'intérêt privé alors que la volonté générale est l'expression de l'intérêt commun. Étant la volonté de tous en corps sans être la volonté de chacun en particulier, la volonté générale ne doit pas être confondue avec la somme des volontés particulières car elle veut le bien de l'ensemble et tend à l'utilité publique à la différence des volontés particulières qui ne visent que des intérêts particuliers. L'autorité souveraine consiste chez lui dans le pouvoir de faire des lois.

Il la considère comme étant inaliénable, indivisible, absolue et émanant de la volonté générale exprimée par le peuple.

Elle est inaliénable car elle ne peut jamais s'aliéner et par conséquent, ne peut se transmettre à personne et le souverain qui est un être collectif ne peut être représenté que par lui-même. Toute forme d'aliénation conduit à la dissolution. Il ne peut exister que des commissaires qui ne peuvent rien conclure définitivement car la loi doit rester l'expression de la volonté générale. Elle est aussi indépendante des individus physiques puisqu'elle est par contrat, réservée à l'être collectif formé par l'association de tous. Il écrit : « 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 ²⁹⁹ . »

Elle est indivisible. Elle appartient à un seul être collectif. Elle ne saurait donc être divisée. Les droits qui la composent sont étroitement liés entre eux. Ils ne peuvent être remis à des titulaires multiples au risque de se détruire ou de s'annuler mutuellement. Rousseau déclare : « Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible car la volonté est générale ou ne l'est pas. Elle est celle du corps du peuple ou seulement d'une partie. Dans le premier cas, cette volonté éclairée est un acte de souveraineté et fait loi. Dans le second, ce n'est qu'une volonté particulière ou un acte de magistrature. C'est un décret tout

299. Contrat social OC III p. 368

300
au plus . »

Elle est également absolue. Voici ce que nous lisons au chapitre IV du Livre II du *Contrat social* : « Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale porte le nom de souveraineté³⁰¹ . » Toutefois, cette absoluité du pouvoir souverain a des bornes. Le souverain ne peut pas violer le principe d'égalité sur lequel repose le pacte social qui lui a conféré le pouvoir qu'il détient. Selon ce principe, les citoyens s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes droits. Le souverain ne peut pas charger certains sujets et favoriser d'autres.

Enfin, elle émane de la volonté générale exprimée par le peuple. Contrairement aux autres théoriciens qui confient l'exercice de la souveraineté à un tiers tenant le rôle unique de souverain comme tel est le cas pour Hobbes par exemple, Rousseau développe une théorie de la souveraineté populaire en plaçant l'exercice de la puissance législative dans et par le peuple. Il déclare que la souveraineté appartient au peuple, ce dernier étant l'ensemble de tous les citoyens ce qui fait que la souveraineté appartient, chez lui, à l'ensemble de tous les citoyens existants. Contrairement à Sieyès pour qui la souveraineté est dans la nation, l'origine de la souveraineté chez Rousseau se trouve dans le peuple. Aussi, en opposition à la souveraineté nationale prônée par Sieyès, défend-il la souveraineté populaire.

Comme tel est le cas aujourd'hui, les Etats démocratiques modernes du temps de Rousseau étaient caractérisés par une démocratie représentative où le peuple exerçait le pouvoir de manière indirecte par l'intermédiaire de représentants qu'il avait élus et auxquels il délégait son pouvoir ce qui a fait désigner par le terme « représentant » celui qui a la compétence légitime et légale d'agir à la place d'un autre.

En effet, compte tenu de la taille de l'Etat de la fin du XVIIIe siècle qui ne permet plus « les débats de l'agora grecque ou du forum romain » pour répéter Sieyès mais aussi vu les préoccupations auxquelles doivent se livrer les citoyens qui ne disposent plus d'esclaves comme tel était le cas dans les démocraties directes d'antan et qui ont dorénavant plus d'exigences à satisfaire, le luxe et le goût du luxe se mêlant de la partie et les désirs se substituant aux besoins rendant l'homme insatiable, une telle pratique devient alors impossible. Si le peuple reste détenteur du pouvoir de légiférer, il ne peut l'exercer

300. Idem p. 269
301. Idem p. 372

directement. Il lui est désormais impossible de se présenter en corps sur les places publiques pour décider des affaires de la cité comme tel était le cas dans la Grèce antique. Il faut qu'il se fasse représenter, selon le vœu de Sieyès. A défaut de pouvoir personnellement participer à la gestion de la chose publique donc de l'Etat, les citoyens peuvent participer aux choix des personnes qui assureront la gouvernance de la nation mais aussi participer à la détermination de la manière dont le peuple sera gouverné. C'est le principe de la représentation qui implique un système représentatif que Sieyès lie à la souveraineté nationale où une assemblée d'élus représente la nation tout entière disposant de la compétence de vouloir et d'agir en son nom sans ratification populaire lors des décisions prises.

Rousseau s'y oppose catégoriquement. Dans la conception démocratique à laquelle se rattache sa philosophie politique, la participation citoyenne est une clé de voûte. Un pouvoir souverain qui n'accorde pas de place à la participation de tous est illégitime. Chez lui, Le terme citoyen concilie les deux attributs de la loi à savoir la législation et l'obéissance. Il déclare que le peuple soumis aux lois doit en être l'auteur ce qui signifie que le peuple est à la fois auteur et destinataire de la loi. Pour lui, le citoyen ne se réduit pas à une simple obéissance. Il participe également à la production de la loi. Il est à la fois législateur et sujet.

En effet, chez Rousseau, la politique est l'exercice de la volonté collective, l'action de la communauté, l'affaire de tous indistinctement. Pour lui, ainsi qu'il le rappelle dans ses *Fragments politiques* où il traite du pacte social, les bonnes lois sont celles qui n'ont été dictées par aucun intérêt particulier et qui, par conséquent, sont l'ouvrage du corps de la nation.

Il conteste la représentation de la volonté générale et plaide pour une démocratie directe où le peuple puisse exercer directement le pouvoir législatif sans l'intermédiaire de représentants sans délégation de prises de décisions, sans élection comme tel était le cas dans les sociétés antiques notamment dans les démocraties grecques et athéniennes où le peuple était tous les jours réuni sur la place publique légiférant et s'occupant des affaires de la cité. Selon lui, la loi étant l'expression de la volonté générale, elle ne peut être juste que dans la mesure où l'ensemble des citoyens est conduit à se prononcer sur elle. Il fait donc participer tous les citoyens à son élaboration ce qui fait que la loi ne peut être oppressive puisque personne ne peut vouloir s'opprimer soi-même.

Il estime que la souveraineté nationale ne peut pas réaliser la définition de la démocratie puisqu'elle ne s'exerce que par l'intermédiaire de représentants qui ne représentent pas les électeurs mais la nation. Selon lui, la logique de la représentation ne

saurait conduire à une logique démocratique car la souveraineté étant une et indivisible mais la loi aussi étant une déclaration de la volonté générale, « le peuple ne peut avoir de représentants parce qu'il est impossible de s'assurer que ces derniers ne substitueront pas leurs volontés à la sienne et qu'ils ne forceront pas les particuliers d'obéir en son nom à des ordres qu'il n'a ni donnés ni voulu donner³⁰² . » Aussi, à la souveraineté nationale prônée par Sieyès, oppose-t-il une souveraineté fractionnée où chaque citoyen est détenteur d'une parcelle de la puissance législative, seul moyen susceptible de réaliser la définition de la démocratie.

En fait, dans l'idée de Rousseau, ce qui est d'ailleurs vrai, les représentants possèdent dans leurs décisions politiques une certaine indépendance vis à vis de la volonté des citoyens électeurs ce qui peut affaiblir et même détruire en quelque sorte le pouvoir du peuple. Selon lui, il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. Or, chez lui, le peuple est l'auteur du pacte social qui fait naître la société ce qui sous-entend que les associés ne sont ni plus ni moins que le peuple. C'est donc à ce dernier qu'il accorde le pouvoir de faire les lois qui doivent régir l'institution du corps politique. Mais il ne le dit pas seulement de façon implicite. Il le déclare ouvertement au chapitre 6 du deuxième livre du *Contrat social* que le peuple soumis aux lois doit en être l'auteur. Chez lui, l'autorité suprême, le pouvoir de faire les lois en un mot la puissance législative n'appartient et ne peut appartenir qu'au peuple, l'unique dépositaire de la souveraineté. Il écrit : « Toute loi que le peuple n'a pas ratifiée en personne est nulle. Ce n'est pas une loi³⁰³ . »

Rousseau a ajouté au droit naturel classique un élément nouveau, « l'inaliénabilité absolue de la personne ». (Pas de représentation). Le rapport de l'individu à l'ensemble de la communauté est un rapport immédiat. Pas de prince. Pas de corps aristocratique. Pas de parlement non plus. On est tous sous la suprême direction de la volonté générale sans pour autant être dépouillé de sa liberté. Chacun demeure lui-même tout en étant une partie de la volonté générale. Ainsi, chez Rousseau, le peuple étant le seul détenteur du pouvoir législatif, c'est à lui que revient la charge de l'élaboration des lois. Mais si la loi émane du peuple, à qui s'adresse-elle, normalement ? Qui en est le destinataire. Voyons ce que nous en dit Rousseau.

302. Fragments politiques, OC III p. 485

303. Contrat social, livre III, OC III p. 430

b) Destinataire de la loi

Le destinataire est celui à qui est adressé un message, un colis, une lettre. Le point précédent vient de présenter le peuple comme étant le destinataire à savoir l'auteur de la loi. A présent, il s'agit d'en déterminer le destinataire.

Dans certaines formes de gouvernement, les gouvernants sont exemptés de l'obéissance aux lois qui ne sont destinées qu'aux gouvernés. Chez Hobbes, par exemple, le souverain d'un Etat, que ce soit une seule personne ou une assemblée de plusieurs, n'est pas soumis aux lois car, nous dit-il, « ayant la puissance de faire les lois et de les défaire, le souverain peut, quand cela lui plait, se libérer de toute sujétion en annulant ces lois qui le dérangent et en en faisant de nouvelles³⁰⁴ ». Il déclare, en outre, « qu'il n'est pas possible à quelqu'un de s'obliger soi-même parce que celui qui peut obliger peut affranchir et par conséquent, celui qui s'oblige soi-même n'est pas obligé³⁰⁵ ». Qu'en est-il chez Rousseau ? A qui s'adresse la loi dans le cas de la communauté rousseauiste, puisqu'elle émane du peuple à qui elle devrait normalement s'adresser ? Le peuple peut-il être à la fois auteur et destinataire de la loi ?

Rousseau fait la différence entre obéir à la loi et obéir à un maître. Selon lui, quand on obéit à la loi, on reste libre car on n'obéit qu'à soi-même la loi étant l'œuvre de tous et ne faisant acception de personne. Sous le règne de la loi, la condition de tous est égale soit qu'elle ordonne, soit qu'elle défend. Devant la loi, il n'y a ni serviteur ni maître. Les citoyens étant tous égaux par le contrat social, ce que tous doivent faire, tous peuvent le prescrire. Il n'est donné à quiconque d'exiger qu'un autre fasse ce qu'il ne fait pas lui-même. Mais qu'implique ce concept de citoyen chez Rousseau ?

Le concept citoyen, corrélatif de celui de patrie, est la clef de voûte du système politique rousseauiste. Aristote le définit comme celui qui participe aux affaires de l'Etat. Aussi pour lui, n'est pas citoyen qui n'a part aux magistratures et n'a voix délibérative aux états du peuple soit pour juger, soit pour affaire d'Etat. Bodin réfute cette conception aristotélicienne de la citoyenneté. A la définition du citoyen magistrat, il oppose un citoyen sujet défini par sa dépendance à l'égard du souverain dont la volonté fait loi.

304. Léviathan p. 407

305. Idem p. 408

Pour Bodin, juger et décider des affaires de l'Etat relèvent du seul souverain qui peut tout au plus en faire délégation de pouvoir quand cela lui semble nécessaire mais peut aussi s'en ressaisir quand il le juge propice.

Rousseau, pour sa part, oppose radicalement à cette conception bodinienne du citoyen sujet celle du citoyen souverain. Il regroupe l'ensemble des citoyens sous le vocable « peuple » et définit la législation comme l'acte par lequel le peuple statue sur tout le peuple ce qui fait de la loi une décision du peuple souverain qui concerne le peuple comme sujet. Chez lui, le peuple est par définition le seul souverain légitime en qui se concilient les deux extrêmes de la loi à savoir la législation et l'obéissance ce qui fait du peuple l'auteur et le destinataire des lois. L'une de ses formules les plus célèbres est celle-ci : « Le peuple soumis aux lois doit en être l'auteur³⁰⁶ . » Au chapitre VIII de son second livre du *Contrat social* intitulé « Du peuple », nous lisons : « Comme avant d'élever un grand édifice, l'architecte observe et sonde le sol pour voir s'il en peut soutenir le poids, le sage instituteur ne commence pas par rédiger les bonnes lois en elles-mêmes mais il examine auparavant si le peuple auquel il les destine est propre à les supporter³⁰⁷ . »

En effet, chez Rousseau, la loi s'applique à tous. Nul ne peut en être exempté. D'ailleurs, il fait de l'obéissance à la loi la définition de la liberté ce qui fait qu'on n'est pas libre quand on n'obéit pas à la loi. Contrairement à Hobbes chez qui le souverain, le roi ou le prince n'est pas soumis aux lois, chez Rousseau nul ne peut prétendre s'y placer au-dessus. La loi étant l'expression de la volonté de tous, ce serait sa volonté propre qui aurait le dessus sur la volonté de tous les autres si on établissait un individu au-dessus des autres ce que Rousseau conteste de toute son énergie.

Il écrit :

Le plus pressant intérêt du chef, de même que son devoir le plus indispensable est donc de veiller à l'observation des lois dont il est le ministre et sur lesquelles est fondée toute son autorité. S'il doit les faire observer aux autres, à plus forte raison doit-il les observer lui-même qui jouit de toute leur faveur. Car son exemple est de telle force que quand même le peuple voudrait bien souffrir qu'il s'affranchit du joug de la loi, il devrait se garder de profiter d'une si dangereuse prérogative que d'autres s'efforceraient bientôt d'usurper à leur tour et souvent à son préjudice. Au fond, comme tous les engagements de la société sont réciproques par leur nature, il n'est pas possible de se mettre au-dessus de la loi sans renoncer à ses avantages et personne ne doit rien à quiconque prétend ne rien

306. *Contrat social*, livre II, OC III p.380

307. *Idem* p.384-385

devoir à personne. Par la même raison, nulle exemption de la loi ne sera jamais accordée à quelque titre que ce puisse être dans un gouvernement bien policé³⁰⁸.

D'ailleurs chez lui, le souverain n'est pas un individu mais l'ensemble des individus. Il est clair là-dessus quand il écrit : « ...Il ne faut plus demander à qui il appartient de faire les lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale ni si le prince est au-dessus des lois puisqu'il est membre du souverain³⁰⁹. » Plus loin, on peut lire ce qui suit : « Si le prince est au-dessus des lois, il vit dans le pur état de nature et n'a de compte à rendre ni à ses sujets ni à personne d'aucune de ses actions³¹⁰. » Aussi, recommande-t-il à ce que les chefs, pour leur propre intérêt, ne soient pas moins soumis que le peuple à l'observation des lois.

Chez lui, ce qui caractérise la volonté générale, ce n'est pas seulement qu'elle est la volonté de chacun mais c'est surtout qu'elle ne peut agir que par des lois et qu'il est contraire à son essence de rien statuer sur un objet individuel. Les mesures qu'elle édicte s'appliquent indistinctement à tous les citoyens sans qu'aucun d'eux ne se trouve avantagé ou lésé par rapport aux autres. La volonté particulière tend, par sa nature aux préférences et la volonté générale à l'égalité.

L'expression de la volonté générale ne peut avoir un objet différent de la volonté générale. Or, l'objet de la volonté générale est l'intérêt général. L'objet de la loi est donc l'intérêt général puisqu'elle est l'expression de la volonté générale. Elle doit donc s'appliquer à tous. De même qu'une volonté particulière ne peut représenter la volonté générale, de même la volonté générale ne peut agir dans l'intérêt unique d'un particulier. Il est de l'essence de la volonté générale d'être générale. Il ne peut en être autrement, dit Rousseau et ce qui la généralise, ce n'est pas la quantité de membres qui la compose mais l'intérêt commun qui les unit.

308. Economie politique, OC III p. 249

309. Contrat social livre II chapitre 6, OC III p. 379

310. Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre, OC III p. 603

Chapitre 2

Fondement de la loi comme forme institutionnelle de la société chez Rousseau

Dans le premier chapitre de cette section, nous venons de poser la loi comme fondement du corps politique. Nous avons déterminé son objet qui est l'intérêt général, son contenu qui est l'expression de la volonté générale et avons posé le peuple comme en étant l'auteur et en même temps le destinataire. A présent, il nous importe de déterminer le fondement de cette forme institutionnelle qu'est la loi chez Rousseau.

Dans la conception de la pensée politique rousseauiste, la loi revêt une importance capitale. Voici ce que nous lisons dans ses *Fragments politiques* à propos de cette institution : « La seule étude qui convienne à un bon peuple est celle de ses lois. Il faut qu'il les médite sans cesse pour les aimer, pour les observer, pour les corriger même avec les précautions que demande un sujet de cette importance, quand le besoin en est bien pressant et bien avéré³¹¹ . » Il définit le gouvernement comme un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique. Chez lui, en effet, faire observer les lois est le premier devoir du gouvernement légitime. Il écrit : « Tous les devoirs du gouvernement sont contenus dans ce petit nombre d'articles principaux : 1) Faire observer les lois ; 2) Défendre la liberté ; 3) Maintenir les mœurs ; 4) Pourvoir aux besoins publics³¹² . » Mais quel est le fondement de cette institution ? Qu'est-ce qui porte les gens à s'y soumettre sans y être contraints ? Comment expliquer son inflexibilité et son infaillibilité quand on sait qu'elle est l'oeuvre des hommes qui raisonnent et que Rousseau qualifie de dépravés?

L'homme de l'état de nature, une fois devenu raisonnable, ne peut plus rester dans son état de solitude. La présence de l'autre devient indispensable car la nature devient rebelle et avare. Elle ne prodigue plus ses soins avec la même générosité. Les besoins s'augmentant

311. *Fragments politiques*, OC III p. 492

312. *Idem* p. 485

et la force se déclinant, il faut une mise en commun de la force de plusieurs pour arriver à affronter certains obstacles dressés par la nature devant eux. L'altérité a donc brisé la solitude de l'état de nature rendant en cela nécessaire l'établissement de l'association civile mais en brisant la solitude de l'homme naturel, l'altérité a également causé la corruption de l'espèce humaine. Pour remédier à la situation, Rousseau, par le biais du contrat social, propose un remède : Soumettre l'homme à la loi, expression de l'ordre inflexible et universel de la volonté générale. Dans ce chapitre, nous allons analyser les deux sentiments qui peuvent porter les individus à obéir aux lois à savoir l'amour qu'elles suscitent et la crainte qu'elles inspirent. Amour et crainte des lois, voilà les deux piliers sur lesquels repose l'institution de la loi chez Rousseau. Commençons par chercher à déterminer ce qui peut porter les individus à aimer les lois.

A) L'amour des lois

Parmi les passions qui peuvent à bon droit soutenir un gouvernement légitime chez Rousseau on peut citer l'amour des lois que Rousseau considère comme étant une disposition à la fois utile et légitime. A propos, il écrit : « Le premier précepte de la loi doit être de faire aimer tous les autres car on prêche inutilement celui qui n'a nul désir de bien faire³¹³ . » Ainsi, selon Rousseau, pour parvenir à faire que les citoyens obéissent aux lois sans qu'ils soient contraints, il faut les porter à les aimer. Mais quelles sont les raisons qui peuvent porter les individus à aimer la loi ? Comment aimer une source de contraintes ? Comment un sentiment si paradoxal peut s'expliquer et être produit dans les citoyens ? Quel est le but du respect de la loi ? Qu'est-ce qui motive les gens à obéir aux lois encore mieux à les aimer ? Le respect de la loi peut-il assurer l'ordre social ? Certains soutiennent que les hommes cherchent naturellement le bonheur. Or, la loi permet de vivre heureux. Mais comment la loi peut-elle rendre heureux ?

Etant des actes de la volonté générale c'est par elle que sont fixés tous les droits et comme elle est issue de la volonté générale, la loi est nécessairement favorable à l'utilité commune. C'est elle qui assure la sécurité à l'intérieur de la société civile. Selon Rousseau, il faut aimer les lois parce qu'on reste libre en s'y soumettant. Ce n'est pas comme on se soumet

313. Fragments politiques OC III p.493

à la volonté d'autrui. La loi étant l'expression de la volonté générale de laquelle émane chaque volonté particulière et la volonté générale étant la volonté de tous en corps et de chacun en particulier, en se soumettant aux lois on ne fait qu'obéir à soi-même. Autrement dit, en obéissant à la loi, ce n'est pas à la volonté d'un particulier qu'on obéit mais à sa propre volonté. Or, quoi de plus agréable que d'obéir à soi-même ? C'est toujours un plaisir pour l'homme d'obéir à ses caprices, de combler ses désirs. La loi étant l'expression de la volonté de chacun, l'obéissance à la loi implique l'obéissance à sa propre volonté avec l'assentiment de tous les autres, assurément, puisque c'est aussi leur volonté qui est exprimée à travers la loi. En obéissant à la loi, on obéit donc à sa propre volonté sans porter préjudice à celle des autres. L'amour des lois comprend un amour de l'égalité et un amour de la justice. L'amour de l'égalité conduit à l'universalité de la loi et l'amour de la justice à sa légitimité. Voyons en quoi consistent ces deux concepts.

a) L'universalité de la loi

Chez Rousseau, l'égalité est, avec la liberté, les deux principaux objets auxquels se réduit la fin de tout système de législation fondé sur la recherche du plus grand bien de tous. Il place l'égalité au premier rang des buts que la société doit atteindre et en confie le maintien aux lois qu'il définit comme étant l'expression de la volonté générale. Il affirme que sans l'égalité, la liberté ne saurait exister.

Il proclame haut et fort l'égalité naturelle entre tous les hommes. Aussi, le pacte social sur lequel il fonde l'institution sociale établit-il entre les citoyens l'égalité des droits. Il fait reposer la liberté politique sur le principe que le souverain réside dans la Volonté générale qui doit s'exprimer par la participation la plus directe possible des gouvernés à l'exercice du pouvoir. La notion d'égalité implique, chez lui, un traitement identique à chacun. Aucun individu ou groupe d'individus ne doit faire l'objet de privilèges spéciaux. Etant tous engagés aux mêmes conditions, permettre à tous les citoyens de jouir des mêmes droits c'est leur faire justice puisque tous, ils sont soumis aux mêmes devoirs. C'est d'ailleurs pourquoi il refuse toute faction, toute bribe, tout regroupement au sein du corps social.

Il réfute, en outre, le droit du plus fort car, selon lui, la force ne fait pas droit. Tout acte de la volonté générale oblige ou favorise également tous les citoyens de telle sorte qu'ils doivent s'engager tous sous les mêmes conditions afin de pouvoir tous jouir des mêmes

avantages.

La société de droit repose sur une double nécessité : a) La liberté des citoyens b) Leur égalité devant la loi. Le *Contrat social* est soutenu par ces deux principes. Il soutient que les hommes sont tous nés libres et égaux ce qui implique que l'acte d'association donnant naissance au corps social est un acte de volonté qui suppose l'unanimité des contractants. Elle émane de la volonté générale qui est l'union de toutes les volontés constituant l'ensemble des membres du corps social.

Dans la mesure où le concept universalité caractérise ce qui s'étend à l'ensemble des hommes, ce qui est commun à tous les hommes ou à la totalité d'une collectivité humaine, la loi chez Rousseau ne revêt pas d'un simple caractère universel mais est caractérisée par une double universalité. Elle part de tous, ce qui signifie que la volonté qui la dicte est générale mais elle s'applique également à tous ce qui revient à dire que son objet est également général.

Rousseau fait des termes universalité et généralité des synonymes. Toutefois, l'universalité de la loi ne signifie pas, selon lui, que la loi doit s'appliquer à toute l'humanité. Il définit l'universalité comme ce qui convient à un tout dans la mesure où la volonté générale de tout un peuple n'est pas la volonté d'un particulier étranger, ce dernier n'étant pas membre de ce peuple. Il écrit : « Que signifie ces mots, Universalité ou Généralité qui sont ici la même chose ? Le genre considéré par abstraction ou ce qui convient au tout dont il s'agit, et le tout n'est tel qu'à l'égard de ses parties. Voilà pourquoi la volonté générale de tout un peuple n'est point générale pour un particulier étranger car ce particulier n'est pas membre de ce peuple³¹⁴. » L'universalité des lois implique qu'elles doivent porter sur le tout et non une partie quelconque du tout. Il écrit : « A l'instant qu'un peuple considère un objet particulier, fut-ce un de ses propres membres, il se forme entre le tout et sa partie une relation qui en fait deux êtres séparés dont la partie est l'un et le tout moins cette même partie est l'autre. Mais le tout moins une partie n'est point le tout et tant que ce rapport subsiste, il n'y a plus de tout mais deux parties inégales³¹⁵. » En fait, chez Rousseau, ce qui fait l'universalité de la loi c'est son objet. Elle part de tous pour arriver à tous ce qui implique que l'obéissance à la loi est requise pour tous les individus. C'est un devoir auquel tout le monde est soumis. Dans sa *Huitième Lettre de la Montagne*, il soutient que le meilleur gouvernement est celui dont toutes

314. Manuscrit de Genève, OC III P 327

315. Rousseau : *Contrat social* (1ère version) livre II chapitre 4 OC III 327

les parties se balancent dans un parfait équilibre, où les particuliers ne peuvent transgresser la loi parce qu'ils sont soumis à des juges et où ces juges ne peuvent pas non plus les transgresser parce qu'ils sont surveillés par le peuple³¹⁶. Qu'en est-il de la légitimité ? A quoi se réfère ce concept chez Rousseau ?

b) La légitimité de la loi

Rousseau affirme qu'un ordre social ne peut durer que s'il revêt aux yeux de ceux à qui il s'applique une dimension morale. Cette dimension morale, c'est sa légitimité qui la lui confère car nul ne voudra obéir sans contrainte à une loi qui serait qualifiée d'illégitime. Mais sur quoi se fonde la légitimité de la loi chez Rousseau ? Autrement dit, qu'est-ce qui rend la loi légitime ?

La notion de légitimité chez Rousseau suppose une égalité naturelle des hommes contre l'inégalité politique qui va refuser de considérer que si les hommes en société sont inégaux, ce n'est qu'en raison de différences naturelles qu'il y aurait entre eux.

La légitimité repose sur une autorité qui peut être fondée soit sur des bases juridiques, soit sur des bases éthiques ou morales ou autres et qui permet de recevoir le consentement des membres d'un groupe. Elle relève d'une grande diversité de domaines tels : le droit, les sciences politiques, l'histoire des idées, la philosophie, la sociologie et j'en passe.

En droit, on distingue la légitimité procédurale et la légitimité substantielle. La première dépend des procédures, des techniques de participation, à la mise en œuvre telles : la représentation, l'élection, la délibération, le tirage au sort etc.

Un pouvoir légitime est celui auquel on obéit sans y être forcé parce qu'on lui reconnaît le droit de commander. La légitimité est proche de la légalité mais ne se confond pas avec elle.

Est légal, ce qui est conforme au droit positif donc à la loi, le droit positif étant l'ensemble des lois instituées d'une société donnée. En revanche, est légitime, ce qui est conforme à la justice comme norme de droit autrement dit, ce qui est conforme à un ensemble de valeurs fondamentales auxquelles toute législation est supposée se conformer.

Alors que la légalité consiste à appliquer une loi, la légitimité se réclame de principes qui, dans certains cas, peuvent être en contradiction avec une loi. C'est d'abord son objet.

316. JJ Rousseau, 8e Lettre de la Montagne OC III p. 844

Rousseau définit la loi comme une déclaration publique et solennelle de la volonté générale sur un objet d'intérêt commun et c'est sur cet objet général que repose sa légitimité. Il déclare dans sa sixième *Lettre écrite de la Montagne* que la loi perdrait sa force et cesserait d'être légitime si l'objet n'en importait à tous ³¹⁷ .

En conclusion, aimer les lois c'est préférer leur obéir que de céder à un penchant naturel mais cela ne peut être avantageux que si tous l'exécutent en même temps.

Rousseau écrit que le respect des lois est l'objet principal du gouvernement. Cependant, sans une disposition interne qui garantisse durablement ce comportement, la loi ne règnera guère utilement. Le règne des lois suppose donc l'amour des lois mais aussi la crainte des lois car la loi doit s'appliquer à l'ensemble du peuple et nul ne peut s'y mettre au-dessus. Aussi, si certains refusent de s'y soumettre par amour, il faut les porter à s'y soumettre par la crainte. Mais comment y arriver ? Comment la crainte de la loi peut-elle pousser les hommes de l'état de nature à fonder la société civile ? Quelles sont les raisons qui peuvent porter les gens à avoir peur de la loi ? Est-ce la privation des avantages qu'ils tenaient de l'état de nature ? Est-ce parce que le passage à l'état civil paraissait comme une sorte de chute, une dégénérescence d'un état heureux à un état malheureux ? Est-ce le travail qui est devenu une obligation ou tout simplement parce que la loi épouvante ? Celui qui est juste par crainte est-il réellement juste ? Tel sera le contenu du point ci-après portant sur la crainte des lois.

B) La crainte des lois

Les hommes de l'état de nature rousseauiste étaient habitués à la liberté d'action. N'étant contraints par aucune loi, ils faisaient ce qu'ils voulaient, quand ils voulaient sans peur d'être réprimés. La seule limite qu'ils avaient était la force de leur bras. Mais alors, selon la conception de Rousseau, ils vivaient seuls, isolés les uns des autres, éloignés de tout contact avec autrui. Ils ne risquaient donc de porter préjudice à personne. Comme tout ce qui ne nuit pas est permis, l'homme naturel était naturellement autorisé à faire tout ce qui pouvait l'aider à conserver sa vie. A l'état civil, en revanche, où l'homme vit en compagnie des autres, où il est amené à côtoyer les autres, à vivre avec eux, la liberté d'action se trouve naturellement restreinte. L'homme n'est plus autorisé à suivre ses seules impulsions. Il y a la liberté de

317. Lettre écrite de la Montagne, OC III 808

l'autre qu'il ne faut pas entraver. Il y a la vie et les biens des autres qu'il faut respecter. C'est donc pour garantir la survie de chacun que les lois ont été instituées. Mais pour que la justice soit juste et équitable, il faut qu'elle soit réciproque sinon elle ne fera que le bien du méchant et le malheur du juste quand celui-ci observe les lois avec tout le monde sans que personne ne les observe avec lui. Dès lors, qu'est-ce qui va garantir à tous que les lois seront respectées par tous ? L'amour qu'on témoigne aux lois et à la patrie ne suffit pas. Pour être sûr que chacun va se plier aux obligations de la loi, il ne faut pas seulement la leur faire aimer. Il faut aussi leur en inspirer la crainte. C'est ce qui va surtout retenir l'homme dans ses actions. Et pour faire régner cette crainte, il faut leur montrer que la loi est sacrée et qu'elle bénéficie d'un pouvoir contraignant, d'une autorité coercitive exposant tout contrevenant à des châtements. De là, les deux éléments de ce sous-point portant sur la crainte des lois.

a) Sacralité des lois

Le terme sacralité désigne tout ce qui a acquis ou revêtu un caractère sacré. Comme l'a fait remarquer Jean-Jacques Chevalier dans un article titré *Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale* paru dans la « Revue française de science politique » en 1953, depuis Platon et Aristote, nul n'a plus fortement que Rousseau éprouvé et exprimé le sentiment du caractère sacré du lien social ainsi que de la loi par où il se manifeste. Il a dit expressément, dans son *Contrat social* que l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Or, c'est la loi qui donne volonté et mouvement à l'ordre social. Si ce dernier est sacré, à combien plus forte raison ne doit l'être la loi.

En effet, Il fait de la loi la plus sublime de toutes les institutions humaines. Il l'identifie à « une inspiration céleste qui apprend au peuple à imiter ici-bas les décrets immuables de la divinité, une capacité à incarner la fonction de la conscience morale dans la communauté. » Pour lui, la loi comporte en elle un pouvoir mystérieux, surnaturel qui dépasse l'entendement humain et qu'il qualifie d'inconcevable. Il consiste à assujettir les hommes afin de les rendre heureux. En effet, c'est vraiment paradoxal. C'est hors du commun. Comment une source de contraintes peut-elle rendre heureux ?

Rousseau nous représente la loi comme étant d'inspiration divine et en tant que telle, son usage doit être sacré. Pour lui, violer les lois c'est un acte impie. Dans sa *Lettre à M. de Beaumont*, il déclare : « Qui désobéit aux lois, désobéit à Dieu. » Dans ses *Considérations sur*

le gouvernement de Pologne, il écrit : « Sitôt que la puissance législative parle, tout rentre dans l'égalité ; toute autorité se tait devant elle. Sa voix c'est la voix de Dieu sur la terre. ³¹⁸ » Aussi, chez lui, si les citoyens obéissent, ce n'est pas simplement par amour mais c'est aussi et surtout parce qu'ils croient dans le pouvoir sacré des lois.

Mais c'est quoi le sacré ? Comment peut-on le définir ? Comment expliquer que des lois qui sont le produit de la volonté d'un peuple puissent être qualifiées de sacrées ?

Le sacré est une notion d'anthropologie culturelle permettant à une communauté d'hommes raisonnables d'opérer une scission, une distinction entre deux ou plusieurs éléments la constituant. Du latin « sacer » qui signifie « rendre inviolable », le mot sacré renvoie à tout ce qui ne peut être touché sans souiller ou être souillé. Il désigne ce qui va au-delà de l'ordinaire, ce qui est hors du commun, ce qui inspire la crainte et le respect. Il s'identifie au divin et par conséquent symbolise la subordination et peut même être l'objet d'une profonde vénération.

Au sens général, est sacré tout ce qui permet d'entretenir un commerce avec les dieux. Le sacré s'oppose en ce sens au profane limité au commerce des hommes entre eux. Sur le plan religieux, sont considérés comme sacrés les objets qui ont été officiellement et à la suite d'un acte rituel, retranché du monde profane pour en donner la propriété à une divinité. Sur le plan politique, une nation peut définir comme sacrés ses principes fondateurs. Une société peut définir comme sacrées certaines de ses valeurs.

Les éléments du sacré sont généralement considérés comme intouchables. Ne pas les tenir en respect ou agir à leur encontre est généralement considéré comme un péché ou un crime ce qu'on appelle communément sacrilège. Ce caractère sacré que revêt la loi chez lui s'impose aussi dans le choix du législateur que Rousseau considère comme un guide mais pas n'importe lequel.

Platon, dans *les Lois*, livre IV, paragraphe 790 c, avait fait référence au législateur et avait insisté sur le rôle que joue la Providence et de l'apparition opportune de ce grand personnage qu'il considère comme étant tombé du ciel. Rousseau, dans le *Manuscrit de Genève* livre II chapitre 2, compare les attributs du législateur à Dieu. Il écrit : « S'il est vrai qu'un grand prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand législateur ? Car le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer. Celui-ci est le Mécanicien qui invente la

318. Considérations sur le gouvernement de Pologne, OC III p. 973

machine ; celui-là n'est que l'ouvrier qui la monte et la fait marcher³¹⁹ . »

Un peu plus loin, toujours dans le développement du chapitre portant sur le législateur, il écrit :

Celui qui se croit capable de former un peuple, doit se sentir en état, pour ainsi dire, de changer la nature humaine. Il faut qu'il transforme chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; qu'il mutile en quelque sorte la constitution de l'homme pour la renforcer ; qu'il substitue une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme toutes ses forces propres et innées pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui³²⁰ .

Le législateur, chez lui, est donc, comme chez Platon, un « homme extraordinaire³²¹ », doté d'une « intelligence supérieure³²² » car les fonctions qui lui sont attribuées sont des « fonctions quasi divines qui n'ont rien en commun avec l'empire humain³²³ »

Il l'identifie à un homme extraordinaire dans l'Etat à qui est conférée une fonction particulière, presque divine, qui n'a quasiment rien de commun avec l'empire humain. C'est quelqu'un qui est doté d'une intelligence supérieure et de vertus extraordinaires. Pour Rousseau, il faut que ce soit un génie qui connaît tous les besoins des hommes sans en éprouver aucun. Il ne faut pas qu'il ait un quelconque rapport avec notre nature. Il ne faut pas que ce soit quelqu'un dont le bonheur dépende du peuple mais néanmoins, il faut que ce soit quelqu'un qui veuille bien s'occuper du bonheur du peuple. Aux yeux de Rousseau, le législateur n'est donc pas un personnage banal. Il est plutôt investi de certaines qualités hors du commun qui lui donnent presque l'allure d'un dieu. Rousseau déclare, en dernière analyse, qu'il faudrait un Dieu pour donner de bonnes lois au genre humain. Le législateur est donc chez lui un être sacré, un sage. L'œuvre d'un tel homme à savoir la loi qu'il est chargé de promulguer et de présenter au peuple ne peut être que sacrée. Il écrit :

[...] Il est certain que si l'on peut contraindre ma volonté, je ne suis plus libre et que je ne suis plus maître de mon bien si quelqu'un d'autre peut y toucher. Cette difficulté qui devait sembler insurmontable a été levée avec la première par la plus sublime de toutes les institutions humaines, ou plutôt par une inspiration céleste, qui apprit à l'homme à imiter ici-bas les décrets immuables de la divinité. Par quel art inconcevable a-t-on pu

319. Du contrat social, 1ère version, livre II, chapitre 2, OC III p. 313

320. Idem

321. Idem p. 313

322. Idem p. 312

323. Idem p. 314

trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ? D'employer au service de l'Etat les biens, les bras et la vie même de tous ses membres sans les contraindre et sans les consulter ? D'enchaîner leur volonté de leur propre aveu ? De faire valoir leur consentement contre leur refus et de les forcer à se punir eux-mêmes, quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu ? Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître ; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que celle qui peut nuire à celle d'un autre ? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salutaire de la volonté de tous qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes. C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement et à n'être pas en contradiction avec lui-même³²⁴ .

Dans son *Contrat social*, Rousseau énonce deux raisons qui font que les lois sont si sacrées. On lit : « Qu'est-ce qui rend les lois si sacrées même indépendamment de leur autorité et si préférables à de simples actes de volonté ? C'est premièrement qu'elles émanent d'une volonté générale toujours droite à l'égard des particuliers ; c'est encore qu'elles sont permanentes et que leur durée annonce à tous la sagesse et l'équité qui les ont dictées³²⁵ ». Rousseau déclare et soutient que la volonté générale ne peut pas errer donc ne peut pas se tromper. Alors que la volonté particulière est sujette à l'erreur et portée à l'injustice, la volonté générale est toujours droite et incapable d'errer, nous dit Rousseau. Autrement dit, elle est infaillible. Mais qu'est-ce qui la rend telle ? Elle est droite parce qu'elle représente l'engagement de tous, ce qui fait qu'elle ne peut viser que l'intérêt commun. Il s'agit d'un véritable engagement de tous à l'égard de tous. Dans un tel cas de figure, la loi qui est l'expression de cette volonté générale qui représente l'universalité des membres de la communauté ne peut être que sacrée et c'est bien ce caractère sacré qui la place au-dessus de tout, la soustrayant des multiples manipulations qui peuvent venir de l'arbitraire des individus la rendant par-là inviolable. Est-ce à dire que Rousseau est contre les modifications voire l'abolition de la loi ? Loin de là.

Il ne récuse pas l'abolition de loi ni le fait qu'elle puisse être modifiée. Selon lui, le peuple étant l'auteur de ses propres lois peut décider de les modifier ou même de les abolir quand il le juge nécessaire. Il déclare : « Un peuple est toujours maître de changer ses lois même les meilleures car s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en

324. Economie politique, OC III p. 248

325. OC III 492(4)

empêcher³²⁶ ? » Néanmoins, étant l'expression de la volonté générale et cette dernière étant toujours droite donc incapable de faillir dans la mesure où elle ne peut et ne voudra jamais que ce qui est juste, son objet étant la garantie de l'intérêt de tous, toute loi émanant d'elle est juste et ne peut, de ce fait, qu'être permanente car, pour quelles raisons voudrait-on changer de bonnes lois, promulguées dans l'intérêt de tous ? La loi étant l'ouvrage de tous, il faut le consentement de tous pour l'abolir. Or, trouver le consentement unanime de la collectivité pour modifier ou abolir une loi juste n'est pas chose facile. Dans la partie des *Fragments politiques* portant sur les lois Rousseau nous fait remarquer que l'institution des lois précède l'institution du corps social dans la mesure où il a fallu une loi pour instituer ce dernier et les lois subsisteront tant que le corps social ne sera pas dissout. On y lit :

En remontant à l'origine du droit politique, on trouve qu'avant qu'il y eut des chefs, il y eut nécessairement des lois. Il en fallut au moins une pour établir la confédération publique. Il en fallut une seconde pour établir la forme du gouvernement et ces deux en supposent plusieurs intermédiaires dont la plus solennelle et la plus sacrée fut celle par laquelle on s'engagea à l'observation de toutes les autres³²⁷ .

Dans la partie intitulée : *Du pacte social* de ce même ouvrage, il est écrit : [...] « Le corps social résulte d'un seul acte de volonté et toute sa durée n'est que la suite et l'effet d'un engagement antérieur dont la force ne cesse d'agir que quand ce corps est dissout³²⁸ . » La loi est donc appelée à durer dans le temps, ce qui légitime son caractère sacré.

Rousseau reconnaît ce caractère sacré des lois à tel point qu'il recommande à ce que dans tout serment qu'un ministre ou autre officier quelconque prête à son prince, on sous-entende toujours cette clause : « Sauf les lois de l'Etat et le salut du peuple³²⁹ ».

Ce caractère sacré de la loi explique la crainte qu'elle inspire aux citoyens qui sont obligés de s'y soumettre sous peine d'être contraints par tout le corps. Mais ce sentiment de crainte qu'inspire la loi ne s'explique pas uniquement par le fait qu'elle revêt un caractère sacré. Il s'explique également par le pouvoir contraignant qui caractérise la loi. Voyons en quoi consiste cette autorité qui lui est conférée.

326. Contrat social, livre II, OC III p. 394

327. Fragments politiques, OC III p. 491

328. Idem p. 485

329. Ibidem p.492(3)

b) Autorité des lois

L'institution sociale fondée par le pacte est un édifice fragile. Il suffit qu'un particulier refuse de se soumettre à l'un ou l'autre des principes établis pour que le contrat soit rompu et l'édifice social menacé de ruine. C'est pourquoi Rousseau a déclaré que si quelqu'un refuse de se plier à la volonté générale, il sera contraint par tout le corps.

En effet, chez Rousseau, tout est subordonné à la loi. Expression de la volonté générale, elle revêt une sorte d'autorité, de pouvoir contraignant qu'il importe d'élucider.

Le mot autorité peut s'entendre comme le pouvoir de commander, d'obliger quelqu'un à faire quelque chose, d'être obéi. C'est, en un mot, ce par quoi le pouvoir s'impose. Elle peut également désigner l'influence que l'on peut avoir sur autrui grâce à un certain crédit. C'est, en un sens, ce qui produit la soumission sans recours à la contrainte physique.

L'idée d'autorité implique l'idée de force, de hiérarchie, de rapport de domination. Toutefois, l'autorité fascine dans la mesure où elle induit ordre et discipline même si dans la majorité des cas, elle peut être considérée comme symbole de la violence.

Comme nous l'a fait remarquer Rousseau, en effet, le pacte social constituant l'acte d'association qui donne naissance au corps social renferme un engagement réciproque du corps avec les parties et des parties avec le corps ce qui ramène à un engagement de soi avec soi-même sous un double rapport car chacun est à la fois partie et membre du tout donc du souverain, du corps social ou politique. En sa qualité de membre du souverain, chaque citoyen a des obligations à l'égard des autres membres composant le corps social et en sa qualité de particulier, donc de sujet, chaque membre du corps a des obligations envers les décisions du Souverain. Chacun se trouve donc engagé sous un double rapport à savoir comme membre du corps social avec les particuliers et comme particulier avec les autres membres du corps social mais comme chaque particulier est en même temps membre du corps social, les décisions du Souverain sont également les décisions de chaque particulier ce qui fait qu'en obéissant à la volonté du souverain donc à la volonté générale, chacun ne fait qu'obéir à sa propre volonté. Il s'agit bien d'un engagement réciproque entre les parties et le tout mais il s'agit avant tout d'un engagement de soi envers soi-même car chacun est à la fois tout et partie du tout.

De même que chaque partie s'engage à s'unir avec les autres pour assurer la viabilité

du tout, ce dernier doit, en retour, s'engager à remplir sa mission qui est de protéger les droits et de garantir la liberté de chaque particulier sans exception de personne et sans plus d'égard à l'endroit de quiconque. L'objet des lois est toujours général, nous dit Rousseau. Il ne peut y avoir de privilèges pour personne en particulier. Aussi, la loi étant légitime et à caractère universel d'autant plus utile et nécessaire, on trouvera des êtres raisonnables qui s'y soumettront par devoir et qui y obéiront sans contrainte. Mais certains auront tendance à vouloir jouir des avantages offerts par le corps social et à refuser de remplir les devoirs qu'il impose. A l'endroit de ceux-là, il faut que la loi se montre contraignante sinon ce sera la ruine du corps social. Il n'y a pas de justice quand certains sont obligés et d'autres ne le sont pas, quand certains bénéficient de privilèges auxquels d'autres n'ont pas droit. Pour que la loi soit juste et équitable, il faut qu'elle soit réciproque sinon elle ne fera que le bien du méchant et le malheur du juste quand celui-ci observe les lois avec tout le monde sans que personne ne les observe avec lui, nous dit Rousseau. Mais qu'est-ce qui peut porter un citoyen à désobéir aux lois ? La loi étant l'œuvre de la volonté de chacun des membres du corps, comment expliquer qu'un individu puisse s'opposer à l'obéissance de sa propre volonté ? Qu'est-ce qui peut justifier la désobéissance civile chez Rousseau quand on sait que chez lui la loi est l'œuvre de celui auquel il est destiné à savoir le peuple et que ce concept englobe l'universalité des citoyens qui se trouvent tous sur le même piédestal ?

D'un point de vue général, plusieurs raisons peuvent porter des citoyens à ne pas se soumettre aux lois. La première de ces raisons s'explique par les privilèges auxquels certains peuvent avoir droit. C'est le cas pour le Souverain chez Hobbes représenté par le monarque qui se trouve placé au-dessus des lois et qui ne se trouve engagé aucunement par le contrat le liant au peuple.

Chez Rousseau, nul ne peut prétendre être au-dessus des lois. Donc tous doivent être soumis à l'autorité de la loi. Contrairement à Hobbes, Rousseau met la loi au-dessus de tout car à ses yeux, elle seule peut réaliser la justice qui est la condition de la liberté. Comme membre du corps social, chaque individu est appelé à jouer un rôle actif dans l'élaboration des lois mais également doit s'engager à se soumettre aux décisions du corps en tant que particulier car d'après Rousseau, il n'y a que les engagements réciproques qui sont obligatoires. Chaque citoyen n'est obligé envers le Souverain qu'à la condition que tous les autres le soient également.

Une deuxième raison peut se trouver dans la source de la loi, sa légitimité. On parle dans ce cas de disjonction entre celui qui fait la loi et celui qui est censé y obéir. Si l'autorité

de laquelle émane la loi est contestable, certains citoyens peuvent avoir des raisons pour ne pas s'y soumettre. Chez Rousseau, tel n'est pas le cas. Le peuple étant en même temps auteur et destinataire de la loi, les raisons qu'on pourrait évoquer pour ne pas se soumettre aux lois ne seraient d'aucun fondement. On ne pourrait pas les qualifier d'injustes car nul ne peut être injuste envers soi-même dans la mesure où l'on est tous auteur des lois auxquelles on se soumet. En outre, étant l'expression de la volonté générale et cette dernière étant toujours droite et infaillible donc ne pouvant errer, il est absurde de concevoir une loi injuste qui émanerait de la volonté générale. Quand Rousseau déclare que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité commune, cela signifie qu'elle n'est pas susceptible d'enfreindre les droits naturels et donc qu'elle ne peut engendrer ni la dépendance ni l'inégalité. Elle est donc juste. Si la loi est son expression, elle ne saurait, elle non plus, ne pas être juste.

Chez Rousseau, les lois sont démocratiques parce qu'elles sont votées par le peuple et de ce fait, sont équitables parce qu'elles sont communes à tous mais aussi utiles donc nécessaires parce qu'elles ne peuvent avoir d'autre objet que le bien commun. Il n'y a donc aucune raison de ne pas s'y soumettre. Néanmoins, cela n'empêche pas qu'il y ait des contrevenants, des réfractaires, des rebelles à la loi en dépit du fait qu'il est démontré qu'un refus d'obéir à la loi édictée par la volonté générale équivaut à un refus d'obéir à soi-même dans la mesure où l'on fait tous partie du corps social et la volonté de chacun étant incluse dans la volonté générale. Après avoir donné son consentement aux décisions du corps, il n'est pas normal que quelqu'un agisse en contrevenant. Un tel comportement serait le signe d'une disjonction entre sa volonté particulière et la volonté générale dont il est membre. Mais qu'est-ce qui pourrait bien être la cause d'une telle disjonction ? Comment y remédier ?

Rousseau considère l'homme comme étant scindé en deux parts : une part raisonnable qui fait tendre vers l'idéal, le bien commun et une part égoïste passionnelle qui rattache l'individu aux intérêts privés laquelle scission a donné lieu à une sorte d'opposition entre une aspiration à l'idéal, au bien commun inspiré par l'instinct de sociabilité et un attachement aux intérêts privés inspiré par l'instinct animal égoïste de l'état de nature.

Quand, dans un individu, c'est la partie raisonnable qui a le dessus, on peut s'attendre à avoir affaire à un citoyen engagé, respectueux de l'ordre établi, prêt à faire passer l'intérêt général avant ses intérêts privés. Sachant que l'obéissance est une obligation, il obéira par devoir et non par contrainte. Quand, en revanche, c'est la partie pulsionnelle qui domine, l'individu va être beaucoup plus enclin vers l'instinct animal égoïste et aura du mal à obéir

sans contrainte quand il s'agit de faire passer l'intérêt commun avant les siens propres. C'est là que se produit la disjonction entre la partie rationnelle et la partie pulsionnelle car si à l'état de nature où la raison n'était pas encore développée, c'est la pulsion qui dominait, à l'état civil où l'homme est censé passé de son statut d'animal stupide et borné à l'être intelligent et libre, il est normal que ce soit la partie raisonnable qui prenne le dessus. Quand l'inverse se produit, il faut s'attendre à avoir affaire à un individu égoïste, rebelle à l'ordre social, primant ses intérêts personnels au détriment de l'intérêt général. C'est là que la loi doit faire usage de son pouvoir contraignant.

En effet, la loi dispose d'un pouvoir contraignant vis-à-vis des contrevenants car elle n'est pas seulement côté-droits. Elle est aussi côté-devoirs. « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale sera contraint par tout le corps ³³⁰ » déclare Rousseau. Mais comment y arriver ? Faudra-t-il faire usage de la force, de peines et de sanctions pour contraindre les réfractaires ?

Dans son *Discours sur l'économie politique*, Rousseau écrit :

La puissance des lois dépend encore plus de leur propre sagesse que de la sévérité de leurs ministres [...] La rigueur des châtimens n'est qu'une vaine ressource imaginée par de petits esprits pour substituer la terreur à ce respect qu'ils ne peuvent obtenir. On a toujours remarqué que les pays où les supplices sont les plus terribles sont aussi ceux où ils sont les plus fréquents de sorte que la cruauté des peines ne marque guère que la multitude des infracteurs et qu'en punissant tout avec la même sévérité, l'on force les ³³¹ coupables à commettre des crimes pour échapper à la punition de leurs fautes .

Un peu plus loin, il écrit : « Les lois qui parlent sans cesse de punir et jamais de récompenser sont plus propres à contenir les scélérats qu'à former d'honnêtes gens. Tant que les lois s'arrêteront aux actions et qu'elles ne diront rien à la volonté, elles seront toujours mal observées ³³² . » Il affirme, en outre, que « les mauvais précepteurs ne savent que donner le fouet et que les mauvais ministres ne font que pendre ou mettre en prison ³³³ . » Il a même traité de « sanguinaires ³³⁴ » les législateurs qui, à la manière de Dracon, ne savent que menacer et punir.

330. Contrat social, livre I, OC III p. 364

331. Economie politique, OC III p.249-250

332. Contrat social, OC III p. 395

333. Idem p.394

334. Ibidem p. 396

Aussi, certains auraient-ils tendance à affirmer que Rousseau favorise l'amour des lois pour le maintien de l'ordre dans la société politique et que les sanctions et les peines ne jouent pas un rôle trop important dans son système. Mais est-ce bien le cas ? Rousseau est-il contre le droit de punir ? Recommande-t-il de toujours récompenser sans jamais punir ? Est-il contre toute application de sanctions et de peines ? Montesquieu avait bien compris que tout pouvoir qui ne possède pas de contre-pouvoir est un pouvoir absolu et corrompt absolument. En est-il de même pour Rousseau ?

En effet, Rousseau reconnaît l'importance des récompenses et des honneurs et recommande d'en faire usage pour encourager la vertu. Il écrit : « Je sais que le premier prix des bonnes actions est le plaisir de les avoir faites mais les hommes ne connaissent ce plaisir qu'après l'avoir goûté et il leur faut des motifs plus sensibles pour leur donner la première habitude de bien faire. Ces motifs sont les récompenses bien choisies et encore mieux distribuées³³⁵ . »

Il admet également qu'on accorde plus d'autorité à la chose qu'on aime qu'à celle qu'on craint ce qui attribue à l'amour plus d'autorité que la crainte. Il écrit : « Quand les citoyens aiment leurs devoirs et que les dépositaires de l'autorité publique s'appliquent sincèrement à nourrir cet amour par leur exemple et leurs soins, toutes les difficultés s'évanouissent, l'administration prend une facilité qui la dispense de cet art ténébreux³³⁶ dont la noirceur fait tout le mystère³³⁷ . »

Toutefois, le droit de punir a aussi sa place dans le système rousseauiste. Rousseau ne disconvient pas que la terreur peut contenir les scélérats. Il a d'ailleurs cité en exemple le cas de Sparte où la peine prévue pour les parricides était si affreuse que tout le monde se contenait d'être parricide. S'il faut encourager les bonnes actions, il ne faut pas non plus négliger d'empêcher les mauvaises.

Selon lui, la loi revêt une force obligatoire laquelle implique l'obéissance. Elle bénéficie d'un pouvoir contraignant. Si les lois sont établies pour encourager la vertu, elles le sont également pour épouvanter les vices. La terreur peut contenir les scélérats d'où la nécessité d'employer toute la force des lois si on veut prévenir la corruption du peuple. Mais

335. Fragments politiques OC III p. 494

336. Le droit de punir

337. Economie politique, OC III p. 253-254

d'où leur vient cette force, cette autorité ? Comment se manifeste le pouvoir contraignant de la loi chez lui ? Que faire quand des citoyens refusent de se plier à l'autorité de la loi ?

Rousseau recommande comme solution qu'il faut forcer les individus en question à être libres. Il écrit :

Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui, donnant chaque Citoyen à la Patrie, le garantit de toute dépendance personnelle, condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels, sans cela seraient absurdes, tyranniques et sujets aux plus énormes abus ³³⁸ .

Mais comment forcer quelqu'un à être libre ? N'est-ce pas un paradoxe ironique ? Comment contraindre quelqu'un à être libre quand on sait que la liberté et la contrainte ne font pas bon ménage ? Agir sous contrainte, est-ce agir librement ? Que veut dire Rousseau quand il déclare que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps ?

Comme on l'a vu plus haut, c'est la disjonction entre sa part raisonnable et sa part pulsionnelle qui incline l'individu vers la satisfaction de ses intérêts particuliers au détriment de l'intérêt général et du coup le rend esclave. On n'est pas libre quand on désire ce qu'on ne peut se donner. L'individu deviendra libre quand il saura soumettre son penchant égoïste, naturel, passionnel à sa raison et cela, c'est la mission qui est attribuée à l'éducation qui consiste précisément à éveiller l'animal égocentrique qui se trouve en l'homme afin de le soumettre à la raison.

Chez Rousseau, l'une des conditions d'effectivité de la liberté consiste en l'obéissance à la loi qu'on s'est soi-même prescrite. Donc le forcer à être libre c'est le porter à se soumettre à la loi dont il a participé à la législation en tant que membre de la volonté générale. Mais comment y parvenir ?

Selon Rousseau, la meilleure façon de soumettre les citoyens à la volonté générale est de faire régner la vertu. Mais c'est quoi la vertu pour lui ?

Il définit la vertu comme étant la conformité de la volonté particulière à la volonté générale. Il écrit : « Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie ? Faites que toutes les volontés

338. Contrat social livre II, OC III p.364

particulières s'y rapportent ; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose, en un mot, faites régner la vertu³³⁹ . »

Un peu plus loin, à la page 254, il affirme que tout homme est vertueux quand sa volonté particulière est conforme en tout à la volonté générale.

Mais comment rendre les hommes vertueux autrement dit, comment soumettre leurs volontés particulières à la volonté générale ? Rousseau propose une réponse. L'amour de la patrie. C'est, selon lui, le meilleur moyen pour soumettre les volontés particulières des citoyens à la volonté générale et par-là, les rendre vertueux car pour lui, être vertueux c'est être patriote, être prêt à se donner à une cause commune. Il écrit : « Voulons-nous que les peuples soient vertueux ? Commençons par leur faire aimer la patrie³⁴⁰ . » Il soutient que les plus grands prodiges de la vertu ont été produits par l'amour de la patrie.

En effet, Rousseau fait de la vertu la pierre angulaire de l'édifice étatique. Selon lui, il n'y a pas de patrie sans liberté et il n'y a pas de liberté sans vertu. Il n'y a donc pas de patrie sans vertu et par conséquent, il n'y a pas d'Etat sans vertu, autrement dit, sans vertu, pas de société.

Néanmoins, si Rousseau fait de l'amour de la patrie le moyen le plus efficace pour rendre les citoyens vertueux et les porter à se soumettre aux lois, il ne s'oppose pas au droit de punir quand la nécessité l'impose. Il écrit : « Il ne faut pas croire que l'on puisse offenser ou couper un bras que la douleur ne se porte à la tête et il n'est pas plus croyable que la volonté générale consente qu'un membre de l'Etat, quel qu'il soit, en blesse ou détruise un autre³⁴¹ . »

Il recommande aux garants de la loi de ne pas confondre la négligence avec la modération encore moins la douceur avec la faiblesse et leur fait remarquer qu'il faut être sévère pour être juste car « quiconque souffre la méchanceté qu'il a le droit et le pouvoir de réprimer devient lui-même méchant³⁴² . »

Il définit la méchanceté comme étant une opposition de la volonté particulière à la volonté générale. En faisant chacun sa volonté, on contrarie soit la volonté publique soit la volonté de l'autre soit les deux et c'est de là que vient la méchanceté. Le pouvoir contraignant de la loi

339. Economie politique, OC III P. 252

340. Idem p.255

341. Idem p.256

342. Ibidem p. 254

peut servir à réguler la situation. Une fois qu'on sera contraint d'obéir à la volonté générale, les volontés particulières seront mises en marge et personne n'en sortira lésée.

Il écrit : « Si les politiques étaient moins aveuglés par leur ambition, ils verraient combien il est impossible qu'aucun établissement, quel qu'il soit, puisse marcher selon l'esprit de son institution s'il n'est dirigé selon la loi du devoir. Ils sentiraient que le plus grand ressort de l'autorité publique est dans le cœur des citoyens et que rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement³⁴³. » Il reconnaît que la loi a un pouvoir sacré et recommande à ce qu'on ne l'arrête que lorsqu'il s'agit du salut de la patrie. Mais si l'autorité contraint, elle n'opprime pas. Ce qu'elle cherche, c'est la soumission, l'obéissance à ce qui est imposé. Rien d'autre. Ce pouvoir de contraindre chacun à obéir en cas de refus est la tâche attribuée à la loi et elle n'y arrivera que si elle se montre contraignante.

343. Economie politique OC III P 252

Section II

A propos du corps politique

La conception du corps politique constitue chez Rousseau un enjeu majeur. On se rappelle qu'à l'état de nature, les hommes vivaient isolés les uns des autres dans une totale indépendance les uns par rapport aux autres. Autosuffisants, le concours de l'autre n'était nullement nécessaire. Tous, ils étaient en mesure de satisfaire leurs besoins qui d'ailleurs n'étaient ni exigeants ni nombreux. Ce furent les changements climatiques et écologiques qui ont rendu nécessaire leur premier rapprochement. Ces modifications climatiques ou géologiques ont conduit les hommes à inventer les premières armes afin de mieux assurer tout d'abord leur subsistance. Ce sont ces premières formes d'ingéniosité qui, selon Rousseau, ont permis les premiers développements de la conscience et de la réflexion donnant lieu aux divers progrès s'enchaînant jusqu'à l'apparition de la société.

Il considère la société non comme un simple regroupement d'individus motivés par la satisfaction de leurs intérêts particuliers mais plutôt comme une communauté de citoyens qui s'unissent en vue d'œuvrer à l'intérêt du bien commun. Chez lui, le pacte social n'est pas un pacte d'aliénation au profit d'une entité politique supérieure mais un véritable contrat entre des individus qui eux-mêmes décident de se soumettre à leur propre volonté générale. Il ne s'agit pas comme chez Hobbes, d'établir une puissance suprême au-dessus des membres du corps politique afin de garantir leur sécurité. Il s'agit d'un engagement volontaire de chacun envers chacun et de tous à l'égard de tous. De là naît la nécessité d'une bonne gestion du pouvoir au sein du corps politique (1) mais aussi des citoyens (2) pour qui le passage de l'état de nature à l'état social paraît comme une sorte de chute, une dégénérescence d'un état heureux à un état malheureux puisqu'il a pour conséquence directe la perte de la liberté naturelle. Ce sont ces deux points qui feront le contenu de cette section traitant du corps politique. A présent, voyons comment Rousseau propose de gérer le pouvoir au sein du corps politique.

Chapitre 1

La gestion du pouvoir au sein du corps politique chez Rousseau

Dans son traité politique *Du contrat social*, comparant le corps politique à un humain possédant une volonté qui le pousse à vouloir agir et un pouvoir, une force, une puissance qui le rend capable d'accomplir l'acte qu'il a en vue, conditions sans lesquelles aucun acte n'est possible dans la mesure où on peut avoir la volonté sans avoir la force tout comme on peut être capable sans vouloir, Rousseau fait du pouvoir exécutif la force de l'Etat, la puissance qui le fait agir tandis que le pouvoir législatif en est la volonté. Il écrit :

Toute action libre a deux causes qui concourent à la produire, l'une morale, savoir la volonté qui détermine l'acte, l'autre physique, savoir la puissance qui l'exécute. Quand je marche vers un objet, il faut premièrement que j'y veuille aller, en second lieu, que mes pieds m'y portent. Qu'un paralytique veuille courir, qu'un homme agile ne le veuille pas, tous deux resteront en place. Le corps politique a les mêmes mobiles. On y distingue de même la force et la volonté, celle-ci sous le nom de puissance législative, l'autre sous le nom de puissance exécutive. Rien ne s'y fait ou ne doit s'y faire sans leur concours ³⁴⁴ .

Rousseau reconnaît et admet la théorie de la séparation des pouvoirs qu'il considère d'ailleurs comme la condition sine qua non de la liberté politique et dont il a, en outre, préconisé les principes dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Dans un des paragraphes de ses *Fragments politiques*, il écrit : « Ce doit être une des premières lois de l'Etat qu'une même personne ne puisse occuper à la fois plusieurs charges, soit pour qu'un plus grand nombre de citoyens ait part au gouvernement, soit pour ne laisser à aucun d'eux plus de pouvoir que n'a voulu le législateur ³⁴⁵ . » Toutefois, il ne partage pas toutes les idées de ses prédécesseurs à propos de ce principe. Il s'y oppose sur bien des points notamment la division interne au sein du pouvoir législatif. Pour lui, la loi est l'expression de la souveraineté. La souveraineté ne se divise pas et doit appartenir au peuple. Elle ne saurait être partagée entre une expression monarchique aristocratique et populaire.

344. Contrat social livre III chapitre 1, OCIII p. 394

345. Fragments politiques OC III 488 prg. 12

Aussi, s'il faut admettre que la philosophie politique de Rousseau reconnaît une sorte de séparation institutionnelle du pouvoir, il est néanmoins important de souligner que l'auteur du *Contrat social* est loin de rentrer dans le cadre traditionnel de la division des pouvoirs tel qu'il a été tracé depuis Aristote et tel que Montesquieu l'a institué. Chez lui, La séparation des pouvoirs doit s'accompagner d'une subordination stricte de l'exécutif au législatif. Il préconise le rejet du cumul des fonctions législatives et exécutives par un même organe mais la distribution tripartite du pouvoir étant le principe fondamental de la démocratie représentative, Rousseau ne l'adopte pas. Il n'admet l'existence que de deux pouvoirs : le pouvoir législatif pour la législation des lois et le pouvoir exécutif pour leur exécution. Ce dernier se trouvant confondu avec le pouvoir judiciaire est inféodé et subordonné au législatif lequel constitue pour Rousseau, le seul pouvoir à être indépendant par rapport aux deux autres pouvoirs reconnus par la tradition. Voyons, dans un premier temps, en quoi consiste chez lui, le pouvoir législatif et à qui il en confie la gestion.

A) Du pouvoir législatif

Rousseau fait dépendre la survie de l'Etat du pouvoir législatif. Il écrit :

Le principe de la vie politique est dans l'autorité souveraine. La puissance législative est le cœur de l'Etat. La puissance exécutive en est le cerveau qui donne le mouvement à toutes les parties. Le cerveau peut tomber en paralysie et l'individu vivre encore. Un homme reste imbécile et vit. Mais sitôt que le cœur a cessé ses fonctions, l'animal est mort. Ce n'est pas par les lois que l'Etat subsiste. C'est par le pouvoir législatif.³⁴⁶

C'est, selon lui, du pouvoir législatif que dépend la vie ou la mort du corps politique. Il appartient donc aux citoyens de tuer le corps politique à sa naissance ou après un certain temps de vie tout comme il leur appartient de prolonger sa vie aussi longtemps qu'il est possible. Le secret, Rousseau nous le donne. Il suffit de donner à l'Etat donc au corps politique, la meilleure constitution qu'il puisse avoir car, selon lui, le corps politique le mieux constitué finira un jour, car rien n'est éternel mais il finira plus tard qu'un autre si nul accident

346. Rousseau, Du Contrat social, livre III chapitre XI, OC III p. 424

imprévu n'amène sa perte avant le temps³⁴⁷. C'est une mission noble et pas du tout facile. Pourtant, c'est au peuple que Rousseau l'attribue. Il écrit : « Le souverain n'ayant d'autre force que la puissance législative n'agit que par des lois et les lois n'étant que des actes authentiques de la volonté générale, le souverain ne saurait agir que quand le peuple est assemblé. Le peuple assemblé, dira-t-on ! Quelle chimère ! C'est une chimère aujourd'hui mais ce n'en était pas une il y a deux mille ans. Les hommes ont-ils changé de nature³⁴⁸ ? »

En effet, Rousseau fait du peuple le seul détenteur de la puissance législative. Il le convie seul à exercer le pouvoir législatif sans l'aide de représentants. Il bannit la représentation et prône une démocratie directe où le peuple participe directement à l'élaboration des lois auxquelles il aura à se soumettre. Il écrit : « A l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier Magistrat parce qu'où se trouve le Représenté, il n'y a plus de Représentants³⁴⁹. » Pour lui, c'est une obligation pour le peuple de participer à la chose publique. Etant tous égaux, détenant les mêmes droits et astreints aux mêmes devoirs, il appartient à chaque citoyen de participer au pouvoir législatif au même titre que tous les autres citoyens et de fonder sa délibération et son vote sur sa préférence. Aussi appelle-t-il le peuple, à savoir tous les citoyens, à investir l'espace public afin de participer activement à l'élaboration des lois qui doivent régir les rapports intersubjectifs des citoyens. Il attribue le pouvoir législatif à tout le peuple qui ne peut en aucune manière s'en dépouiller car, selon le pacte qui est au fondement de l'acte associatif donnant naissance au corps social, il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers et jamais, on ne pourra s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale à moins qu'on la soumette au suffrage libre du peuple.

Chez Rousseau, en effet, tous les citoyens ont droit à une égale participation au pouvoir législatif. Chacun d'eux porte en lui tout l'empire des lois. La souveraineté qui réside dans la volonté générale est d'essence démocratique dans la mesure où le pouvoir législatif appartient à tout le peuple et non pas à une personne ou à une assemblée déterminée. L'égalité qu'engendre la volonté générale n'est pas une égalité de fait comme tel a été le cas à l'état de nature mais une égalité de droit laquelle signifie deux choses :

347. Idem

348. Rousseau, Du Contrat social, livre III, chapitre XII OC III p. 425

349. Idem chapitre XIX p. 428

a) La loi est la même pour tous

b) Les citoyens disposent tous des mêmes droits.

En effet, chez lui, chaque citoyen détient une part de la souveraineté et nul ne peut être dépouillé de sa part de souveraineté qui lui revient de droit. La souveraineté populaire suppose l'existence de la volonté générale pour diriger le corps social et non l'emprise de la volonté particulière d'un homme ou d'une assemblée. Pour les théoriciens du droit naturel, le double pacte d'association et de sujétion impliquait l'abandon au monarque de la liberté originelle (Pufendorf, Hobbes) ou la relation partielle aux droits individuels (Locke). Pour Rousseau, le peuple ne contracte pas avec des chefs mais avec lui-même et ne résilie pas sa souveraineté. Chez lui, cette souveraineté n'a pas seulement sa source dans le peuple. Celui-ci en conserve seul le plein exercice. Dans ce contexte, le suffrage ne peut être qu'universel. C'est un droit. La conséquence logique est le recours à la démocratie directe. L'initiative des lois est exercée par le peuple. S'il arrive que quelques citoyens disposent de prérogatives particulières, ils doivent être soumis à un mandat impératif³⁵⁰ par ceux qui les ont désignés.

A ses yeux, les rois et les magistrats sont des particuliers, un groupe d'individus auquel le vrai souverain, à savoir le peuple, délègue l'exercice du pouvoir sans qu'il y ait entre eux et lui un pacte véritable. Le contrat social qui a pour objet de constituer le peuple souverain ne connaîtra donc pas le gouvernement. Ni le roi, ni les magistrats n'interviendront comme parties. C'est le peuple souverain qui fixera leurs attributions par un acte de volonté qui n'émanera que de lui et qui ne sera pas un contrat car si pour Locke, le contrat est conclu entre les sujets et leurs chefs, pour Rousseau, les membres du corps politique, pris en tant qu'individus séparés ne concluent qu'avec eux-mêmes en tant que membres du souverain.

Dans sa doctrine, les Magistrats sont tous soumis à l'autorité du Souverain dont ils reçoivent le pouvoir qu'ils exercent lequel pouvoir peut être limité, modifié ou repris par celui qui en a accordé la commission à savoir le peuple. Il fait table rase des doctrines précédentes telles qu'elles ont été pensées avant lui notamment de celle de Montesquieu mais aussi de

350. Le mandat impératif est un pouvoir délégué à une personne ou à une organisation désignée afin de mener une action prédéfinie et selon des modalités précises auxquelles elle ne peut déroger.

Le mandat impératif est soumis à un contrôle ou un rapport que le mandaté doit fournir afin de permettre aux mandataires de suivre la réalisation du mandat.

Dans le mandat impératif, les élus ont l'obligation de respecter les directives de leurs électeurs sur la base desquelles ils ont été désignés sous peine de révocation.

Le mandat impératif est lié à la notion de souveraineté populaire définie par Jean-Jacques Rousseau qui préconise la démocratie directe et s'oppose au mandat représentatif où les représentants disposent d'une liberté d'action leur permettant d'agir à leur guise, n'étant pas tenus de respecter les engagements qu'ils auraient pris devant leurs mandants.

celles de Hobbes et de Locke. Il est celui qui, philosophiquement, a ouvert le champ d'une révolution qui institue la souveraineté du peuple contre la souveraineté royale et contre la souveraineté parlementaire.

Il ne retient pas le schéma de Montesquieu. Il estime que ce dernier se méprend sur le vrai sens de la souveraineté. Il lui reproche le fait de ne s'être pas attelé au principe des choses mais seulement à leur mise en œuvre. Contrairement aux autres théoriciens notamment Hobbes qui confie l'exercice de la souveraineté à un tiers tenant le rôle unique de souverain, Rousseau, lui, place l'exercice de la souveraineté dans et par le peuple.

A Locke comme aux deux autres, il reproche le fait de n'avoir pas compris le principe de la souveraineté. Il qualifie la théorie de la souveraineté chez Hobbes reconnue sous le nom de la représentation comme étant une théorie d'usurpation de la souveraineté du peuple. En faisant de l'un le représentant du multiple, on ne fait qu'aliéner la souveraineté du peuple au profit d'un monarque, affirme-t-il.

Quant à lui, son vœu le plus cher est de fonder la citoyenneté sur la pleine et entière participation de chacun au pouvoir de faire des lois. Aussi rejette-il la notion de représentation politique qui, selon lui, paralyse l'activité du citoyen qui devient un être passif de l'Etat au lieu d'être un membre actif du souverain, un citoyen à part entière. En aliénant le pouvoir qui le rendait maître de lui-même, le citoyen devient esclave.

Il considère comme légitime que ce soient les membres même du corps politique qui décident des conditions de la vie en société. Dans sa *6e Lettre de la Montagne*, il définit le souverain comme un « être abstrait et collectif qui agit uniquement par des lois ³⁵¹ ». Or, pour lui, seul le peuple peut être souverain ce dernier n'étant autre que le corps politique en action sous la protection de la volonté générale. C'est donc au peuple et au peuple seul qu'il revient le pouvoir d'édicter les règles de vie auxquelles tous doivent se plier sans que la liberté et l'égalité de chacun en soient lésées.

Cependant, une difficulté s'impose. Le peuple est une multitude hétérogène qui souvent, ne sait pas ce qui est bien pour lui. S'il est vrai qu'il veut toujours le bien, il ne le voit pas toujours et souvent, il le confond avec le mal. Rousseau l'a même qualifié d'aveugle. En effet, ce n'est pas qu'il ne croit pas dans la droiture de la volonté générale. Il y croit fermement mais doute du jugement qui la guide. Il estime qu'il n'est pas toujours éclairé. Or, c'est au peuple qu'il revient le rôle d'édicter les lois qui doivent servir à régir le

351. 6e Lettre de la Montagne, OC III p. 807

fonctionnement du corps politique qu'il forme. Rousseau a donc estimé qu'il n'était pas prudent de lui confier l'exécution d'une tâche aussi noble, aussi sublime, mais également aussi difficile que l'établissement d'un système de législation qui, selon lui, est le plus sublime effort de la sagesse et de la prévoyance humaine.

Pour qu'il parvienne à prendre les bonnes décisions, il a besoin d'un guide, d'un conseiller, de quelqu'un qui puisse l'éclairer, l'informer, lui faire découvrir ce qui est opportun et ce qui ne l'est pas, le porter à considérer les conséquences à venir car il ne vit que dans le présent le plus immédiat, mais aussi et surtout, lui montrer le bon chemin qu'il doit suivre et le garantir des séductions des volontés particulières, pour rapprocher à ses yeux les lieux et les temps et balancer l'illusion des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés. C'est donc à cette fin qu'est institué le législateur à qui il attribue la fonction de rédiger les lois mais auquel il enlève le droit législatif donc de faire des lois lequel droit appartient inexorablement au peuple qui ne peut nullement s'en dessaisir pour quelle que soit la cause. Il écrit :

Celui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudrait, se dépouiller de ce droit incommunicable parce que selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple³⁵² .

Mais qui est ce personnage ? Quel est son rôle ? Quels sont ses attributs ? Pour s'en faire une juste idée, analysons la problématique du législateur.

a) La problématique du législateur

L'institution d'un Etat suppose l'instauration d'un système de législation susceptible de rendre l'autorité politique légitime. La législation peut être définie comme un ensemble de lois régissant un pays, une société ou relatives à un domaine particulier. Le concept de loi, comme nous venons de le voir, introduit une relation d'obligation et d'obéissance ainsi qu'une référence à un législateur.

Rousseau place les figures du législateur et du citoyen au cœur de son système politique. Il écrit : « Par le pacte social, nous avons donné l'existence et la vie au corps

352. Contrat social, livre II, OC III p. 383

politique ; il s'agit maintenant de lui donner le mouvement et la volonté par la législation . »
 Mais si la figure du législateur est au cœur de la pensée politique de Rousseau, elle demeure matière à controverse dans la mesure où le rôle dont il est assigné et qui consiste à transformer la nature humaine en vue de réaliser la vertu civique, a porté certains interprètes à voir dans ce personnage l'incarnation d'une forme d'autoritarisme qui plierait l'individu à la domination d'un maître édictant des principes contraignants auxquels le peuple doit se soumettre ? Que faut-il en penser ? Quelles sont les caractéristiques de ce personnage ? Quels en sont les principaux attributs ? Quelle mission lui est-elle assignée ? Quels problèmes a-t-il à résoudre ? Faut-il voir dans la conception de ce personnage une intention formelle de la part de Rousseau de soumettre l'individu à une quelconque forme de supériorité civile ? Quel type de rapport est-il établi entre lui et le peuple ?

Rousseau lui attribue la mission d'apporter au peuple le savoir de l'entendement et les lumières de la raison car il considère ce dernier comme un mineur qui a besoin d'un tuteur pour l'aider à prendre les bonnes décisions. Le peuple veut toujours le bien mais de lui-même, il ne le voit pas toujours, nous dit Rousseau. Il ne peut donc se donner des lois et des institutions qui lui conviennent. Pour cela, il faudrait qu'il soit déjà sage, déjà institué. Mais tel n'est pas le cas. Aussi, lui faut-il un guide pour l'orienter, un conseiller pour le diriger, un tuteur pour l'éclairer. Rousseau affirme que c'est du besoin du peuple d'être éclairé que naît la figure du législateur. Mais pour être en mesure d'accomplir une tâche aussi difficile, le législateur ne peut être n'importe qui. Il faut que ce soit un homme extraordinaire. Rousseau fait de lui un messager céleste de la volonté générale.

Il fait des lois l'unique mobile du corps politique qui ne peut agir que par elles car s'il faut se plier à la volonté générale, il faut que cette volonté se manifeste, s'exprime par des mots susceptibles de la faire connaître. C'est ce à quoi se réfère la notion de loi chez Rousseau qu'il définit comme étant l'expression de la volonté générale. Mais Rousseau est clair, le peuple doit être l'auteur des lois car il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de déclarer les conditions sous lesquelles ils veulent s'associer. Les lois étant les seules conditions de l'association civile, ce n'est qu'aux membres de cette association civile à savoir le peuple d'élaborer les lois sur lesquelles ils feront asseoir leur association à savoir la société. Toutefois, Rousseau se montre sceptique. Il admet que le peuple à qui il incombe le droit de faire les lois peut se tromper. Il reconnaît des limites à une multitude qu'il qualifie d'aveugle qui, selon lui, ne sait souvent pas ce qu'elle veut pour la simple et bonne raison qu'elle sait

rarement ce qui lui est bon. Aussi, envisage-t-il une figure tutélaire, le législateur, pour servir de guide, de conducteur au peuple. Il écrit :

Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple soumis aux lois en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. Mais comment les régleront-ils ? Sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite ? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ces volontés ? Qui lui donnera la prévoyance nécessaire pour en former les actes et les publier d'avance, ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin ? Comment une multitude aveugle qui, souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle, d'elle-même, une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? De lui-même, le peuple veut toujours le bien mais de lui-même, il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois, tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer les attraits des avantages présents et sensibles, par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent : le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides : il faut obliger les uns à conformer leur volonté à la raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de là l'exact concours des parties et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur³⁵⁴ .

C'est, selon Rousseau, la législation qui fait mouvoir autrement dit, qui fait agir le corps politique et c'est par ce moyen qu'il peut exprimer sa volonté. Avoir la vie et l'existence est une chose. Pouvoir agir et exprimer sa volonté en est une autre. La volonté du corps étant la volonté du peuple, il revient à ce dernier de l'exprimer car, nous dit Rousseau, « Quand le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même et, s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout³⁵⁵ . » Mais pour y arriver, le peuple doit être guidé ou du moins conseillé. C'est à ces fins qu'est institué le législateur.

Par la problématique du législateur, Rousseau, conscient des tensions et de l'irrationalité inhérente à la vie sociale et politique, projette d'y remédier en justifiant l'usage d'une raison toute puissante. Incarnation de la raison dissociée de l'intérêt particulier, sa raison remplit une fonction effective et dénaturante puisqu'elle a pour rôle de fonder l'institution en même temps de changer, pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu, d'altérer la constitution de l'homme pour le renforcer.

354. Contrat social, OC III P 380

355. Contrat social Livre II ch 6 OC III P 379

Il fait la différence entre faiseur de lois et législateur. Dans le chapitre II de son texte portant sur le *Gouvernement de Pologne*, il écrit : « Je regarde les nations modernes, j'y vois force faiseurs de lois et pas un législateur. Chez les Anciens, j'en vois trois principaux : Moïse, Lycurgue et Numa. Tous trois ont mis leurs principaux soins à des objets qui paraîtraient à nos docteurs dignes de risée³⁵⁶ . » Voyons, dans les pages qui suivent en quoi consiste la fonction du législateur et quels sont les attributs d'un bon législateur selon Rousseau.

b) Les fonctions du législateur

En règle générale, le législateur est un terme générique qui désigne celui qui détient le pouvoir de faire des lois. Ce concept peut renvoyer soit à une institution, exemple le Parlement, soit à une assemblée, exemple la Chambre des Députés, le Sénat dans certains pays tels Haïti ou tout simplement à un individu exemple un Député, un Sénateur.

Chez Rousseau, chaque citoyen est investi d'un pouvoir législatif. Le même individu est à la fois sujet et législateur dans la mesure où il participe à l'élaboration des lois auxquelles il se soumet. On aurait pu croire que chez Rousseau, tous les citoyens sont des législateurs. Pourtant, il invente un personnage mythique à qui il attribue des qualificatifs extraordinaires et qu'il désigne par le vocable législateur. Si c'est aux citoyens et à eux seuls que revient l'exercice du pouvoir législatif, si ce pouvoir qui leur est conféré est inaliénable, s'ils ne peuvent en aucun cas se faire représenter ou confier leur tâche de légiférer à quiconque, quelle est la fonction spécifique de ce personnage mythique que Rousseau appelle législateur ? Quel rôle lui est-il dévolu ? Quelle mission lui est-elle attribuée ?

Dans son *Traité sur l'économie politique*, Rousseau écrit que « le premier devoir du législateur est de conformer les lois à la volonté générale³⁵⁷ . » Mais s'il parle d'un premier devoir, c'est qu'il y en a d'autres. Lesquels alors ? A quelles fonctions est assujéti le législateur chez Rousseau ?

Chez Rousseau, c'est le législateur qui réalise l'Etat du contrat, la société étant fondée sur la loi. C'est à lui qu'il appartient de façonner les mœurs et de préserver l'intérêt commun. Il a pour rôle de faire émerger la volonté générale.

356. Considérations sur le gouvernement de Pologne, OC III P 310

357. Rousseau, Discours sur l'économie politique, OC III p. 250.

Il n'a pas pour rôle d'imposer au peuple un code ou un système de lois. Il n'est pas non plus appelé à suppléer le peuple dans la tâche de l'élaboration de la loi. Il est juste appelé à être à l'écoute du peuple et à l'aider à prendre les décisions nécessaires à la bonne marche de la communauté. Son rôle est, en quelque sorte, de formuler en paroles ce que le peuple sent et ressent.

C'est, néanmoins lui qui incarne l'esprit de la loi. Il a pour fonctions de poser les fondements de l'institution et à partir de ce projet d'unification, il projette la transformation radicale de la nature humaine.

Il doit adapter la législation au cadre naturel et géographique de la nation et en conséquence, introduire une proportion convenable entre la force du gouvernement, l'étendue et l'intensité démographique propre à une communauté.

Il 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. Toute puissance effective doit lui être ôtée mais il doit recourir à une autorité d'un autre ordre qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. Il doit savoir parler un langage accessible au peuple pour entraîner par l'autorité divine ce que ne pourrait ébranler la puissance humaine.

c) Les attributs du législateur

Rousseau assigne au législateur la mission noble et difficile d'éclairer la volonté générale ce qui exige de lui des qualités extraordinaires, quasi divines. En effet, chez le citoyen de Genève, le législateur n'est pas un personnage banal. C'est un être sacré investi de qualités hors du commun qui lui donnent presque l'allure d'un dieu. Aussi, la loi qu'il présente au peuple est aussi sacrée et c'est son caractère sacré qui la place au-dessus de tout.

Dans sa troisième *Lettre de la montagne*, Rousseau compare le législateur à un prophète stipulant qu'il doit avoir les mêmes caractères que les envoyés de Dieu. Il fait du législateur un homme extraordinaire dans l'Etat. Il lui attribue une intelligence supérieure et une raison sublime qui lui font vivre toutes les passions humaines sans en éprouver aucune. Selon lui, le bon législateur doit être en mesure de changer les hommes en faisant des unités isolées qu'ils étaient à l'état de nature des parties indivisibles du tout qu'ils forment désormais à l'état social. Il doit pouvoir dénaturer l'homme pour qu'il devienne citoyen en le tournant dès

l'enfance vers la patrie et en le rendant vertueux. Il écrit:

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu qui, par lui-même, est un tout parfait et solitaire en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui³⁵⁸ .

Ces attributs et la sacralité du rôle qui lui est dévolu font que certains attribuent au législateur de Rousseau un pouvoir suprême, un autoritarisme qui le place au-dessus des autres. Toutefois, Rousseau n'a jamais revendiqué la soumission des individus à une quelconque forme de supériorité naturelle. Pour lui, pour que l'autorité politique soit légitime, il faut que les individus établissent entre eux une convention, un pacte social.

Contrairement à Machiavel qui accorde au législateur le droit de s'emparer du pouvoir pour imposer ses lois, Rousseau pense que le législateur ne doit avoir aucun droit législatif, aucun pouvoir et ne peut compter, pour faire adopter son système de législation que sur sa force de persuasion.

Son autorité est d'ordre moral et religieux. Il est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État. Son rôle est même comparé à celui d'un Dieu. Néanmoins, il ne lui est pas donné le pouvoir de commander. Il ne peut que suggérer. Il propose mais ne peut rien imposer. Il n'exerce aucun pouvoir législatif. Encore moins exécutif. D'ailleurs, chez Rousseau, la souveraineté n'appartient qu'au peuple. Elle est indivisible ce qui signifie que le pouvoir ne se partage pas. Il appartient entièrement à la puissance législative dont la puissance exécutive n'est qu'une émanation.

Elle est inaliénable et en tant que telle, elle ne peut ni se transmettre à des volontés particulières ni être représentée. Elle consiste essentiellement dans la volonté générale qui ne se représente pas. Le retranchement dans les plaisirs que peut procurer la vie privée n'est pas une garantie de préservation de la liberté. Il faut la mobilisation et la participation active de tous les citoyens à la chose publique. Tous les citoyens doivent participer au débat et avoir voix au chapitre. Dans les assemblées où le peuple est appelé à se prononcer, il ne doit y avoir exclusion de personne.

358. Contrat social livre II, OC III p. 381-382

Chez Rousseau, en effet, l'idée de l'autonomie et de l'autodétermination du corps politique et de chaque membre constitue la pierre angulaire de la théorie de la volonté générale. En plus d'être indivisible et inaliénable, le pouvoir souverain est un pouvoir « suprême, absolu, sacré mais aussi inviolable³⁵⁹ » qui n'a pour seules limites que les bornes des conventions générales et ce pouvoir, il le confie au peuple c'est-à-dire à l'universalité des citoyens auxquels il est fait obligation de ne vivre que sous des lois qu'ils se sont eux-mêmes données.

Pour Rousseau, en effet, il n'y a que la république qui soit légitime puisque le pouvoir se trouve entre les mains du peuple souverain qui exerce la volonté générale ce qui le met à contre-courant de Montesquieu pour qui la légitimité d'un pouvoir ne vient pas de la manière dont il est institué mais de la façon dont il est exercé.

En outre, Montesquieu n'est pas partisan du pouvoir absolu. Selon lui, le pouvoir absolu corrompt absolument. Il affirme qu'un pouvoir illimité ne saurait être légitime peu importe d'où il provient, de la tradition ou d'une décision de la communauté. Il faut que les lois et l'exercice du pouvoir empêchent que celui-ci soit concentré en des mains uniques et ne rencontre jamais aucun frein. Pour empêcher que le pouvoir n'abuse du pouvoir, il faut que le pouvoir arrête le pouvoir, déclare-t-il.

Benjamin Constant se place entre les deux et adresse au pouvoir une double exigence: il doit être légitimé aussi bien par son institution que par son exercice pour reprendre Rousseau mais contrairement à l'opinion de ce dernier, Constant soutient que le peuple restera souverain mais que son pouvoir sera limité comme l'a voulu Montesquieu.

Constant est un partisan de la démocratie libérale contrairement à Rousseau qui a opté pour la démocratie directe. Selon lui, le meilleur régime ne se satisfait ni de la seule démocratie ni du seul principe libéral exigeant la protection de l'individu. Il doit réunir les deux conditions et la somme donnera la démocratie libérale.

Constant est avant tout un grand défenseur de la modernité avec ses grands principes d'autonomie et de liberté individuelle mais en est aussi un des premiers critiques.

Le 1er principe de Rousseau sur la source de l'autorité sociale est la loi comme expression de la volonté générale. Constant n'en disconvient pas.

Le second principe est que le pouvoir de la volonté générale doit être illimité. Contre ce dernier, Constant se dresse en opposant. Il considère ce principe comme étant faux et

359. Idem p. 375

dangereux. Selon lui, la plupart des difficultés qu'a rencontrées l'établissement de la liberté chez divers peuples et la plupart des abus qui se glissent chez tous les gouvernements trouvent leur source dans ce principe. Dans ses *Principes de politique*, il affirme : « C'est nommément cette théorie qui a motivé les horreurs de notre révolution, ces horreurs dont la liberté a tout à fait été le prétexte et la victime ³⁶⁰ . »

Plus loin, à la page 43, il écrit : « Lorsqu'on ne reconnaît point de bornes à l'autorité sociale, les chefs du peuple, dans un gouvernement populaire, ne sont point des défenseurs de la liberté mais des candidats de tyrannie aspirant non pas à briser mais à conquérir la puissance illimitée qui pèse sur les citoyens ³⁶¹ . » Encore plus loin, à la page 44, il écrit : « Le peuple qui peut tout est aussi dangereux, plus dangereux qu'un despote ³⁶² . »

Enfin, après avoir récusé le principe de l'autorité sociale illimitée établie par Rousseau, Benjamin Constant établit des principes à substituer aux idées reçues sur l'étendue de l'autorité sociale. Il fait une distinction entre les deux principes établis par Rousseau pour asseoir sa doctrine sur la souveraineté. Il admet que le premier, celui qui fait de toute autorité qui n'émane pas de la volonté générale une autorité illégitime est la vérité la plus salutaire, selon ses propres termes mais il rejette le second qu'il considère comme la plus dangereuse des erreurs. Il écrit : « Dans une société dont les membres apportent des droits égaux, il est certain qu'il n'appartient à aucun de ces membres isolément de faire des lois obligatoires pour les autres mais il est faux que la société entière possède cette faculté sans restriction ³⁶³ . »

Pour lui, la souveraineté existe mais de manière limitée et relative. Sa juridiction doit s'arrêter là où commence l'indépendance de l'autre. Si la société franchit cette ligne, si elle va au-delà de la limite qui lui est circonscrite, elle se rend aussi coupable que le despote qui a pour titre que le glaive exterminateur, nous dit-il à la page 52. Il continue pour dire que la légitimité de l'autorité dépend de son objet et de sa source. Lorsque cette autorité s'étend sur des objets hors de sa sphère, elle devient illégitime. La société ne peut excéder sa compétence sans être usurpatrice, la majorité sans être factieuse. L'assentiment de la majorité ne suffit pas dans toutes les circonstances, pour donner à ces actes le caractère de loi. Il existe des actes que rien ne peut revêtir de ce caractère. Lorsqu'une autorité quelconque porte une main

360. *Principes de politique* p. 36

361. *Idem* p. 43

362. *Idem* p. 44

363. *Principes de politique* p 51

attentatoire sur la partie de l'existence individuelle qui n'est pas de son ressort, il importe peu de quelle source cette autorité se dit émanée, il importe peu qu'elle se dit individu ou nation. Elle serait la nation entière, sauf le citoyen qu'elle vexe qu'elle n'en serait pas plus légitime. Si l'on regarde ces maximes comme dangereuses qu'on réfléchisse que le système contraire autorise également les erreurs de Robespierre et l'oppression de Caligula, déclare-t-il.

Selon lui, la majorité ne peut faire la loi que sur des objets sur lesquels la loi doit prononcer. Ceux sur lesquels la loi ne doit pas prononcer, le vœu de la majorité n'est pas plus légitime que celui de la plus petite minorité.

B) Du pouvoir exécutif

Second pouvoir de l'autorité politique chez Rousseau, le pouvoir exécutif est chargé d'exécuter les lois édictées par le pouvoir suprême, le pouvoir législatif auquel il est subordonné.

Rousseau fait une distinction entre l'institution de la souveraineté politique ou pouvoir détenu par l'ensemble du corps politique qui consiste dans la fonction de législation et celle du gouvernement ou pouvoir détenu par des magistrats qui consiste dans la fonction d'exécution des lois. Locke ne fait pas cette différence puisqu'il confond ces deux fonctions sous le vocable de gouvernement civil.

Contrairement à la puissance législative qui ne vise que l'intérêt général, la puissance exécutive consiste en des actes particuliers qui ne sont pas du ressort de la loi et par conséquent, ne peut appartenir à la généralité. Elle n'est pas du ressort du Souverain. Rousseau l'appelle gouvernement. S'il appartient à la Volonté générale de diriger ses propres actions, il lui faut un agent pour réunir la force publique et la mettre en œuvre. C'est la fonction attribuée par Rousseau au gouvernement. Après avoir analysé sa conception de la souveraineté, voyons en quoi consiste sa théorie du gouvernement.

• Rousseau et sa théorie du gouvernement

La théorie du gouvernement chez Rousseau est très complexe. Il traite cette question dans le livre III de son *Contrat social* mais en parle également dans ses *Lettres écrites de la Montagne* notamment la sixième. Il écrit :

Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir au contraire, par les principes ci-devant établis, que la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme législatrice ou souveraine parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi ni par conséquent du Souverain, dont les actes ne peuvent être que des lois.

Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'Etat et du Souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps. Voilà quelle est, dans l'Etat, la raison du Gouvernement,³⁶⁴ confondu mal à propos avec le Souverain dont il n'est que le ministre.

Chez Rousseau, le gouvernement ne désigne que le pouvoir d'exécution de la volonté générale et n'est légitime que s'il est républicain c'est-à-dire s'il se borne à cette fonction d'exécutif du Souverain. Il est au contraire tyrannique s'il usurpe la souveraineté car il n'est pas le souverain. Il n'en est que le ministre à qui est dévolue la tâche d'exécuter la volonté générale. Il peut se subdiviser en parties contrairement à la souveraineté qui ne peut être divisée sans être détruite.

Rousseau définit le gouvernement comme un « corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance chargée de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique³⁶⁵ . »

Il l'identifie par l'expression « suprême administration » et en fait l'exercice légitime de la puissance exécutive. Aux membres de ce corps, il donne le nom de Magistrats ou Rois c'est-à-dire gouverneurs. Le corps entier prend le nom de Prince. On peut donc dire que chez Rousseau, le souverain est le peuple et le gouvernement est l'ensemble formé du roi ou du prince et des magistrats.

Comme partie intégrante du corps politique, le gouvernement participe à la volonté générale qui le constitue mais a sa volonté propre. Sa fonction se résume dans l'accomplissement de la Volonté générale qui s'exprime par la loi. Il écrit : « Le pouvoir législatif qui est le souverain

364. *Contrat social*, OC III p. 396

365. 6^e Lettre CS L III ch. 1

a besoin d'un autre pouvoir pour réduire la loi en actes particuliers. Ce second pouvoir doit être établi de manière à ce qu'il exécute toujours la loi et qu'il n'exécute jamais que la loi. De là vient l'institution du gouvernement³⁶⁶ . »

Selon Rousseau, quand le peuple qui détient le pouvoir législatif ne se contente pas de fixer les lois mais prétend aussi les faire exécuter, à l'ordre succède l'anarchie. L'enjeu est encore plus grave quand le gouvernement veut aller au-delà de la simple exécution des lois et se met à son tour à concevoir et ratifier des lois.

Dans son système, le gouvernement ne peut donner au peuple que des ordres qu'il reçoit du peuple. L'application de la volonté générale relève du gouvernement qui ne doit pas usurper la souveraineté qui elle, appartient au peuple et au peuple seul. Mais si l'exercice de la souveraineté appartient à tout le peuple, à qui faut-il confier la conduite du gouvernement ? Autrement dit, si le pouvoir législatif est du ressort du peuple et du peuple seul, à qui revient l'exercice du pouvoir exécutif ? A tous les hommes, à une assemblée ou à un seul homme ? Combien Rousseau distingue-t-il de formes de gouvernement ? Laquelle est, selon lui, la meilleure ? Qu'est-ce qui justifie son choix ?

● Les différentes formes de gouvernement chez Rousseau

Le principe qui constitue les diverses formes de gouvernement chez Rousseau consiste dans le nombre des membres qui le composent. Selon lui, plus ce nombre est petit, plus le gouvernement a de force. En revanche, plus le nombre est grand, plus le gouvernement est faible.

Rousseau admet l'existence de différentes formes de gouvernement et les prend toutes en considération. Dans son *Contrat social*, il consacre un chapitre aux trois formes traditionnelles que peut prendre un gouvernement à savoir la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Il écrit :

On a vu dans le chapitre précédent pourquoi l'on distingue les diverses espèces ou formes de gouvernement par le nombre des membres qui les composent. Il reste à voir dans celui-ci comment se fait cette division.

366. 6e Lettre Contrat social au livre 3 et le chapitre 1

Le souverain peut, en premier lieu, commettre le dépôt du gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donne à cette forme de gouvernement le nom de démocratie.

Ou bien il peut resserrer le gouvernement entre les mains d'un petit nombre, en sorte qu'il y ait plus de simples citoyens que de magistrats, et cette forme porte le nom d'Aristocratie.

Enfin, il peut concentrer tout le gouvernement dans les mains d'un magistrat unique dont tous les autres tiennent leur pouvoir. Cette troisième forme est la plus commune et s'appelle monarchie ou gouvernement royal³⁶⁷.

Mais la souveraineté peut également revêtir ces trois formes. De même qu'on peut parler de gouvernement monarchique, aristocratique ou démocratique, on peut également parler de souveraineté monarchique, aristocratique ou démocratique. Voyons ce qu'il dit sur chacune de ces trois formes et vers laquelle des trois tendent ses aspirations quant au gouvernement et quant à la souveraineté.

1) La monarchie

La monarchie est l'une des trois formes de souveraineté mais aussi l'une des trois formes de gouvernement. Dans le cas du gouvernement, elle consiste à réunir entre les mains d'une personne naturelle, d'un homme réel appelé Magistrat, Monarque, Roi ou Prince, la puissance exécutive avec le droit d'en disposer seul selon la loi.

Rousseau en fait l'objet de son sixième chapitre du livre III du *Contrat social*. Voici ce qu'il en dit : « S'il n'y a point de gouvernement qui ait plus de vigueur, il n'y en a point où la volonté particulière ait plus d'empire et domine plus aisément les autres. Tout marche au même but, il est vrai mais ce but n'est point celui de la félicité publique et la force même de l'administration tourne sans cesse au préjudice de l'Etat³⁶⁸. »

Rousseau est contre cette forme de gouvernement qui, chez Hobbes, est la forme la plus privilégiée. En outre, il fait table rase de la conception de la souveraineté telle qu'elle a été pensée avant lui: dans le roi. Il est donc contre le pouvoir royal ce dernier étant caractérisé par un pouvoir absolu attribué à un individu en la personne d'un monarque ou d'un roi qui, selon

367. Rousseau : Contrat social livre III ch. 3 OC III pp. 402-403

368. Rousseau : Contrat social, livre III ch. 6 OC III p. 409

lui, peut usurper la souveraineté qui doit normalement appartenir au peuple. A ses yeux, la monarchie absolue est détestable. Elle n'est pas, selon lui, une res publica mais un état de nature, une nation sans loi. Il la considère comme étant intérieurement morte.

Contrairement aux autres formes d'administration où un être collectif représente un individu, dans la monarchie, c'est l'inverse qui se produit. C'est un individu qui représente la collectivité.

A l'encontre de cette forme de gouvernement, Rousseau adresse plusieurs reproches.

Au chapitre 6 du livre III de son *Contrat social*, il écrit :

Un défaut essentiel et inévitable qui mettra toujours le gouvernement monarchique au-dessous du républicain est que dans celui-ci, la voix publique n'élève presque jamais aux premières places que des hommes éclairés et capables, qui les remplissent avec honneur au lieu que ceux qui parviennent dans les monarchies ne sont le plus souvent que de petits brouillons, de petits fripons, de petits intrigants à qui les petits talents qui font dans les Cours parvenir aux grandes places, ne servent qu'à montrer au public leur ineptie aussitôt qu'ils y sont parvenus ³⁶⁹ .

Plus loin, il écrit :

Le plus sensible inconvénient du gouvernement d'un seul est le défaut de cette succession continue qui forme dans les deux autres une liaison non-interrompue. Un roi meurt, il en faut un autre ; les élections laissent des intervalles dangereux, elles sont orageuses, et à moins que les citoyens ne soient d'un désintéressement, d'une intégrité que ce gouvernement ne comporte guères, la brigue et la corruption s'en mêlent. Il est difficile que celui à qui l'Etat s'est vendu ne le vende pas à son tour et ne se dédommage pas sur les faibles de l'argent que les puissants lui ont extorqué. Tôt ou tard, tout devient vénal sous une pareille administration et la paix dont on jouit alors sous les rois est pire que le désordre des interrègnes ³⁷⁰ .

Mais s'il dénonce les irrégularités du système électoral, il le préfère de beaucoup à la succession héréditaire qui, selon lui, risque de porter au trône des enfants, des monstres, des imbéciles plutôt que d'avoir à disputer sur le choix des bons rois.

Enfin, estimant qu'il est difficile qu'un État, surtout s'il est grand, puisse être bien gouverné s'il l'est par un seul homme, il recommande à ce qu'on privilégie une forme de gouvernement

369. Contrat social OC III p. 410

370. Idem p. 411

ayant une volonté de corps plus conforme à la volonté générale ce qui nous conduit à l'aristocratie, seconde forme de gouvernement reconnue par lui.

2) La notion d'aristocratie chez Rousseau

Rousseau a pris bien soin de distinguer le souverain du gouvernement. Chez lui, il s'agit de deux personnes distinctes donc de deux volontés générales distinctes : l'une représentant l'ensemble des citoyens et l'autre les membres de l'administration.

Dans sa 6^e *Lettre écrite de la Montagne*, il écrit : « On doit se souvenir que la constitution de l'Etat et celle du Gouvernement sont deux choses très distinctes et que je ne les ai pas confondues³⁷¹ . »

Si, selon lui, la meilleure des souverainetés est la démocratie, le meilleur des gouvernements est l'aristocratie. Dans les *Lettres écrites de la Montagne*, il écrit : « Les diverses formes dont le gouvernement est susceptible se réduisent à trois principales. Après les avoir comparées par leurs avantages et leurs inconvénients, je donne la préférence à celle qui est intermédiaire entre les deux extrêmes et qui porte le nom d'aristocratie³⁷² . »

Il estime que dans l'aristocratie, les assemblées se font plus commodément, les affaires se discutent mieux et s'expédient avec plus d'ordre et de diligence. Toutefois, si des trois formes de gouvernement, il manifeste une préférence pour l'aristocratie, il ne faut pas croire qu'il s'y adhère aveuglément. Il en distingue trois formes:

- 1) L'aristocratie naturelle
- 2) L'aristocratie élective
- 3) L'aristocratie héréditaire

Il manifeste sa préférence pour l'aristocratie élective qu'il considère comme le meilleur des gouvernements car, écrit-il, « outre l'avantage de la distinction des deux pouvoirs, elle a celui du choix de ses membres car dans le gouvernement populaire tous les citoyens naissent magistrats mais celui-ci les borne à un petit nombre et ils ne le deviennent que par

371. 6e Lettre écrite de la montagne, OC III, p. 808-809

372. Idem p. 808

élection³⁷³ . » Pour lui, il est naturel que les plus sages gouvernent la multitude quand on est sûr qu'ils la gouverneront non dans leur propre intérêt mais pour le profit des gouvernés. Il affirme qu'il est vain de faire avec vingt mille hommes ce qu'on pourrait faire avec cent car si l'unité renforce, la multitude embarrasse comme on le dit chez nous, « twòp men barase chay ». Il vaut mieux une minorité forte et sage qu'une majorité faible et inexpérimentée. Il recommande à ce que l'administration des affaires publiques soient confiée à ceux qui peuvent le mieux y donner tout leur temps mais non aux plus riches encore moins à toute une multitude ne disposant ni du temps ni de la vertu nécessaires pour en assurer la bonne marche. Contrairement à Aristote qui veut que le gouvernement soit exercé dans l'intérêt des riches, Rousseau estime que dans le choix des gouvernants le mérite des hommes de raison est plus important que la richesse. Aussi, recommande-t-il qu'on n'élève aux premières places que des hommes éclairés et capables de les remplir avec honneur.

A présent, tâchons d'analyser la conception de Rousseau de la démocratie que la tradition définit comme le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple vu l'importance qu'accorde Rousseau à la notion de peuple dans son système.

3) Rousseau et sa conception de la démocratie

La tradition tient pour évident que la démocratie est le régime préféré de Rousseau. Qu'en est-il en réalité ? Bon nombre de théoriciens et de politiciens se réclament de lui comme d'une figure tutélaire vénérable dans leur effort pour interpréter l'idéal démocratique en termes de promotion du bien commun, de protection de la liberté individuelle et de recherche de l'unanimité. On fait de lui le porte-parole du système démocratique. En effet, Il ne fait aucun doute que Rousseau était hanté par l'idéal de la démocratie. Dans sa *8e Lettre écrite de la Montagne*, il admet que la constitution démocratique est le chef-d'œuvre de l'art politique. Il a même déclaré que s'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait démocratiquement et qu'un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. C'est ce que nous lisons à la fin du chapitre IV du troisième livre du *Contrat social* portant sur la démocratie. Néanmoins, ces déclarations, aussi véhémentes soient-elles, suffisent-elles à faire de lui un défenseur farouche

373. Contrat social Livre III ch. 5

de la démocratie? Sa pensée politique serait-elle une apologie de la démocratie comme bon nombre de lecteurs et de commentateurs ont voulu le faire croire? Quelle est sa véritable conception de ce régime politique? Rompt-il ou fait-il perdurer la tradition séculaire qui fait de la démocratie le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple ? Que sens attribue-t-il à ce vocable ?

● Définition rousseauiste de la démocratie

Parmi les prédécesseurs et les contemporains de Rousseau, certains font de la démocratie un gouvernement où le peuple est à la fois magistrat et juge. D'autres y voient le droit qu'a le peuple de pouvoir élire ses chefs. D'autres estiment que le souverain est toujours celui qui commande, qu'il soit Prince ou Roi, Peuple ou Représentants du peuple. Quel est, à propos, le point de vue de Rousseau?

Il faut dire, à la suite de Vaughan, qu'au vocable démocratie, Rousseau a donné un sens inusité à l'époque moderne. Chez lui, le concept démocratie renvoie à deux réalités politiques distinctes correspondant aux deux pouvoirs attribués au corps politique à savoir le pouvoir législatif symbolisant la volonté et le pouvoir exécutif identifié dans la notion de force, deux mobiles qui font agir le corps politique et le rendent opérationnel ce qui fait que le concept démocratie chez lui engage, d'une part, une conception de la souveraineté, entendue comme exercice de la volonté générale qui ne peut se réaliser que si le peuple est souverain. Il fait de la souveraineté un pouvoir suprême, absolu et le confie au peuple. Au chapitre 4 de son second livre du *Contrat social* il écrit: «Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale porte le nom de souveraineté³⁷⁴.» Plus loin, il déclare que la souveraineté appartient au peuple et ne peut appartenir qu'à lui³⁷⁵. Il faut donc convenir qu'il s'agit d'un régime démocratique, le pouvoir étant remis au peuple de façon absolue. D'autre part, ce terme renvoie à un mode spécifique d'organisation du gouvernement c'est-à-dire du pouvoir exécutif. Il renvoie à l'une des formes possibles que la puissance exécutive, le gouvernement, peut prendre à savoir, la démocratie,

374. OC III P 372

375. Idem p 394

l'aristocratie et la monarchie. Il écrit: «Lorsque le peuple, dépositaire de la souveraineté confie la puissance exécutive, à savoir la force de faire appliquer les lois, à plus que la moitié du peuple ou à tout le peuple, on est en présence d'un gouvernement démocratique³⁷⁶ .»

Ces deux réalités politiques chez Rousseau vont l'engager à produire deux jugements de valeur différents. De là, à tirer deux conceptions rousseauistes de la démocratie: une 1^{ère} où elle désignerait la souveraineté et une 2^e faisant pendant à l'organisation du gouvernement.

a) 1^{ère} conception

La démocratie comme exercice de la volonté générale du peuple souverain

Le terme souverain, pris dans son sens général, désigne l'assemblée ou la personne qui détient le pouvoir souverain. Rousseau en donne un sens plus strict et plus restreint que ses prédécesseurs. Dans sa conception, la souveraineté du peuple suffit à caractériser la démocratie quel que soit le corps ou le magistrat chargé de l'administration de l'Etat. Comme l'a fait remarquer P. Berthier dans ses *Observations sur le Contrat social*, Rousseau a placé la souveraineté dans le corps politique de telle sorte que le peuple soit toujours souverain quelle que soit la forme du gouvernement. Exercice de la volonté générale, la souveraineté est, nécessairement ou est détruite.

En règle générale, on a toujours tendance, dès qu'il s'agit de république, de lier le pouvoir souverain et le gouvernement. Dans la problématique formulée par Rousseau, il existe une nette distinction entre la souveraineté et le gouvernement. Sa conception de la souveraineté l'amène à faire une différence entre le souverain qui est l'auteur des lois et le magistrat ou le prince qui en assure l'exécution. Il écrit:

Je prie mes lecteurs de bien distinguer entre économie politique dont j'ai à parler et que j'appelle gouvernement, de l'autorité suprême que j'appelle souveraineté, distinction qui consiste en ce que l'une a le droit législatif et oblige en certain cas le corps même de la nation, tandis que l'autre n'a que la puissance exécutrice et ne peut obliger que les particuliers³⁷⁷ .

376. OC III P 403

377. Économie politique p 234

Cette distinction restructure de façon radicale le système conceptuel de la philosophie politique chez lui.

La souveraineté signifie pour Rousseau que le peuple dispose d'une réelle participation à l'activité législative. Il s'agit de la capacité législatrice de la volonté générale résidant dans la puissance souveraine du peuple, cet être collectif formé par la multitude réunie par le contrat social en tant qu'acte d'association dans la société civile. Ce pouvoir de légiférer doit nécessairement trouver son prolongement dans une puissance pratique d'exécution qui n'est autre que le gouvernement. Autrement dit, la souveraineté établit les lois et le gouvernement les exécute.

Chez Rousseau, la souveraineté n'est pas une convention passée entre un supérieur et un subordonné mais une convention légitime du corps politique avec chacun de ses membres. Elle est inaliénable, une et indivisible. Étant inaliénable, elle ne peut ni ne doit se transmettre. De même que quelqu'un ne peut transmettre sa volonté à quelqu'un d'autre et rester libre, de même si un peuple aliène sa souveraineté qui est l'expression de sa volonté en tant que corps, il n'est plus libre. Étant générale, une et indivisible, la souveraineté ne peut pas se diviser en factions. Toutes les voix doivent nécessairement être comptées. Nul ne doit être exclu. Toute exclusion formelle rompt la généralité.

En effet, Rousseau est imprégné d'un absolutisme pénétré d'individualisme qui n'a rien de commun avec l'absolutisme de Hobbes encore moins avec l'absolutisme totalitaire mais qui fait de la volonté du peuple érigé en souverain une volonté absolue qui ne comporte aucune limite à l'égard de l'individu. Rousseau fait de la souveraineté un pouvoir absolu qui n'est limité par aucun pouvoir qui lui serait supérieur. Les seules bornes dont elle est l'objet sont celles fixées par des règles qui tiennent à la nature même de la volonté générale dont elle est l'exercice.

Dans une démocratie, le pouvoir est attribué au peuple pour garantir les droits par son autonomie. Le fondement du pouvoir réside donc dans l'autonomie du peuple, le titulaire du pouvoir suprême. C'est, par conséquent, le peuple qui exerce le pouvoir directement ou par l'intermédiaire de représentants librement et régulièrement élus et contrôlés.

Les Etats démocratiques modernes du temps de Rousseau étaient caractérisés par une démocratie représentative où le peuple exerçait le pouvoir de manière indirecte par l'intermédiaire de représentants qu'il avait élus et auxquels il déléguait son pouvoir. Rousseau

s'y oppose. Il n'admet pas que le peuple puisse être représenté. Chez Hobbes, la volonté du souverain, loin de tenir lieu des volontés individuelles, représente chacun en toutes choses de sorte que chacun se trouve l'auteur de ce que le souverain décide de faire. La volonté du souverain est celle de l'État et ce qu'il veut est médiatement voulu par chaque particulier. Au chapitre XV du livre III de son *Contrat social*, Rousseau réfute la théorie de la représentation qui, chez Hobbes, comporte des accents d'absolutisme voire de despotisme. Il écrit: «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-même³⁷⁸. » Un peu plus loin, au même chapitre du même livre, il poursuit: «La souveraineté ne peut être représentée pour la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale et la volonté générale ne se représente pas ; Elle est la même ou elle est autre. Il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple n'a pas ratifiée en personne est nulle, ce n'est point une loi³⁷⁹.» Chez lui, toute représentation équivaut à une abdication.

Il considère la théorie de la représentation comme une entrave, un obstacle à la démocratie dans la mesure où, à ses yeux, le concept de représentation politique entre en contradiction avec la notion de démocratie.

Selon lui, la liberté politique d'une démocratie représentative n'est qu'une illusion. Il écrit : « A l'instant où un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre. Il n'est plus ³⁸⁰ .» Mais qu'est-ce qui explique cette négation, cette contestation, ce combat contre l'idée de la représentation ?

La négation rousseauiste de la représentation est une conséquence nécessaire de la définition du principe de souveraineté comme volonté générale. La volonté générale chez Rousseau n'étant pas la volonté de tous mais la volonté de « l'un » et cet « un » étant le peuple que Rousseau qualifie de moi moral, d'unité morale, de corps moral qui veut et qui déclare ce qu'il veut par la loi, la loi étant définie par Rousseau comme étant la déclaration de la volonté générale la participation de chaque individu-citoyen au pouvoir souverain fait que ce pouvoir souverain ne puisse jamais être abandonné à un quelconque représentant.

379. *Contrat social* OC III p. 368

380. *Idem* p 429

En fait, Rousseau conteste la représentation de la volonté générale pour une double raison. D'abord elle est une volonté et en tant que telle, personne ne peut vouloir pour quelqu'un d'autre encore moins pour le corps politique entier. La volonté ne se délègue pas. On peut déléguer un pouvoir mais non la volonté. Chacun doit vouloir pour soi quitte à faire agir en son nom pour accomplir sa volonté. La deuxième raison qui explique la non-représentabilité de la volonté générale est qu'elle est générale et pour cette raison, ne doit pas être simplifiée par une quelconque représentation car il est clair que la décision d'un conseil représentatif est moins générale que celle d'une assemblée générale. Il critique les citoyens qui n'ont guère de temps à consacrer à la politique occupés qu'ils sont, dans le soin à leurs affaires privées, de leur petit bonheur égoïste, à défendre leurs intérêts particuliers, négligeant l'intérêt commun.

En récusant le système représentatif, Rousseau récuse tout esprit de factions et de partis. Selon lui, la logique de la représentation ne saurait conduire à une logique démocratique car elle organise nécessairement des séparations sociales et politiques, des groupuscules, des clans et ce faisant, favorise la constitution de volontés politiques factionnaires qui, devenant de plus en plus indépendantes des citoyens, finiront par exprimer non plus l'intérêt général mais des intérêts particuliers et institutionnalisés en fractions de volontés particulières ce qui, conséquemment, va empêcher le gouvernement d'atteindre son but qui est l'accomplissement de la volonté générale consistant dans la garantie de la vie et de la liberté de chacun par toute la communauté laquelle volonté est exprimée à travers les lois qui sont l'ouvrage du corps de la nation n'étant dictées par aucun intérêt particulier et qu'on ne peut enfreindre sans attaquer la liberté. Or, selon Rousseau, la souveraineté étant une et indivisible mais aussi une déclaration de la volonté générale, le peuple ne peut avoir de représentants parce qu'il est impossible de s'assurer que ces derniers ne substitueront pas leurs volontés aux siennes et qu'ils ne forceront pas les particuliers d'obéir en son nom à des ordres qu'il n'a ni donnés ni voulu donner³⁸¹. Dans l'idée de Rousseau, ce qui est d'ailleurs vrai, les représentants possèdent dans leurs décisions politiques une certaine indépendance vis à vis de la volonté des citoyens électeurs ce qui peut affaiblir et même détruire en quelque sorte le pouvoir du peuple.

La liberté telle que la conçoit Rousseau est inséparable dans l'ordre social de l'idée de participation. Aussi, contestant la représentation, Rousseau s'affiche-t-il pour la démocratie directe où le peuple exerce directement le pouvoir politique sans l'intermédiaire de

381. Fragments politiques, Du pacte social OC III p.484

représentants, sans délégation de prises de décisions, sans élection. Il est pour la démocratie directe qui, selon lui, garantit à tout homme une liberté totale et une autonomie parfaite car selon lui, c'est en aliénant le pouvoir qui le rend maître de lui-même, que le citoyen devient esclave, la représentation ne faisant que paralyser l'activité du citoyen qui devient un être passif de l'Etat au lieu d'être un membre actif du souverain, un citoyen à part entière.

Pour lui, le peuple est et doit être le seul détenteur légitime de la souveraineté. Contrairement à Hobbes et Locke, il exclut toute délégation de souveraineté aux gouvernants. Il veut fonder la citoyenneté sur la pleine et entière participation de chacun au pouvoir de faire des lois. Il critique les citoyens qui n'ont guère de temps à consacrer à la politique occupés qu'ils sont, dans le soin à leurs affaires privées, de leur petit bonheur égoïste, à défendre leurs intérêts particuliers, négligeant l'intérêt commun.

En faveur de la démocratie directe, il développe deux argumentations. Selon la première, seule la démocratie directe peut garantir à l'homme une liberté totale, une autonomie parfaite, aussi totale et parfaite que quand il vivait en dehors de la société.

Selon la seconde, seul le régime de démocratie directe peut assurer un bon gouvernement de la société c'est-à-dire un gouvernement conforme à l'intérêt général, réalisant le bien de tous. Cette double argumentation en faveur de la démocratie directe constitue une sorte d'apologie. Cependant, faut-il voir en Rousseau un défenseur farouche de la démocratie? Enseigne-t-il que tout État devrait se constituer en démocratie directe? Les thèses de Rousseau présentent-elles un caractère d'intransigeance dogmatique absolu?

La démocratie étant un corps politique où nul n'a autorité pour décider des affaires de tous, l'égalité de participation de tous les citoyens étant la règle, nul ne peut prétendre occuper seul le lieu de la décision publique. Rousseau précise que la politique doit éviter la formation de brigues, de fractions, de clans, d'associations partielles qui développent une volonté particulière par rapport à celle de l'Etat. C'est pour dire qu'aucun individu, aucun groupe ne peut décider pour les autres citoyens et pour éviter qu'un individu ou un groupe s'approprie du pouvoir de décision, il faut que chaque citoyen participe au pouvoir législatif.

Chez Rousseau, le citoyen ne se réduit pas à une simple obéissance. Il n'est pas seulement celui qui dispose de droits et de devoirs. Il est aussi celui qui détient la puissance de faire le droit en contribuant à produire la loi. Dans la conception rousseauiste de la démocratie, la loi doit partir de tous pour s'appliquer à tous. Chaque citoyen est investi du pouvoir législatif l'habilitant à participer à l'élaboration des lois auxquelles il se soumettra. En ce sens, Rousseau est démocrate et en affirmant que la pire des souverainetés est l'aristocratique, il

sous-tend que la meilleure est la démocratique puisqu'elle inclut tout le monde et fait de tous des citoyens et non des sujets.

En fait, Rousseau ne s'oppose pas à la démocratie délibérative consistant à faire reposer la légitimité démocratique sur la délibération mais contrairement aux tenants de ces théories normatives, il est contre la délibération publique car, selon lui, dans les débats publics, les orateurs les plus habiles peuvent influencer les autres citoyens les plus faibles et les gagner à leur opinion. Aussi, propose-t-il un processus délibératif individuel et solitaire où chaque citoyen opine seul. La communication entre les citoyens est interdite pour empêcher qu'elle ne facilite l'émergence de fractions, de groupuscules, de clans susceptibles de compromettre la qualité de la délibération. Selon Rousseau et c'est un fait évident, quand les citoyens réunis en assemblée communiquent entre eux, ils risquent de se constituer en associations partielles, en groupes d'opinion dotés de volontés particulières qui menacent alors de s'imposer aux dépens de la volonté générale. Rousseau est contre la formation de sociétés partielles dans l'État et veut que chaque citoyen n'opine que d'après lui.

Il est bien vrai que Rousseau enseigne que seule la démocratie directe est légitime et bonne ou tout au moins, susceptible d'être bonne mais il est loin d'admettre que toute société politique quelle qu'elle soit, devrait adopter ce système de gouvernement. D'ailleurs, il soutient que, pour qu'il y ait chance que les avantages dont la démocratie est susceptible se réalisent, de multiples conditions doivent être réunies au nombre desquelles on peut citer la petitesse de la cité, les conditions économique-sociales pour ne citer que celles-là.

b) 2e conception

La démocratie comme forme d'organisation du gouvernement

Rousseau définit le gouvernement comme étant le ministre à qui est dévolue la tâche d'exécuter la volonté générale. Selon lui, un gouvernement est légitime s'il est républicain c'est-à-dire s'il se borne à cette fonction d'exécutif du souverain. Il est au contraire tyrannique s'il usurpe la souveraineté. Au sein du corps politique, il est chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté tant civile que politique. Il est l'instance institutionnelle qui a

vocation à subsumer les affaires particulières ou privées sous la généralité de la règle publique. Il joue le rôle d'intermédiaire entre la généralité des actes législatifs du souverain et la particularité des comportements des sujets. Pour réaliser l'équilibre politique qu'il a la charge d'établir, le gouvernement peut prendre des mesures diversifiées qui sont caractéristiques des régimes de la République rien que pour faire exécuter la volonté générale du peuple exprimée dans la loi.

Contrairement à la puissance législative qui ne peut être exercée que par le peuple réuni en corps, ne pouvant agir que par des lois, la puissance exécutive, selon la conception de Rousseau, ne peut appartenir à la généralité. Il s'agit d'une puissance consistant en des actes particuliers et par conséquent, ne relevant pas du ressort du souverain. Pour l'exercice d'un tel pouvoir, le peuple doit être représenté. Dans le second paragraphe du chapitre 1 du 3^e livre du *Contrat social*, Rousseau définit le gouvernement comme étant un corps distinct du peuple et du souverain et jouant le rôle d'intermédiaire entre les deux. Il écrit: «Le gouvernement est un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargée de l'exécution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que politique³⁸².» Il s'agit d'un corps nouveau dans l'État, soumis à la volonté générale et qui ne peut tirer de lui-même aucun acte absolu et indépendant.

Dès le début de ce chapitre, Rousseau a pris le soin d'établir la différence existant entre la souveraineté qui est l'exercice du pouvoir législatif et le gouvernement qui détient le pouvoir exécutif. Il compare le corps politique à une personne qui, pour parvenir à l'accomplissement d'un acte libre a besoin d'être l'objet de deux types de mobiles. D'abord, il faut que cette personne ait la volonté d'accomplir l'acte, c'est la cause morale et ensuite, il faut qu'elle soit en mesure de l'exécuter, ce qui renvoie à la cause physique. On aura beau avoir la volonté d'agir, si l'on n'a pas la capacité qu'il faut pour concrétiser sa volonté, aucun acte ne sera accompli. De même, si on agit sans en avoir la volonté, l'acte n'est pas libre. Tout acte accompli sans la volonté de celui qui agit le décharge de toute responsabilité ce qui revient à dire que l'acte est nul et non avenue. Il en est de même pour le corps politique. Pour que ses actions soient justes, il faut qu'elles soient dictées par la puissance législative et mises en mouvement par la puissance exécutive. La puissance législative n'a pas la capacité de faire exécuter ses décisions de même que la puissance exécutive n'a pas de pouvoir de décision.

382. OC III p 396

Selon la conception classique, il y a démocratie quand le peuple détient à la fois le pouvoir de décision et le pouvoir d'exécution. Nous venons de voir que Rousseau a bien admis que le pouvoir législatif n'appartient qu'au peuple et ne saurait appartenir qu'à lui, conception qui a fait de lui un partisan de la démocratie si féru, si acharné qu'il a proclamé le peuple souverain sous quelle que soit la forme du gouvernement, qu'elle soit démocratique, aristocratique ou monarchique. Néanmoins, il est contre le fait que la puissance exécutive puisse appartenir au peuple dans sa généralité comme l'est la puissance législative. Selon lui, l'exercice de la puissance exécutive doit appartenir et ne doit appartenir qu'au gouvernement qui n'est rien d'autre qu'un corps de magistrats chargés de l'exécution des lois. Toute union ou toute confusion entre les deux puissances ne fera que rendre le gouvernement insuffisant car il est de l'ordre de la nature que les choses distinctes soient distinguées et quand elles ne le sont pas, quand le Prince et le Souverain ne sont qu'une même personne, autrement dit, quand le Souverain dont la mission est de faire des lois veut gouverner et quand les Magistrats veulent donner des lois au lieu d'exécuter la volonté du Souverain, ce qui en résulte n'est qu'un gouvernement sans gouvernement, un pouvoir sans pouvoir. Contre ceux qui soutiennent que celui qui fait les lois sait mieux que quiconque comment elles doivent être exécutées et interprétées, Rousseau réplique qu'il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales pour la donner aux objets particuliers³⁸³. Il démontre que la confusion des pouvoirs législatif et exécutif altère la substance de l'État car elle est à la fois contraire à la nature de la souveraineté et à la nature du gouvernement. Si le régime démocratique laisse gouverner le grand nombre, il s'expose en contrevenant à la nature des choses, à de véritables périls car, nous dit-il, il est contraire à l'ordre des choses que le grand nombre domine.

De même que dans un corps humain chaque partie a une fonction bien définie, il en est de même au sein du corps politique. Si le Souverain est chargé de l'élaboration des lois visant à la bonne santé mentale du corps, c'est au Gouvernement que revient la charge de soigner le physique du corps consistant dans l'exécution de ces lois et du maintien de la liberté tant civile que politique. Il est l'instance institutionnelle qui a vocation à subsumer les affaires particulières ou privées sous la généralité de la règle publique. Il joue le rôle d'intermédiaire entre la généralité des actes législatifs du souverain et la particularité des comportements des sujets. Rousseau écrit qu'il n'est pas bon que le corps du peuple détourne son attention des vues générales pour la porter aux objets particuliers et que rien n'est plus dangereux que

383. Contrat social OC III p. 404.

Chez Rousseau, le Souverain et l'État désignent une même idée mais à des degrés différents. Si le peuple en sa volonté générale est dit souverain, le corps politique qu'il forme est aussi appelé Souverain par ses membres quand il est actif et État quand il est passif. Le Gouvernement sert à la communication entre ces deux entités. Il est également un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, les sujets étant les membres de l'État en tant qu'ils sont soumis aux lois dictées par la volonté générale du corps des citoyens constituant le Souverain. Le Gouvernement est donc le ministre chargé de l'exécution des lois émanant de la volonté du Souverain et de la transmission des ordres reçus de ce dernier au peuple.

Cette suprême administration, de l'exercice légitime de la puissance exécutive qu'est le gouvernement, est régie par un corps de magistrats. Dans la pensée de Rousseau, plus les magistrats sont nombreux, plus le gouvernement est faible car dans la personne de chaque magistrat, nous explique-t-il, il existe 3 volontés. 1) la volonté particulière, propre à chaque magistrat en tant qu'individu, être singulier; 2) la volonté du corps qui est commune à tous les magistrats dans leur globalité; 3) la volonté générale qui est enfin la volonté du peuple. Si dans le cas du souverain, la volonté générale parvient à dominer sur les volontés particulières, tel n'est pas le cas pour le gouvernement où chacun des types de volonté tend à la satisfaction des intérêts de l'individu ou du corps qui l'anime ce qui fait que plus les magistrats seront nombreux, plus les intérêts seront partagés et plus le gouvernement s'affaiblira. S'il faut donc commettre le dépôt du gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, on va avoir tout un peuple de magistrats donc un gouvernement sans gouvernement, un pouvoir sans pouvoir car chacun étant magistrat, il n'y aura personne sur qui exercer sa magistrature ou bien on aura une majorité de gouvernants sur une minorité de gouvernés. Or selon Rousseau, « il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné ³⁸⁵ . »

D'ailleurs, nous dit Rousseau, il est inconcevable de faire de chaque citoyen un magistrat, surtout dans les grands États. La tâche de faire exécuter les lois est une tâche ardue qui requiert la présence constante du corps des magistrats qui en a la charge. Si tout le peuple devait se constituer en magistrats, il lui faudrait être jour et nuit sur la place publique délibérant et sanctionnant les écarts de conduite ce qui est de toute évidence inconcevable.

384. Du contrat social livre III chapitre 4 OC III p. 404.

385. Idem

Aussi, Rousseau admet-il la représentation politique qui, selon lui, est un mal nécessaire en raison de la taille des États modernes. Dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, il concède que ce mal peut être rendu légitime moyennant le respect de deux conditions: 1) Les représentants doivent être élus sur la base d'un mandat qu'ils devront impérativement réaliser, ces mandats étant l'expression de la volonté générale; 2) Les représentants doivent être élus pour peu de temps et être obligatoirement remplacés à chaque élection.

En outre, Rousseau affirme qu'il est dangereux que le souverain empiète sur les fonctions de la magistrature et vice versa. Il est contre la conception moderne qui fait de la meilleure constitution celle où le pouvoir exécutif est joint au législatif. Le gouvernement ne doit se borner qu'à l'exécution de la volonté générale tout comme le souverain doit se limiter dans l'élaboration des lois. Toute usurpation de rôle ne fera que dissoudre l'État.

En fait, bien que Rousseau recommande la forme représentative des gouvernements, il n'y adhère pas complètement. C'est bien pour cela qu'il en a parlé comme d'un mal nécessaire. Selon lui, un gouvernement représentatif est une mauvaise forme de gouvernement enveloppant une contradiction fatale car la démocratie ne tolère pas de représentants ce qui fait qu'un gouvernement représentatif ne peut pas être démocratique et c'est ce qui explique son affirmation selon laquelle l'institution du gouvernement démocratique est impossible au monde des hommes. Il écrit: «Le gouvernement démocratique qui, à raison de sa pureté, conviendrait à un peuple de dieux est si parfait qu'il ne convient pas à des hommes³⁸⁶.» En ce sens, on serait fou de voir en Rousseau un adepte du régime démocratique.

● La démocratie comme idée pure de la raison

Rousseau considère la démocratie comme étant une forme de gouvernement hypothétique. Il ne pense pas qu'elle ait existé ou qu'elle puisse un jour exister. Il écrit: « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable Démocratie et il n'en existera jamais³⁸⁷ » ce, pour deux raisons. La première est qu'elle constituerait une entrave au principe

386. *D contrat social, livre III chapitre 4 OC III p.406*

387. *Idem p. 404*

de l'égalité défini par la loi entendue comme l'expression de la volonté générale accordant les mêmes droits à tous.

Chez Rousseau, les hommes sont naturellement égaux. Il n'y a pas d'hommes faits pour commander et d'autres pour obéir. L'égalité est le fait politique selon lequel nul citoyen ne peut posséder un droit sans que les autres ne le possèdent. A l'état de nature, chacun avait un droit naturel sur toute chose. Dans l'état civil, c'est la loi qui fixe les droits. Le droit à son tour réalise la notion d'égalité qui, chez Rousseau, implique 2 choses. 1) La loi est la même pour tous. 2) Tous les citoyens ont les mêmes droits. Et si tous les citoyens ont les mêmes droits, pourquoi faut-il qu'un groupe gouverne, serait-il majoritaire et qu'un autre groupe soit gouverné? Ne serait-ce pas une exclusion ou du moins une forme d'aliénation des droits de ces derniers? Sur quels critères allait-on choisir cette majorité à qui on allait confier la puissance exécutive? Et si tel était le cas, ce serait un contre-ordre de la nature car selon Rousseau, il est contraire à l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit nombre soit gouverné³⁸⁸. Si donc, il est impossible d'attribuer l'exercice de la puissance exécutive à tout le peuple comme il en est pour la puissance législative, on ne peut pas parler de gouvernement démocratique.

La deuxième raison qui justifie l'impossibilité d'une existence effective de la Démocratie est la notion de liberté entendue comme étant le droit que possède un individu d'agir sans contrainte. On ne peut pas confier l'exercice de la puissance exécutive à tout le peuple comme l'entend la définition classique de la démocratie car alors, il faudrait que tout le peuple se constitue en magistrats pour l'application des lois, comme tel est le cas pour la législation. Or, faire exécuter des lois est une charge qui requiert la présence constante d'un corps de magistrats et dans le cas d'un gouvernement démocratique, tout le peuple devra être jour et nuit rassemblé sur la place publique, ce qui n'est pas concevable vu la taille des États modernes mais aussi par le fait que le peuple, de nos jours a plus de préoccupations. Non seulement le climat devenu moins clément demande un travail plus ardu et un temps moins défini mais aussi avec le développement des sciences et des arts, du commerce et des finances, l'appât du gain et l'amour des commodités priment sur l'exercice des devoirs citoyens. Les gens préfèrent payer des représentants pour remplir leurs devoirs à leur place que de les remplir eux-mêmes occupés qu'ils sont dans le soin à accorder à leurs affaires privées, à leur petit bonheur égoïste, à défendre leurs intérêts particuliers aux dépens de

388. Du contrat social Livre III chap. 4 OC III p. 404

l'intérêt commun, nous dit Rousseau. Aussi, a-t-il admis la représentation mais en en faisant un mal nécessaire car pour lui, il n'y a pas de démocratie représentative. Il a même qualifié d'inique et d'absurde le gouvernement féodal qui, le premier est venu avec l'idée des représentants et en le faisant, ne fait que déshonorer le nom d'homme et dégrader l'espèce humaine³⁸⁹.

Aux yeux de Rousseau, la notion de représentation politique entre en contradiction avec la notion de démocratie. Selon lui, la liberté politique dans une démocratie représentative n'est qu'une illusion. On se croit libre mais pourtant on ne l'est pas. Il affirme que même quand la puissance exécutive ne serait confiée qu'à la majorité du peuple au lieu de la totalité, comme la définition de la démocratie le veut, un tel gouvernement ne conviendrait qu'à des Etats très petits, à des peuples vertueux, simples dans les mœurs et auprès desquels règne l'égalité dans les rangs et dans les fortunes et chez qui il y a peu ou point de luxe.

D'ailleurs, nous dit Rousseau, le gouvernement démocratique est inaccessible à l'homme. Il écrit:

Que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement? Premièrement, un Etat très petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres. Secondement, une grande simplicité de mœurs qui prévienne la multitude d'affaires et les discussions épineuses. Ensuite beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi, l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité. Enfin, peu ou point de luxe car il corrompt le riche par la possession et le pauvre par la convoitise³⁹⁰.

Enfin de compte, Rousseau termine le chapitre pour dire que la démocratie est un gouvernement si parfait qu'il ne convient pas à des hommes mais à un peuple de Dieux, s'il en avait un. On peut donc affirmer sans ambages que la pensée rousseauiste rompt avec la philosophie des *Lumières* quant au but qu'elle assigne à la société. Ce n'est plus le bien-être ou le bonheur de l'homme qui prime mais la liberté politique du citoyen. Il a voulu démystifier la pensée politique des Modernes en laquelle il voyait grandir l'amour de la démocratie au motif que ceux mêmes qui font les lois sont les mieux armés pour les exécuter. Pour lui, la démocratie ne saurait se confondre avec une quelconque satisfaction de désirs ou d'intérêts particuliers car selon lui, « Quand nul ne veut être heureux que pour lui, il n'y a point de bonheur pour la patrie ».

389. Du contrat social livre III chapitre 15, OC III p. 430.

390. Idem Livre III chap. 4 p 405

Max Adler, dans son texte *Démocratie et conseils ouvriers*, attribue à Rousseau le mérite d'avoir formulé le principe de la démocratie. Il écrit : « Le véritable principe vital de la démocratie a été génialement formulé par Rousseau. Ce n'est pas la volonté de la majorité mais la volonté de la communauté, la volonté générale³⁹¹ . »

La démocratie est le seul régime politique qui réalise la synthèse de l'obéissance et de la liberté. C'est peut-être pour cette raison qu'on a toujours vu en Rousseau un partisan de la démocratie mais en fait, pour reprendre une idée de Luc Vincenti, Rousseau n'est pas démocrate au sens d'une démocratie directe ou absolue où tout un chacun ferait partie de l'administration de l'Etat parce qu'il interdit à la volonté générale d'avoir un objet particulier. La volonté, pour être générale, doit l'être dans son objet et dans son essence comme l'affirme Rousseau dans son *Contrat social*. Si elle ne l'est pas dans son objet, elle ne l'est non plus dans son essence et quand la volonté générale se tait, c'est l'intérêt particulier qui parle. Quand l'intérêt particulier fait taire l'intérêt général, il n'y a plus de démocratie car seulement une partie du corps politique est satisfaite. Néanmoins, il admet et confirme que Rousseau est le défenseur de la démocratie participative dans la mesure où, la véritable volonté générale est, chez lui, l'expression de la totalité absolue des membres de la société dont elle vise le bien. Il fait émaner l'expression de la volonté générale de la totalité des membres du corps politique car c'est, selon lui, l'expression de chacun qui constitue le pouvoir souverain et que ce pouvoir doit être exercé personnellement par tout un chacun.

A l'analyse, il faut dire que Rousseau n'est pas aussi féru de démocratie qu'on a tenté de le faire croire. Si la démocratie désigne la souveraineté, alors il affirme qu'elle est le seul régime politique légitime. Si elle désigne l'organisation du gouvernement, il lui préfère l'aristocratie. Il écrit:

Les diverses formes dont le gouvernement est susceptible se réduisent à trois: Après les avoir comparées par leurs avantages et par leurs inconvénients, je donne la préférence à celle qui est intermédiaire entre les deux extrêmes et qui porte le nom d'aristocratie. On doit se souvenir que la constitution de l'État et celle du gouvernement sont deux choses très distinctes et que je ne les ai pas confondues. Le meilleur des gouvernements est l'aristocratique; la pire des souverainetés est l'aristocratique³⁹².

En fait, s'agissant de l'organisation du gouvernement, Rousseau ne voit dans la démocratie ni le meilleur des régimes ni même un régime qui conviendrait aux hommes. D'ailleurs, nous dit-il, l'idéal démocratique est inaccessible aux hommes. Il est donc évident

391. Marx Adler *Démocratie et conseils ouvriers*

392. OC III P 808-809

que l'idéal démocratique n'est pas, pour lui, dans le cadre d'une pensée déductiviste, le principe constitutif d'un régime gouvernemental.

Ces idées du philosophe genevois sur les formes du gouvernement ont été partagées et véhiculées par un auteur haïtien, grand lecteur de Rousseau d'ailleurs souvent présenté comme étant le Rousseau haïtien. Il s'agit de Demesvar Delorme. Voyons ce qui, dans sa doctrine, l'identifie à Rousseau.

C) Demesvar Delorme, lecteur de Rousseau

Demesvar Delorme est l'un des premiers doctrinaires haïtiens. C'est le premier grand prosateur de la littérature haïtienne. Penseur, philosophe, grand patriote, Delorme a exercé sur son siècle une influence politique, sociale et littéraire des plus remarquables. Anténor Firmin l'a d'ailleurs confirmé sur sa tombe par un vibrant témoignage le 28 décembre 1901, à Paris en dépit du fait qu'il soit considéré comme l'un de ses adversaires politiques. Il eut à déclarer :

Il avait des paroles, des gestes, jusqu'à des mièvreries qui exerçaient une espèce de magie sur la jeunesse enthousiasmée qu'il ensorcelait. Je ne sais pas si la politique réserve de plus grande satisfaction, un plus beau triomphe ! Sans doute, nous avons toute une pléiade d'hommes remarquables, en plus d'une spécialité...mais nul d'entre eux ne partage avec Demesvar Delorme l'immense gloire d'avoir ouvert chez nous l'ère du vrai épanouissement littéraire...

Ernst Trouillot va jusqu'à voir en lui un «*demi-dieu aux adorateurs nombreux et fervents, un oracle aussi avidement consulté que pieusement écouté* ».

Il est l'un des écrivains haïtiens qui ont lu Rousseau et dont on retrouve l'empreinte dans son œuvre. Comme Rousseau, il fut un grand bibliophile. Voici ce qu'il a déclaré à propos de lui-même :

Je ne pouvais voir un livre quelque part sans m'en approcher le contempler, l'ouvrir. Il se dégageait de ces lignes imprimées que je défrichais, sans bien les comprendre, quelque chose de mystérieux, de vague, d'autant plus puissant qui m'impressionnait d'une façon que je ne puis dire, qui m'ouvrait des perspectives rayonnantes, infinies...

À huit ans j'apprenais la grammaire. Au moment du tremblement de terre c'est-à-dire à onze ans, je la savais par cœur et je la comprenais. J'en étais fier, je voyais en moi un petit savant. C'est là mon défaut. Il faut que je le dise. J'ai toujours eu un grand amour de moi-même³⁹³ .

A sa mort, un Journal de Paris lui rendit ce fervent hommage qui nous est rapporté dans le Nouvelliste en date du 8 février 1908

La nation haïtienne perd en lui un de ses plus glorieux enfants, la littérature haïtienne se voit privée d'un remarquable représentant ; le monde entier est dans le regret de la disparition d'une belle intelligence, d'une rare force morale dont l'humanité avait le droit d'être fière. Il ne m'appartient pas d'apprécier la personnalité politique de Demesvar Delorme, nombre d'Haïtiens sont [16] autrement désignés pour satisfaire à cette tâche avec une compétence plus sûre. Mais comme un écrivain de langue française, il est intimement lié, et par la valeur de sa production et par la nature de ses rapports avec les plus célèbres esprits de son temps, à l'histoire littéraire de notre pays³⁹⁴ .

Mais qui était cet homme ? Qu'est-ce qui, dans sa pensée, l'identifie à Rousseau ?

Né au Cap-Haïtien le 10 février 1831, il fut tour à tour écrivain, journaliste, diplomate et homme politique haïtien. En 1859, à la chute de l'empereur Faustin 1er, il fonde un journal, *l'Avenir* où il défend une conception libérale de la République alors dirigée par le Président Fabre Geffrard (1859-1867), journal qui n'a pas trouvé l'appui des autorités et qui s'est vu interdit. En 1862, il est élu député de la ville du Cap-Haïtien et se range aux côtés de l'opposition libérale. Trois ans plus tard, il participe avec Sylvain Salnave à la rébellion contre le Président Fabre Geffrard. Après cinq mois de lutte, il part en exil en Belgique pour ne revenir en Haïti qu'à la chute de Geffrard, en 1867. Avec l'élection de Salnave, il entre au gouvernement comme Ministre des Relations extérieures et des Cultes puis, comme Ministre de l'Éducation pour se voir, un peu plus tard, envoyé à Londres comme Ministre résident, ce qui n'était pour lui qu'un exil doré car étant devenu suspect au Président Salnave, sa nomination n'était qu'un moyen pour l'éloigner du pays et fut révoqué sitôt son départ avant même son installation et sa prise en fonction. C'est dans ce temps qu'il commence à rédiger son œuvre, *Les Théoriciens au pouvoir*. Il a commencé par un pamphlet où il s'en prend

393. Le National, 15 juillet 1954

394. Le Nouvelliste du 8 février 1908

directement au Président Salnave et dans lequel il dénonce l'absence de réel projet politique et de société des élites politiques haïtiennes. Ce texte paru en 1870 est suivi d'un roman, *Francesca* paru en 1872 puis des *Réflexions diverses sur Haïti* (1873), *Les Paisibles*, (1874) et *Le Damné*, (1877). Il rentre enfin au pays et est de nouveau élu député en 1878. Sous le règne du Président Lysius Salomon (1879-1888), il est jeté en prison et condamné à mort. Gracié et rendu à la vie publique, il devint en 1884, directeur du journal *Le Moniteur*, ce grand quotidien de Port-au-Prince devenu aujourd'hui journal officiel d'Haïti. Sous Florvil Hippolyte, il sera chargé de mission diplomatique en Europe particulièrement à Berlin et au Vatican. Il mourut à Paris le 26 décembre 1901.

L'ouvrage « *Les Théoriciens au pouvoir* » parut en 1870. Parlant de ce texte, Alexandre Dumas, père eut à déclarer : « Vos Théoriciens au Pouvoir révèlent en vous le penseur, le philosophe en même temps que l'homme d'État. Généreux enfant des Antilles, vous honorez cette terre d'Amérique qui fut le berceau de mes aïeux. Je vous embrasse ». Dans cette œuvre particulièrement dense, Delorme met en scène deux jeunes hommes en situation de communication où ils examinent le rôle et l'action politique positive d'une lignée d'hommes de lettres de Périclès à Lamartine en passant par Démosthène, Solon, Cicéron et Mirabeau. En voici un extrait :

Paul et Georges se promenaient au bord du petit torrent qui fait tant de bruit dans la montagne, au milieu des roches qui lui barrent le passage, et qui coule si tranquille dans son gravier bordé d'herbes vertes, sur la grande route qui mène de Plaisance à Limbe.

Ils s'aimaient beaucoup, ces deux jeunes gens. Une longue communauté d'études les avait réunis dans une intime communauté d'affection. Ils avaient depuis quelques jours quitté leur ville pour venir respirer l'air des montagnes.

Georges était malade ; il souffrait depuis longtemps et il avait le vague pressentiment d'une fin prochaine, au milieu même des premières années de la vie. Paul le suivait avec la sollicitude d'un frère. Il comptait sur ce changement de vie et de température pour améliorer la santé de son jeune ami.

Ils s'étaient promis d'être heureux au milieu de cette végétation splendide, de ces solitudes pleines d'ombre et de silence, de ces sites grandioses et changeant à chaque pas, où Dieu lui-même semble avoir placé la source éternelle de l'émotion et de l'enthousiasme.

Georges tenait un volume entre ses doigts. Il alla s'asseoir sur un vieux tronc couché près de la haie. Il ouvrit le livre d'un air distrait. Ce livre, c'était l'Emile. On ne pouvait rien choisir de plus approprié aux lieux où l'on se trouvait. Lire Rousseau au milieu des bois et sur les montagnes, c'est étudier la nature dans son sein même et à la voix de son plus fidèle interprète. C'est multiplier son admiration et l'élever au dernier degré de hauteur où le sentiment puisse arriver.

Le jeune homme feuilleta quelque temps le volume et lut au hasard quelques paroles du Vicaire savoyard. Puis s'arrêtant tout à coup : « Je ne puis comprendre, dit-il à Paul assis à ses côtés, qu'un poète comme Rousseau ait abdiqué l'autorité du sentiment, qui le rend si puissant sur les âmes, pour s'armer d'une dialectique douteuse et pour élever, à l'aide de raisonnements contestables, des théories sur le droit public des sociétés. Comment cet homme, tout pétri d'émotion et d'amour, qui, avec un cri sorti du cœur, établit plus de vérités qu'un logicien avec les meilleures formules, du syllogisme, a-t-il voulu expliquer la société par un contrat, et raconter l'origine du gouvernement par un compromis qui ne saurait être, au contraire, que le résultat d'une longue expérience à travers les temps? Ne pourrait-on pas lui répliquer que le contrat social ne vient que longtemps après la société, comme il advint à Rome au mont Aventin, où l'on régla, cinq cents ans après la fondation, les garanties du peuple lésé dans ses droits? Ne pourrait-on pas lui montrer dans cette seconde phase du gouvernement la véritable origine de ce contrat social, qu'il place à la naissance même des sociétés? N'eût-il pas eu plus d'autorité à faire découler le gouvernement du besoin d'ordre et de justice naturel à la vie humaine, et à le fonder ainsi sur le modèle de la nature, dont les lois éternelles enseignent partout l'équilibre et la proportion? Comment a-t-il pu compromettre, dans les hasards de la controverse, des vérités qu'il eût pu affirmer dans la langue qui lui est propre, avec la logique du sentiment?

Pourquoi même s'est-il mêlé de la science technique du droit politique, quand il pouvait tout expliquer, tout persuader par la seule leçon de l'ordre universel dans l'ensemble des choses?

Les hommes d'imagination ne sont ni des hommes d'État ni des publicistes.

Paul écoutait la tête baissée.

— Ami, dit-il en se redressant, je comprends Jean Jacques. Les hommes d'imagination dont tu parles sont souvent des hommes très-puissants ; et tu les trouveras presque tous, si tu y songes, engagés dans les luttes de la politique, non pas seulement à l'état spéculatif comme Jean-Jacques, et avant lui Platon, mais la plupart d'une manière active et militante.

— Et de quoi se mêlent-ils, répliqua Georges, tous ces rêveurs, qui ne sont que des poètes et des utopistes? Qu'ont-ils à voir dans la politique?

PAUL. D'abord, Rousseau, s'il n'a pas fait l'histoire véridique de la société dans l'ordre chronologique des événements, n'en a pas moins posé les règles équitables de la vie politique pour le genre humain.

Ensuite, s'il n'eût raisonné qu'avec le cœur, son livre n'eût été qu'un roman, comme son *Héloïse*; on ne l'eût pas invoqué dans la politique pour le soumettre à l'espèce d'application qui s'en fait dans le monde depuis les décrets de la Révolution française.

Puis, faisons ensemble quelques réflexions, et voyons s'il n'y a pas moyen d'expliquer cette tendance constante des hommes dits d'imagination vers les questions de cette espèce.

L'interprétation de la nature, l'explication de ce qui est obscur et difficile, la solution de tout ce qui est impénétrable et insoluble, ont en elles un attrait intime qui attire, qui séduit les organisations supérieures.

Or, ce qu'il y a de plus difficile en ce monde...

GEORGES. C'est l'éternel problème de l'âme, c'est la formidable question de concilier les données matérielles de la science avec l'inévitable absolu que la matière ne montre pas, mais qu'on rencontre pourtant à chaque pas dans la spéculation; c'est...

PAUL. Non, mon Georges, ce qu'il y a de plus difficile ici-bas, ce n'est pas Dieu, que nous découvrons avec les yeux intérieurs de l'âme ; ce n'est pas la science, dont les lois se retrouvent au sein de la nature, au moyen de l'observation et du raisonnement; ce n'est pas l'art, qui confie à la fin ses secrets à l'inspiration et au génie; ce n'est pas la quadrature du cercle; ce n'est pas la reproduction de la création; c'est la politique et le gouvernement : le gouvernement, dont les règles diverses, complexes, jamais générales, confondent l'esprit le plus pénétrant, déroutent l'étude la plus assidue, abusent la conscience la plus honnête³⁹⁵ .

En effet, Delorme soutient que ce qu'il y a de plus difficile ici-bas c'est la politique et le gouvernement. L'homme, écrit-il, de par son caractère n'offre pas une étude certaine et régulière. Donc, le conduire est une tâche extrêmement difficile et c'est bien cette tâche qui est dévolue à la politique³⁹⁶ . » Aussi prône-t-il le principe du gouvernement de la chose publique par les plus capables ainsi que le système de l'administration de l'État par les plus instruits. D'ailleurs, la thèse défendue à travers ce volume est qu'il faut remettre le pouvoir aux plus capables et aux plus dignes, à quelque classe qu'ils appartiennent, mais il spécifie que les littérateurs sont les mieux placés pour défendre la démocratie la plus éclairée et surtout la plus efficace.

Tout comme Rousseau, Delorme reconnaît les trois formes de gouvernement traditionnelles et admet que chacune d'elles a son avantage en dépit de ses inconvénients. Selon lui, le gouvernement d'un seul connu sous le nom de monarchie peut tourner au despotisme mais l'unité du pouvoir donne de la précision au gouvernement. Le gouvernement d'une classe, l'aristocratie, peut tourner à la tyrannie mais les lumières des classes élevées sont des garanties d'ordre et de raison. La démocratie qu'on associe au gouvernement de la foule peut tourner à l'anarchie mais les délibérations de la masse du peuple sont les conditions de la liberté. Néanmoins, il ne recommande pas le régime d'un seul. « Tout despote, tout roi est ennemi-né des lois et de la liberté³⁹⁷ » écrit-il. Or, selon lui, et c'est aussi le point de vue de Rousseau, le régime politique idéal doit avoir la liberté et l'autorité pour constitution. De ce fait, il ne saurait être monarchique. Mais il condamne aussi le gouvernement de la multitude qu'il désigne par le terme « démagogie » et consistant dans le

395. Demesvar Delorme : Les théoriciens au pouvoir p. 1-5

396. Idem p. 5

397. *Les théoriciens au pouvoir* p. 119

gouvernement par le peuple à l'opposé de la démocratie proprement dite qu'il définit comme le gouvernement en vue du peuple ce qui l'amène à rejeter la définition qui fait de la démocratie le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple.

Tout comme Rousseau, il estime qu'il n'est pas possible que la foule gouverne, bien que ce ne soit pas pour les mêmes raisons. Selon lui, la foule n'a ni le calme ni la réflexion indispensable pour délibérer. D'ailleurs, pour lui, la foule ne délibère pas. Elle se passionne. Elle n'a pas les lumières que réclame une tâche si difficile. Donc, elle ne peut pas être raisonnable et sage et par contre, ne peut gouverner sans compromettre même ses propres intérêts. Il faut, pour gouverner, une somme de lumière et de réflexion qu'il n'est pas possible de trouver dans la multitude jamais une et jamais calme, écrit-il. A la page 139, il énumère les principaux vices du pouvoir de la foule. Il cite: perte de temps en vaines paroles, délibérations bruyantes au moment d'agir, décisions imprudentes et irréfléchies, administration sans régularité, revenus publics jamais payés à temps quand on les paie, jamais de la sagesse, jamais ce qu'il faut pour le bien du pays. Gouvernement pour le peuple et en vue du peuple, voilà le vrai gouvernement. Par le peuple lui-même c'est chimère et ruine sociale. Le peuple ne peut gouverner que par ses élus, par les plus capables sortis de son sein et qu'il choisit lui-même, pour cette tâche, la plus difficile qu'il y ait sur la terre, renchérit-il à la page 417.

A l'instar de Rousseau, il fait du peuple le pivot de son système. Il estime que le peuple est l'unique source du pouvoir et considère que le plus petit de tous les hommes a droit de participer au gouvernement qui décide de son sort mais contrairement à Rousseau chez qui le peuple est souverain et seul apte à prendre les décisions relatives au maintien du corps politique, chez Delorme, le peuple n'a que le droit de vote. Sa part dans le gouvernement consiste uniquement à choisir ceux à qui ils auront à remettre la destinée de la nation. Il écrit: «Il n'est pas possible que le peuple gouverne. Son intérêt et son droit à la fois exigent qu'ils remettent le pouvoir aux citoyens capables de traduire en lois la raison et la justice et de gouverner d'après ces lois³⁹⁸.» Contrairement à Rousseau pour qui le système représentatif n'est qu'un mal nécessaire, Delorme fait de la représentation l'unique moyen pouvant conduire au système de l'administration de l'État par les plus instruits. Il est contre le fait que le peuple fasse des lois ou s'adonne à les faire appliquer. Il ne considère pas la démocratie comme un régime politique dans lequel le peuple exerce un quelconque pouvoir. Contrairement à Rousseau, il ne pense pas que le peuple soit capable de prendre des décisions. Il écrit: « Seule la raison est habilitée à faire des lois et cette raison, il faut la

398. Idem p 95

chercher non dans la volonté de la majorité mais dans l'intelligence et la conscience des hommes éclairés. Ces hommes éclairés, il y en a partout et le peuple lui-même qui sait les reconnaître et qui les a toujours reconnus au milieu de la foule les appellera³⁹⁹. »

Alors que Rousseau fait de la volonté générale qui est la volonté du peuple réuni en corps l'organe décisionnel du corps politique, Delorme place le pouvoir de décision dans la raison. Pour lui, le système représentatif n'est pas tant de trouver la volonté arbitraire du plus grand nombre que de découvrir la droite raison, seule capable de guider l'homme et les sociétés, seule apte à les discipliner et les gouverner, et c'est elle seule qu'on cherche dans les élections.(P26) Pour lui, le peuple ne peut gouverner que par ses élus, les plus capables, sortis de son sein et qu'il aura lui-même choisis.

En fait, Delorme a une conception de la démocratie bien différente de Rousseau. Il ne fait aucune mention de la notion de souveraineté qui occupe tant de place dans la philosophie politique de Rousseau. Toutefois, il fait une différence entre la démocratie et le gouvernement de la multitude. Il définit la démocratie comme le gouvernement de la raison équilibrant tous les intérêts, pondérant tous les droits, combinant tous les devoirs, dégageant toutes les garanties, produisant l'harmonie par l'équité alors que le gouvernement de la multitude n'est pour lui autre chose que celui où le peuple fait la loi, l'exécute, juge lui-même et dirige l'État sur la place publique. Un tel gouvernement est selon lui funeste et déraisonnable. Alors que la 1ère conduit à la justice, l'autre ne mène qu'à la déraison et l'impossible, nous dit-il. P21.

Selon lui, le gouvernement démocratique tend moins à obéir au dire du plus grand nombre qu'à réaliser ce qui est avantageux au sort de ce plus grand nombre ce qui fait de la démocratie non pas le gouvernement par le peuple lui-même mais le gouvernement en vue du peuple. Le plus grand nombre peut se tromper. Il se trompe souvent. Il se trompe même presque toujours, affirme-t-il. Si l'on a en vue que la volonté des majorités, on obtient forcément l'oppression de tout le reste. La société ne doit aucunement être partagée en oppresseurs et en opprimés. Il n'est pas plus juste qu'il y ait un petit nombre qu'un grand nombre d'opprimés. Il n'y aura oppression ni d'un côté ni de l'autre si ce n'est ni la majorité ni la minorité qui fait la loi et l'exécute.

Delorme ne fait pas de différence entre le despotisme des tyrans et celui de la multitude. Pour lui, il s'agit d'une seule et même chose. Si le pouvoir d'un seul est une iniquité, écrit-il, la domination de la foule est un danger. Un homme seul est incapable de faire le bien. Une foule

399. *Idem* p 30

livrée à elle-même est incapable d'éviter le mal. Les deux extrêmes sont également dangereux, également détestables, également à éviter. L'unique et dernière ressource dans ce cas est le moyen terme dans la politique, la ligne médiane consistant dans le gouvernement des plus méritants.

Nonobstant, il suggère de réunir les trois avantages dans la combinaison des trois formes de gouvernement ce qui correspond au gouvernement mixte chez Rousseau. Il s'agit pour lui de résoudre les deux termes extrêmes du problème politique: Le gouvernement d'un seul excluant tout le reste agissant dans son intérêt propre uniquement et le gouvernement de tous à la fois où chacun cherche à promouvoir son intérêt particulier, de les concilier en un moyen terme en réunissant dans une sage mesure la lumière dans le conseil, l'unité dans l'action et la délibération de la masse pour former un gouvernement libéral et conservateur. En sa qualité de libéral, il aura à cœur les droits des peuples et en sa qualité de conservateur, il fondera un pouvoir capable de préserver ces droits de la ruine qu'entraîne le désordre.

En tant que libéral, le peuple sera convié à prendre part à son gouvernement en choisissant ses législateurs et ses gouvernants. Conservateur, il fera en sorte que ces législateurs et ces gouvernants soient les plus capables et les plus dignes. Il faut que le peuple choisisse les meilleurs et les plus capables pour les mettre à la tête du pouvoir. En d'autres termes, « il faut remettre le pouvoir aux plus capables et aux plus dignes, à quelque classe qu'ils appartiennent. »

Parlant de gouvernement mixte, il faut dire que Rousseau ne manifeste aucun intérêt à cette question qui, depuis son introduction par Aristote, était un des lieux obligés de la philosophie politique. Rousseau la reprend mais sans en faire un enjeu majeur. Il est parmi les théoriciens de la souveraineté, au nombre de ceux qui n'attachent de véritable signification ni à la typologie des gouvernements ni par conséquent, à la notion de gouvernement mixte. Il en parle succinctement au chapitre VII de son troisième livre du *Contrat social*. A propos, il écrit :

A proprement parler, il n'y a point de gouvernement simple. Il faut qu'un chef unique ait des magistrats subalternes ; il faut qu'un gouvernement populaire ait un chef. Ainsi, dans le partage de la puissance exécutive, il y a toujours gradation du grand nombre au moindre avec cette différence que tantôt, le grand nombre dépend du petit et tantôt le petit du grand.

Quelquefois, il y a partage égal soit quand les parties constitutives sont dans une dépendance mutuelle comme dans le gouvernement d'Angleterre soit quand l'autorité de chaque partie est indépendante mais imparfaite comme en Pologne. Cette dernière forme

est mauvaise parce qu'il n'y a point d'unité dans le gouvernement et que l'Etat manque
de liaison⁴⁰⁰ .

Il fait résulter du gouvernement mixte deux avantages. Le premier consiste à ne confier l'administration qu'au petit nombre, ce qui permet le choix des gens éclairés. L'autre consiste à faire concourir tous les membres de l'Etat à l'autorité suprême. Il fait de l'égalité la loi fondamentale de toute institution étatique. Tout, selon lui, doit se rapporter à l'égalité, tout doit être égal par droit de naissance et ce, jusqu'à l'autorité établie pour la défendre. Toutefois, à la question: lequel vaut mieux, d'un gouvernement simple ou d'un gouvernement mixte? Rousseau affirme sa préférence pour le gouvernement simple qu'il estime meilleur par cela seul qu'il est simple. Toutefois, il concède que lorsque la force du gouvernement devient excessive à l'égard du souverain et que le risque d'usurpation de la souveraineté apparaît, il faut diviser la puissance exécutive et former un gouvernement mixte. Il ajoute qu'on peut pallier le même inconvénient en établissant des magistrats intermédiaires qui, laissant le gouvernement en son entier, servent à balancer les deux puissances et à maintenir leurs droits respectifs. C'est ce que Rousseau qualifie de gouvernement tempéré. A présent, passons à la gestion des citoyens au sein du corps politique rousseauiste.

Chapitre 2

La gestion des citoyens au sein du corps politique

« L'homme est né libre et partout il est dans les fers. » C'est par ces paroles que débute le *Contrat social* mettant en contraste les deux formes de gestion auxquelles peuvent être soumis les citoyens au sein d'un corps politique. On est libre ou on est esclave. Il n'y a pas de condition intermédiaire. Mais si l'homme est né libre, comment expliquer l'existence de l'esclavage ? Comment, de son état d'homme libre et indépendant l'homme est-il parvenu à

400. Rousseau : *Contrat social* livre III ch. 7 OC III p. 413

chuter dans l'abject état de l'esclavage ? Autrement dit, comment des hommes nés libres sont-ils devenus esclaves ?

Rousseau fait état de deux sortes de dépendances: celle des choses qui est de la nature et celle des hommes qui est de la société. La dépendance des choses n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices. Celle des hommes, au contraire, étant désordonnée les engendre tous.

Fondée sur l'inégalité, la dépendance mutuelle prive l'homme de sa liberté et c'est pour recouvrer cette liberté perdue que Rousseau institue la loi à laquelle il donne la vocation de garantir les droits et les libertés de l'homme. Pour Rousseau, le droit et la loi doivent être avant tout les garants de la liberté humaine.

Chez Rousseau, on ne peut enfreindre la loi sans attaquer la liberté, la loi étant la condition d'effectivité de la liberté. Il distingue la liberté naturelle qui caractérise l'homme naturel qu'on perd au passage de l'état de nature à l'état civil et la liberté civile ou politique qu'on acquiert en compensation de la liberté naturelle perdue. Mais qu'est-ce qui différencie cette liberté dite civile de la liberté naturelle que connaissait l'homme de l'état de nature ? Comment Rousseau parvient à concilier la liberté des citoyens à l'état civil et la force de la loi qui les contraint ?

A) La conception rousseauiste de la liberté

L'un des thèmes fondamentaux du problème politique chez Rousseau est celui de la liberté. Il ne reconnaît à l'humanité que deux droits naturels. Il s'agit de la liberté et de l'égalité. La nature a fait les hommes libres et égaux, affirme-t-il. Il fait de la liberté une réalité morale inséparable du fait d'être homme. Il soutient qu'il est de la nature de l'homme de vivre en être libre et que la liberté est constitutive de sa nature, qu'elle en fait partie intégrante et donc, appartient à son essence. Il considère la liberté comme un bien inaliénable auquel nul ne peut renoncer à quelque prix ni sous un quelconque prétexte que ce soit sans trahir sa condition d'homme. Il écrit : « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme et même aux droits de l'humanité. » Pour lui, être humain c'est être libre. Renoncer

à sa liberté c'est accepter d'obéir inconditionnellement à quelqu'un et donc, à se transformer en un simple instrument à son service, en un simple objet dont il pourra disposer à son gré, comme bon lui semble ce qui revient à perdre sa qualité d'homme.

Il met au premier plan la liberté de l'individu. Pour lui, la liberté est aussi importante à l'homme que sa vie. C'est, selon lui, la seule chose qui peut donner un prix à la vie. La garantie de la liberté est l'un des devoirs essentiels qu'il assigne au gouvernement. Au paragraphe 13 des *Fragments politiques*, nous lisons : « Tous les devoirs essentiels du gouvernement sont contenus dans ce petit nombre d'articles principaux : 1- faire observer les lois ; 2- défendre la liberté ; 3- maintenir les mœurs ; 4- pourvoir aux besoins publics⁴⁰¹ . »

Un peu plus loin, au paragraphe 14, il écrit :

Le premier objet que se sont proposés les hommes dans la confédération civile a été leur sûreté mutuelle c'est-à-dire la garantie de la vie et de la liberté de chacun par toute la communauté. Le premier devoir du gouvernement est donc de faire jouir paisiblement les citoyens de l'une et de l'autre [de la vie et de la liberté] et l'observation des lois même n'est pas si sévèrement exigée que parce que la loi n'est qu'une déclaration de la volonté publique et qu'on ne saurait l'enfreindre sans attaquer la liberté⁴⁰² .

Néanmoins, s'il proclame l'universalité du droit à la liberté qu'il considère comme intrinsèque à la nature de l'homme, s'il place la garantie d'un tel droit au centre des préoccupations de la communauté ainsi que du gouvernement et s'il s'oppose à l'obéissance d'un individu à un autre, il prône la légitimité d'une forme d'obéissance qu'il définit comme étant vecteur de la liberté dans la mesure où elle serait susceptible d'affranchir de l'esclavage et en conséquence, de rendre libre. Il y a donc lieu de se demander comment l'obéissance peut affranchir de l'esclavage et rendre libre? En quel sens la liberté peut-elle être définie comme l'obéissance à la loi? Sachant que les concepts de liberté et d'obéissance ne font pas bon ménage, on se demande comment Rousseau compte bien procéder pour parvenir à harmoniser ces deux éléments apparemment antagonistes à savoir la liberté des individus et la force de l'État qui les contraint?

En effet, si la liberté se définit comme la possibilité qu'a un individu de faire ce qu'il veut, l'obéissance se définit plutôt comme étant l'acte de suivre les ordres donnés par une figure autoritaire. C'est l'une des formes de l'influence sociale. On parle d'obéissance

401. *Fragments politiques* OC III p. 485

402. *Idem* p. 486

lorsqu'un individu adopte un comportement différent parce qu'un autre individu, perçu comme une source d'autorité, le lui impose. L'obéissance constitue en quelque sorte une privation de la liberté dans la mesure où obéir c'est consentir (par obligation ou par contrainte) à se plier à la volonté d'un autre au détriment de sa propre volonté.

Dans sa réflexion sur le problème politique, Rousseau a emprunté deux voies : celle du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* et celle du *Contrat social* ce qui va donner lieu chez lui à deux formes de liberté : la liberté naturelle qui est l'impulsion caractérisant l'état de nature où l'homme est autorisé à faire tout ce qui est nécessaire pour assurer sa propre conservation et la liberté civile ou politique, authentique qui consiste dans l'obéissance de tous à la loi qu'on s'est donné à soi-même à quoi s'ajoute la liberté morale qui seule rend l'homme vraiment maître de lui.

La 1^{ère} consiste à ne reconnaître aucun pouvoir souverain sur la terre et à n'être point assujetti à la volonté ou à l'autorité législative de qui que ce soit mais de suivre seulement les lois de la nature lesquelles sont tracées dans le cœur de l'homme du doigt de la divinité. Cette forme de liberté autorise à faire tout ce que l'on veut dans la limite de ses forces. La seconde à savoir la liberté dans la société civile ou politique consiste à n'être soumis à aucun pouvoir législatif qu'à celui qui a été établi par le consentement de la communauté ni à aucun autre empire qu'à celui qu'on y reconnaît ni à d'autres lois qu'à celles que le même pouvoir législatif peut faire, conformément au droit qui lui a été communiqué. Cette dernière est fondée sur la loi et est bornée par la liberté des autres.

L'état de nature qu'il décrit dans son *Discours sur l'inégalité* se caractérise par la liberté naturelle qui est commune à tous les hommes et qui ne peut aucunement faire l'objet de renoncement, étant inaliénable.

En effet, cette idée selon laquelle la liberté est un bien inaliénable auquel nul ne peut renoncer de son plein gré est l'une des thèses centrales de sa pensée politique. Chez lui, la liberté n'est pas susceptible d'être cédée par un pacte car il n'y a rien au monde qui puisse compenser la perte de sa liberté qui n'est plus chez lui uniquement l'essence de l'homme mais dont il fait également le fondement et la finalité de la communauté politique.

Si pour bon nombre de ses prédécesseurs, notamment Hobbes, l'Etat a essentiellement pour fin la protection et la conservation de ses membres, chez Rousseau, le problème énoncé dans le *Contrat social* et dont il cherche à trouver la solution est d'abord et avant tout celui de

la préservation de la liberté. Il n'attend pas de la société qu'elle garantisse le bonheur ou le bien-être de l'homme mais plutôt qu'elle lui assure les conditions susceptibles de lui permettre de conserver sa liberté. Il s'agissait pour lui de trouver la meilleure façon d'unir les hommes sans les obliger à renoncer à leur liberté. Pour cela, il lui a fallu trouver une forme d'association par laquelle l'individu pouvait rester aussi libre qu'il l'était auparavant tout en étant soumis à une législation car pour lui, la vertu principale du contrat est que par le contrat seulement peut s'établir une société juste c'est-à-dire qui garantisse aux hommes la liberté dans l'égalité. Il énonce le problème en ces termes : «Trouver une forme d'association par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ⁴⁰³ ».

En effet chez Hobbes, comme pour bien d'autres, l'institution du corps politique se fait par l'aliénation de la liberté naturelle des individus. Il qualifie les hommes de l'état de nature comme étant violents et méchants. Pour que ces hommes violents, méchants, viciés de l'état de nature, épris de la guerre de tous contre tous puissent connaître un état de paix, il faut qu'ils renoncent à leur liberté, qu'ils se soumettent totalement au pouvoir absolu d'une autorité souveraine incarnée dans la personne d'un individu ou d'une assemblée en contrepartie de la garantie de leur sécurité donc de la protection de leur vie et de leurs biens.

Il n'en est pas ainsi de Locke qui reconnaît la liberté comme l'un des droits naturels de l'individu. Dans son *Traité du gouvernement civil*, au second chapitre traitant de l'état de nature, il affirme qu'à l'état naturel, les hommes vivaient dans un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qui leur plaît et disposer de ce qu'ils possèdent comme ils le jugent à propos pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature.

Certes, il ne s'agit pas d'une liberté absolue. Elle a des bornes. Néanmoins, c'est une liberté incontestable que Locke accorde à l'homme de l'état de nature par laquelle il peut disposer librement et comme bon lui semble de sa personne, de ses actions, de ses possessions, de tout son bien propre en vue d'assurer sa sûreté suivant les lois sous lesquelles on vit et qui fait qu'on n'est point sujet à la volonté arbitraire des autres mais qu'on peut librement suivre la sienne propre.

Locke établit, en fait, une différence entre la liberté et la licence. Pour lui, la liberté ne consiste pas à faire ce qu'on veut et n'être soumis à aucune loi. C'est le libertinage ou la

403. Contrat social livre I chap. 6

licence. Pour lui, la liberté a des bornes et c'est la saine raison, que le créateur a prescrite à tous les hommes, qui en fixe les limites. Elle consiste à ne reconnaître aucun pouvoir souverain sur la terre et à n'être point assujetti à la volonté ou à l'autorité législative de qui que ce soit mais de suivre seulement les lois de la nature lesquelles sont tracées dans le cœur de l'homme du doigt de la divinité ainsi qu'il le déclare au paragraphe 22 de son second *Traité du gouvernement civil*.

Chez Rousseau, le problème se pose différemment. Aussi, l'aborde-t-il dans un autre esprit. Il ne va pas à l'encontre de ses prédécesseurs qui attribuent à l'Etat la mission de garantir la protection et la conservation de ses membres car si les hommes sont amenés à former des sociétés politiques c'est parce qu'ils en ont senti la nécessité car l'état de nature présentait pas mal d'inconvénients auxquels il fallait remédier. Toutefois, quels que soient les motifs qui engagent les hommes à se grouper en sociétés, quelle que soit la fin de l'union civile, celle-ci ne doit pas se faire au détriment de la liberté.

Il assimile tout contrat de soumission à un contrat de servitude. Le contrat social qui apporte la solution au problème fondamental posé dans son système est d'une espèce particulière en ce qu'il lie les contractants sans les assujettir à personne, et qu'en leur donnant leur seule volonté pour règle, il les laisse aussi libres qu'ils l'étaient auparavant.

En effet, l'auteur du *Contrat social* attache un grand prix à la liberté. Sa sauvegarde qui n'était tout d'abord dans son système qu'une condition de l'union civile en devient finalement le but. Il importe avant tout qu'elle soit sauve au sein de la société civile, et que les hommes, devenus citoyens, restent aussi libres que lorsqu'ils étaient à l'état d'indépendance, l'état primitif, l'état de nature. S'il est inévitable qu'ils s'unissent pour se conserver et que par conséquent, ils conviennent de se soumettre à une autorité commune, il faut toutefois que cette autorité les protège sans les asservir. Autrement dit, il faut qu'elle soit en mesure de garantir leur liberté en même temps qu'elle garantit leur protection et leur conservation car si, par le pacte qui établit le lien social, l'homme perd sa liberté naturelle et le droit illimité qu'il détenait sur tout ce qui le tentait et qu'il pouvait atteindre, grâce à sa force physique, ce n'est que pour gagner la liberté civile et la propriété de tout ce qui lui revient de droit. Aussi, en renonçant par le pacte social à la liberté naturelle, le citoyen n'a pas renoncé à la liberté. Il a tout simplement mis en place l'artifice lui permettant de jouir d'une liberté effective, réelle, protégée par la loi car pour lui, il n'y a pas de liberté sans loi ni là où quelqu'un est au-dessus de la loi. Il déclare que la liberté sans la justice est une contradiction. Il déclare, en outre, que quiconque est maître ne peut être libre et régner c'est obéir ce qui sous-entend que les

hommes qui prétendent être libres et qui soumettent d'autres hommes à leur volonté ne sont pas plus libres que ceux qu'ils asservissent.

D'ailleurs, il rejette d'un revers de main la définition de la liberté qui fait de l'homme libre celui qui a le droit de faire tout ce qui lui plait. Selon lui, quand on fait ce qui plait à soi-même, on fait souvent des choses qui déplaisent à d'autres. Il n'appelle pas cela un état libre. Il soutient dans sa 8^e Lettre écrite de la Montagne que la liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à être soumis à celle des autres. Elle ne consiste encore moins à soumettre la volonté d'autrui à la nôtre.

A ses dires, tout comme la liberté de la nature consiste à n'être soumis à aucune autre loi qu'à celle de la nature, la liberté des hommes qui sont soumis à un gouvernement est d'avoir, pour la conduite de la vie, une certaine règle commune prescrite par le pouvoir législatif établi laquelle règle permet à chacun de satisfaire sa volonté sans préjudice à autrui. Il établit la nullité logique et juridique de toute convention de renoncement à la liberté tant pour les individus que pour les peuples. Il fait de la liberté la fin de l'Etat. C'est d'ailleurs l'idéal que vise sa doctrine politique. Pour lui, la liberté n'est nullement synonyme d'arbitraire. Elle est au contraire le dépassement et le rejet de tout arbitraire. Elle signifie l'obéissance à une loi stricte et frangible que l'individu érige au-dessus de lui-même.

En fait si les hommes s'assujettissent aux lois, c'est pour se rendre libres. Rousseau déclare que l'essence du corps politique est dans l'accord de l'obéissance et de la liberté. Les citoyens obéissent à la loi, sans que personne ne commande. Comment est-ce possible ?

La liberté, dit Rousseau, consiste moins à faire sa volonté qu'à ne pas être soumis à celle d'autrui. Autrement dit, la liberté consiste à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Or, il faut de toute évidence qu'une seule volonté dirige les forces de l'Etat, sans quoi, ce serait l'anarchie. Cependant, cette volonté ne peut être une volonté particulière car, comme la volonté tend toujours au bien de celui qui veut, la volonté particulière va avoir pour objet l'intérêt privé. Rousseau déclare qu'il est incompatible avec l'essence de la souveraineté que le souverain soit un seul homme et même plusieurs. Le souverain c'est la volonté générale personnifiée ou encore la collectivité considérée comme une personne morale. En conséquence, comme la volonté générale ne vise que l'intérêt commun, elle doit être seule le vrai mobile du corps social.

En rétablissant dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes, la volonté générale ne saurait porter atteinte à la liberté des citoyens qu'elle a au contraire pour objet de

sauvegarder. Et cela, non seulement parce que l'autorité à laquelle ils se soumettent a sa source en eux-mêmes mais aussi parce qu'elle les met à l'abri de toute dépendance personnelle et les unit sans les assujettir à personne car, comme il l'a si bien formulé, un peuple libre obéit mais il ne sert pas: il a des chefs et non pas des maîtres; il obéit aux lois mais il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes et qu'il retrouve ainsi sous forme de liberté civile, l'équivalent de l'indépendance naturelle qu'il a perdue à son passage à l'état social. Celle-ci ne subsiste que si les hommes restent isolés mais dès qu'ils se regroupent, ils ne peuvent éviter de s'asservir mutuellement qu'en se plaçant sous la direction suprême de la volonté générale. A présent, voyons quelle est sa conception de l'esclavage.

B) De l'esclavage

De l'esclavage est le titre du quatrième chapitre du premier livre du *Contrat social*. La note de référence liée à ce titre nous présente ce chapitre comme l'un des plus importants non seulement de ce premier livre mais de tout le traité. Rousseau fait de la liberté l'un des deux droits naturels qu'il reconnaît à l'individu. Pour lui, en effet, la liberté n'est pas seulement un moyen dans l'accomplissement des déterminations naturelles mais aussi et surtout une manière d'être qui constitue l'essence même de l'être qui en est le sujet. Ce n'est donc pas sans raison qu'il fait de la bonté naturelle et la liberté les deux principes fondamentaux de son anthropologie et c'est au nom de ces principes qu'il fait la critique des conceptions anthropologiques dominantes de son époque. D'ailleurs, n'a-t-il pas considéré le fait pour un homme d'en renoncer comme étant l'équivalent du fait de renoncer aux droits de l'humanité ? Chez lui, l'esclavage ne fait qu'avilir. Il déshumanise. Il bestialise.

Edmund S. Morgan, dans un essai de 1972 devenu classique, parle du « paradoxe américain » pour expliquer le fait que, du 17^e au 19^e siècle, l'essor de la liberté s'accompagne de l'essor de l'esclavage et soutient que « ces deux développements contradictoires » sont non seulement « simultanés » mais « étroitement liés et interdépendants »

En effet, les premiers mots du *Contrat social* sont les suivants : « L'homme est né libre et partout il est dans les fers » mettant en contraste la liberté naturelle de l'homme et l'état de

servitude découlant de la vie sociale. Il faut dire que la notion de liberté naturelle de l'homme est un thème commun à Rousseau et à la plupart des théoriciens de *l'Ecole du Droit naturel* dont notamment Hobbes et également Locke mais alors que pour ces deux-là, cette liberté peut être aliénée, chez Rousseau, la liberté naturelle de l'homme est inaliénable et personne n'a le droit de s'en dépouiller, sous quelque prétexte que ce soit.

A l'encontre d'Aristote et de ses disciples pour qui certains hommes sont faits pour obéir mais aussi de Bossuet pour qui les hommes naissent tous sujets. Voici ce qu'écrit Rousseau, à propos de la liberté et de l'esclavage, dans ses *Fragments à la Lettre à C. de Beaumont*.

J'aime la liberté ; rien n'est plus naturel ; je suis né libre, il est permis à chacun d'aimer le gouvernement de son pays et si nous laissons aux sujets des Rois dire avec tant de bêtise et d'impertinence du mal des Républiques, pourquoi ne nous laisseraient-ils pas dire avec tant de justice et de raison du mal de la royauté ? Je hais la servitude comme la source de tous les maux du genre humain. Les tyrans et leurs flatteurs crient sans cesse : Peuples, portez vos fers sans murmure car le premier des biens est le repos. Ils mentent. C'est la liberté. Dans l'esclavage, il n'y a ni paix ni vertu. Quiconque a d'autres maîtres que les lois est un méchant.

J'ai pénétré le secret des gouvernements, je l'ai révélé aux peuples non pas afin qu'ils secouassent le joug, ce qui ne leur est pas possible, mais afin qu'ils redevinssent hommes dans leur esclavage et qu'asservis à leurs maîtres, ils ne le fussent pas encore à leurs vices. S'ils ne peuvent pas être des citoyens, ils peuvent encore être des sages. Epictète en était un. Quiconque ne reconnaît que les lois de la vertu et celle de la nécessité n'est plus asservis aux hommes. Celui-là seul sait être libre et bon dans les fers ⁴⁰⁴ .

Pour lui, toute autorité politique doit être fondée sur des conventions car les hommes sont tous naturellement égaux. On ne peut aucunement les assujettir à une quelconque autorité sans leur consentement. L'unique forme d'autorité naturelle qu'il reconnaît est celle qui existe dans la famille où l'autorité du père notamment est naturellement imposable à ses enfants dans la mesure où il existe entre le père et les enfants une différence physique majeure qui soumet automatiquement les derniers à l'autorité du premier ceux-là ayant besoin des soins de celui-ci pour se conserver mais une fois devenus grands, la différence n'existe plus et l'autorité des parents n'est plus imposable aux enfants qui deviennent en tout point égaux à eux car étant devenus hommes, les enfants peuvent désormais se passer des soins que leur prodiguaient leurs parents et du même coup deviennent exempts de l'obéissance qu'ils leur devaient.

404. Rousseau : *Fragments à la Lettre à Christophe de Beaumont* OC IV p. 1019

Rousseau considère la liberté comme un bien précieux, plus précieux que la paix. Il s'agit, pour un homme, d'un droit inaliénable tout comme la souveraineté l'est pour un peuple. De même qu'il n'est pas permis à un peuple d'aliéner sa souveraineté, il n'est pas non plus permis à un homme d'aliéner sa liberté, pour quelle que soit la raison, déclare-t-il. Mais, si un homme n'a pas le droit de se dépouiller de sa liberté même pour se donner de meilleures conditions de vie, comment expliquer que des hommes prétendent avoir le droit de dépouiller les autres de leur liberté ? Si on ne peut pas aliéner sa propre liberté, comment peut-on prétendre pouvoir aliéner les autres de la leur ? A propos, il écrit : « Sitôt qu'indépendamment des lois un homme prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par nécessité⁴⁰⁵ . »

Il s'en prend d'abord à Aristote et après lui les jurisconsultes qui, non seulement légitiment l'esclavage mais également en font un fait de nature signifiant par-là qu'on peut naître esclave. Dans son *Contrat social*, il le cite nommément et lui reproche le fait d'avoir nié l'égalité naturelle des hommes en déclarant que certains hommes étaient nés pour l'esclavage et d'autres pour la domination. Il écrit :

Aristote, avant eux tous, avait dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination. Aristote avait raison mais il prenait l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir ; ils aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement. S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves⁴⁰⁶ contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perdurés .

En effet, Aristote conçoit l'esclavage comme étant naturel et juste. Dans le livre I de la *Politique*, il défend sa légitimité par une justification de la nécessité de cette institution pour la vie de la cité. La première raison d'être de l'esclavage est, chez lui, le maintien de l'ordre social. On se rappelle que dans la Grèce antique où vivait Aristote, il était obligatoire que tous les citoyens participent au gouvernement de la cité ce qui nécessitait incessamment leur présence sur les lieux de délibération. N'était pas citoyen, celui qui ne participait pas aux affaires de la cité. Il fallait bien avoir quelqu'un pour assurer les tâches économiques de subsistance tel le fait de cultiver la terre et de ramener les récoltes à la maison. C'était ce à quoi étaient destinés les esclaves. Mais qui étaient ces gens qui étaient destinés à cette tâche ?

405. Économie politique OC III p. 249

406. Contrat social livre I chapitre 2, OC III p. 353

D'où venaient-ils ? D'où viennent les premiers germes qui ont donné naissance à cette institution qui a fait tant de mal à l'humanité ?

L'esclavage est une institution déstabilisatrice de l'humanité à laquelle l'économie politique libérale du siècle des *Lumières* n'a consacré qu'un traitement assez réservé. Orlando Patterson parle d'« institution embarrassante » de la Modernité. En effet, si théoriquement parlant, les *Lumières* constituent une rupture à l'histoire de l'humanité dans la mesure où elles conçoivent une société sans esclaves, dans la pratique, on ne saurait parler de rupture. Au contraire, En dépit des quelques puissantes dénonciations de l'esclavage qu'on pourrait recenser dans les œuvres de certains écrivains des *Lumières* comme Mercier, Diderot, Abbé Raynal ou Condorcet, l'âge des *Lumières* est considéré comme étant l'âge d'or de l'esclavage. Les philosophes des *Lumières* condamnent l'esclavage tout en vivant de l'esclavage.

D'ailleurs, rares sont ceux qui ont eu le courage d'exiger l'abolition de cette pratique, aussi inhumaine soit-elle et en dépit du fait qu'elle soit connue de tous. Personne en effet ne peut nier ne pas en avoir connaissance. Une telle indifférence pourrait s'expliquer par le fait que l'esclavage constituait pour l'Europe, la France notamment, un système productif efficient, un commerce rentable et les esclaves, des agents économiques très productifs à qui l'on exigeait chaque jour beaucoup plus de rendement et d'efficacité. Il faut admettre que l'esclavage n'a jamais été un phénomène clandestin. Mais d'où vient-il ? Qu'est-ce qui lui a donné naissance ? Qu'est-ce qui a favorisé son ascension ? Comment expliquer la pérennité de telles pratiques si choquantes, si scandaleuses, si contraires aux droits de l'humanité ?

Orlando Patterson, dans une étude comparative sur l'esclavage déclare que cette institution a existé dans toutes les formes de société des plus primitives aux plus civilisées. Il nous a également révélé que l'esclavage a existé en Europe depuis la fin du Moyen-Age jusqu'au développement de la traite des Noirs africains. C'est, en effet, l'une des institutions les plus vieilles de toute l'histoire de l'humanité. Barbeyrac le définit comme étant une institution du droit des gens par laquelle un homme est soumis contre nature à la domination d'un autre. D'après les écrits de Jacques Goody, les plus anciens documents écrits contenaient la vente d'hommes, d'esclaves. Il est même démontré que la naissance de l'esclavage a précédé celle de l'écriture. En effet, bien des millénaires avant la naissance de Jésus Christ, nombreux sont les textes bibliques de *l'Ancien Testament* qui font référence à l'esclavage. On peut citer à titre d'exemples: Exode 21; Deutéronome 15; Lévitiques 25 etc. Noé, celui qui a trouvé grâce devant Dieu et qui a été épargné du déluge à cause de sa justice lors de la première destruction de l'humanité selon le récit biblique, fut le premier à utiliser le terme esclavage

dans les *Saintes Ecritures* lorsqu'il condamnait Canaan, son petit-fils, à devenir l'esclave des esclaves de ses frères en guise de punition à Cham, son fils, le père de celui sur qui est proférée cette malédiction, pour avoir découvert sa nudité et en avait fait un scandale en le rapportant à ses frères. La façon dont il l'a utilisé nous laisse croire que ce terme était familier aux gens de l'époque et qu'il n'en était pas l'inventeur.

Barbeyrac raconte qu'au commencement, quand la société n'était pas encore organisée, chacun avait pour ultime devoir de conserver sa vie. Pour y arriver, tous les moyens étaient permis, même celui d'éliminer son voisin. Aussi, l'homicide était-il légitime et même recommandé. On tuait pour se débarrasser de son ennemi. On tuait pour réparer un tort, un dommage subi etc. A un certain moment, avec l'avènement de la société, l'homme a réalisé qu'il pouvait tirer profit de son concurrent, de son ennemi. Dès lors, au lieu de l'éliminer tout bonnement, gratuitement, il a projeté de l'utiliser à d'autres fins utiles en le transformant en travailleur auxiliaire, en agent productif dont le niveau de vie réduit lui permettrait d'améliorer le sien. Il en fut ainsi.

La première fonction de l'esclavage était donc sociale parce qu'en permettant à l'esclave de travailler au profit d'un maître, on lui préservait la vie tout en le rendant utile à quelqu'un d'autre. Sous cette première forme d'esclavage, l'homme ne remplissait que la fonction d'un domestique. Mais bientôt, une deuxième forme d'esclavage va surgir où l'homme sera réduit à la condition d'un animal et même moins. Dans ce système, les esclaves deviennent la chose de leurs maîtres. Le plus souvent attachés à la terre, ils seront organisés en troupeaux en vue d'obtenir la plus forte rentabilité de la production agricole, ce, au profit du maître. Ce dernier, afin de maximaliser ses profits, va réduire les frais d'entretien consacrés à ces malheureux esclaves au strict minimum. Des traitements inhumains vont leur être infligés au moindre signe de rébellion ou d'insoumission. Le cas des esclaves noirs à Saint-Domingue au XVIII^e siècle notamment en est un exemple tangible. Différents témoignages nous font savoir qu'ils étaient traités de la façon la plus déshumanisante. Mal nourris, mal vêtus, mal soignés, soumis à des travaux forcés au-dessus de leur portée, sans égard pour leur sexe, leur âge, leur capacité physique, une bête de somme avait plus de considération qu'eux. Quand, harassés, ils prenaient la fuite, s'ils avaient le malheur de se laisser rattraper, ils risquaient soit l'amputation soit la mort à la manière des bêtes fauves.

Ils étaient traînés au moyen de lanières passées dans des anneaux et fixées à leur nez comme des bovins. Ils étaient marqués au fer rouge, amputés, éborgnés etc. en guise de punition. Tous les attributs de la propriété s'appliquaient à ces pauvres êtres humains animalisés,

bestialisés, chosifiés, réduits à de simples objets manipulables. Ils pouvaient être utilisés à bon ou à mauvais escient, vendus, cédés à bail, échangés et même supprimés comme on le ferait pour un vulgaire objet quand le maître ne voulait plus s'en servir. C'étaient des individus privés des liens de société, privé des liens familiaux et qui étaient la propriété d'autres individus pouvant exercer sur eux un pouvoir absolu. Ils étaient objets de droit mais non sujets de droit. Ils ne pouvaient aucunement disposer, à leur gré, de leur personne encore moins de leur temps. Pour leur nourriture, leurs sentiments, leurs goûts et tout ce qui les concernaient, ils dépendaient de façon absolue des caprices d'autres hommes qui se disent être leurs maîtres. A ce titre, ils pouvaient être achetés, loués, vendus ou cédés à bail comme un objet. Il s'agit en quelque sorte d'un système socio-économique fondé sur l'exploitation des individus réduits à une forme de main-d'œuvre corvéable et bon marché.

Rousseau a, en effet, réfuté toute légitimité de l'esclavage. Dans le chapitre 4 de la 1^{ère} partie du *Contrat social*, il écrit: « Le droit d'esclavage est nul non seulement parce qu'il est illégitime mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Les mots esclave et droit sont contradictoires. Ils s'excluent mutuellement⁴⁰⁷ . »

En fait, Rousseau a toujours été hostile à l'esclavage qui selon lui, est contraire à la nature comme il l'affirme dans le *Discours sur l'économie politique*. « Je ne parle pas de l'esclavage parce qu'il est contraire à la nature et qu'aucun droit ne peut l'autoriser⁴⁰⁸ . »

Dans son principe, l'esclavage est injustifiable et par contre, condamnable. Il le condamne en effet. Pour lui, l'esclavage ne peut résulter d'une convention normale et libre et de ce fait, n'a d'autre fondement que la loi du plus fort qui, en aucun cas, ne peut produire le droit.

Dans le chapitre 4 du livre I du *Contrat social* intitulé *De l'esclavage*, Rousseau condamne cette pratique de façon générale et ferme au nom du bon sens. Selon lui, on est libre ou on n'est pas homme. Il écrit: « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté⁴⁰⁹. »

Dans ce chapitre, en effet, Rousseau vise à montrer ce que ne peut pas être une convention juridique en général et encore moins cette convention particulière qui crée l'ordre

407. Contrat social livre I chapitre 4

408. Economie politique, OC III p 243

409. Contrat social livre I chap. 4 p 356

social. Il montre que l'esclavage ne peut, en aucun cas faire l'objet d'une véritable convention tout comme l'état d'esclave ne peut être la conséquence juridique valide de la guerre. Il voit dans la servitude une forme d'aliénation de la liberté. Or personne ne voudra librement se déposséder de sa liberté. Aliéner sa liberté est en soi contradictoire de même qu'une convention n'a de sens et n'engage les deux parties que lorsqu'elle est un acte de liberté. Donc, l'esclavage est, pour lui, une institution non seulement illégale mais aussi illégitime.

Il identifie trois modalités illégitimes de l'esclavage. La première manière d'être de l'esclavage est celle de la collusion juridique entre la guerre et la servitude ou l'esclave échange sa liberté contre sa sécurité, contre sa vie, mode de servitude volontaire envisagé par Grotius dans son *Droit de la guerre et de la paix* et reprise par Hobbes dans son *Léviathan*.

Partisan du droit de conquête et du droit d'esclavage, le théoricien de la légitimité de l'esclavage volontaire à savoir l'auteur *Du droit de la guerre et de la paix* n'est pas hostile à l'idée de la souveraineté du peuple mais rejette l'opinion de tous ceux qui prétendent que la puissance souveraine appartient toujours et sans exception au peuple, thèse que Rousseau s'est fait sienne. Il estime qu'un peuple peut perdre ses droits à la suite d'une conquête ou les aliéner par un pacte de soumission analogue au pacte d'esclavage. Selon lui, le roi peut légitimement disposer d'un pouvoir absolu sur ses sujets tout comme la souveraineté peut lui revenir sans partage au cas où un peuple, de son propre gré ou par nécessité accepterait de lui aliéner sa souveraineté et ses droits. Il admet, en outre, le fait qu'un particulier puisse aliéner sa liberté et se rendre volontairement esclave d'un autre. Il écrit : « Il est permis à tout homme de se réduire en esclavage privé au profit de qui bon lui semble ainsi que cela ressort de la loi hébraïque et de la loi romaine. Pourquoi donc ne serait-il pas permis à un peuple ne relevant que de lui-même de se soumettre à un seul individu ou plusieurs de manière à leur transférer complètement le droit de le gouverner sans s'en réserver aucune partie ⁴¹⁰ ? »

Hobbes de son côté, reprenant la logique de Grotius, soutient, dans son *Léviathan*, au chapitre XX que l'homme, disposant d'un pouvoir absolu et arbitraire sur sa propre vie peut le céder à autrui confortant par-là la thèse de la sujétion volontaire. Chez lui, l'autorité s'acquiert de deux façons : 1) par la procréation ; 2) par la conquête ⁴¹¹. Aussi distingue-t-il deux types d'autorité : l'autorité paternelle ⁴¹² qui est celle que les parents détiennent sur les

410. Hugo Grotius, *Du droit de la guerre et de la paix* Livre I ch. 3 prg 8 p 99 traduction Pradier Fodéré

411. *Léviathan* p. 324

412. *Idem*

enfants et l'autorité despotique⁴¹³ qui est celle qu'on acquiert par conquête ou victoire à la guerre. Selon lui, ce dernier type d'autorité s'acquiert quand le vaincu d'une guerre, pour conserver sa vie qui, normalement devait lui être ôtée, se livre au vainqueur à qui il soumet volontiers l'usage de sa liberté et, par convention, devient son serviteur à qui il doit obéissance et fidélité. Selon la conception de Hobbes, ce n'est pas la victoire qui donne le droit d'autorité sur le vaincu mais sa propre convention⁴¹⁴ car c'est par son propre consentement que ce dernier se soumet au vainqueur en échange de sa vie dans la mesure où le vaincu n'est pas obligé de se soumettre dans le cas où il préférerait mourir tout comme le vainqueur n'est pas non plus obligé d'accepter la soumission du vaincu, de lui faire grâce en lui épargnant sa vie en échange de sa liberté dans le cas où il jugerait n'avoir aucun profit à tirer de le laisser en vie.

Il soutient, en outre, que le maître du serviteur est aussi le maître de tout ce qu'il possède⁴¹⁵ et peut donc en disposer à sa guise. Aussi, sa vie, sa liberté, ses biens, sa famille, sa force de travail tout revient à son maître qui peut en exiger l'usage comme bon lui semble dans la mesure où, s'il était mort, il n'aurait aucun droit sur aucune des choses lui ayant appartenues de son vivant. Et, comme il aurait dû être mort, en se soumettant pour garder sa vie sauve, il renonce au droit de propriété qu'il avait sur tout ce qu'il possédait. Désormais, sa vie et sa survie dépendent de son maître à qui il appartient. C'est à ce dernier de lui procurer ce dont il juge nécessaire pour sa conservation et s'il estime qu'une famille ne lui est nullement nécessaire, il peut disposer à son gré de sa femme et de ses enfants comme il dispose de sa liberté et de ses biens et comme il peut également disposer de sa vie s'il le juge nécessaire. Selon Hobbes, le maître qui, pour réprimer une désobéissance ou un geste de rébellion tuerait, mettrait aux fers ou punirait de quelque autre façon son serviteur, ne peut être accusé d'injustice et le serviteur sera rendu coupable du tort qu'il aura subi pour n'avoir pas respecté la convention qu'il avait conclue et par laquelle, il avait promis obéissance et fidélité à son maître⁴¹⁶. Il écrit : « La protection de la vie étant la fin en vue de laquelle on devient le sujet d'un autre, chacun est censé promettre obéissance à celui par la puissance de qui il peut conserver sa vie ou la perdre⁴¹⁷. »

413. Idem p.326

414. Idem p. 327

415. Idem p. 328

416. Idem p 328

417. Léviathan, Ch. 20 P. 326

La seconde concerne l'échange de la liberté contre la subsistance. Cette forme d'esclavage peut être assimilée à l'esclavage consenti.

Pufendorf soutient qu'un homme peut volontairement renoncer à sa liberté et devenir esclave d'un autre pour assurer sa subsistance. Il fait de cette sorte de servitude consentie la forme originaire de l'esclavage. Il écrit :

La servitude vient originairement d'un consentement volontaire et non pas du droit de la guerre quoique la guerre ait donné l'occasion d'augmenter extrêmement le nombre des serviteurs ou des esclaves et d'en rendre la condition la plus malheureuse, en un mot, un véritable esclavage. Pour moi, voici de quelle manière que je conçois que la servitude a été originairement établie. Lorsque, le genre humain s'étant multiplié, on eut commencé à se lasser de la simplicité des premiers siècles, et à chercher tous les jours quelque moyen d'augmenter les commodités de la vie et d'amasser des richesses superflues, il y a beaucoup d'apparence que les gens un peu riches et qui avaient de l'esprit engagèrent ceux qui étaient grossiers et peu accommodés à travailler pour eux moyennant un certain salaire. Cela ayant ensuite paru commode aux uns comme aux autres, plusieurs se résolurent insensiblement à entrer sur ce pied là pour toujours dans la famille de quelqu'un à condition qu'il leur fournisse la nourriture et toutes les autres choses nécessaires à la vie. Ainsi, la servitude a été établie par un libre consentement des parties⁴¹⁸ et par un contrat de faire afin que l'on nous donne .

En fait, Pufendorf est connu pour une théorie d'un double contrat différente de celle des monarchomaques. Le premier contrat, pacte d'association ou d'union, actualise la volonté qu'ont les contractants de s'associer, de s'unir. Le second, pacte de soumission, fonde l'autorité souveraine sur des obligations réciproques entre gouvernants et gouvernés. Il fait résulter la dépendance entre les hommes d'une inégalité naturelle entre les capacités de chaque individu, certains étant doués pour commander et d'autres faits pour obéir. Il rejoint Aristote quand il affirme que la nature a donné à certaines personnes la faculté de conduire les autres alors qu'à d'autres c'est la faculté d'obéir aux autres qui leur est échue. Il écrit :

J'avoue qu'il y a des gens d'un naturel si heureux qu'il les rend capables non seulement de se conduire eux-mêmes mais encore de conduire les autres au lieu que d'autres ont naturellement l'esprit si bouché et si stupide qu'ils sont incapables de se conduire eux-mêmes et qu'ils ne peuvent même rien faire, du moins avec succès, s'ils ne sont poussés et dirigés par quelqu'un. Comme la nature donne souvent à ceux-ci un corps robuste ils peuvent, par cet endroit-là, rendre service aux autres. Lors donc qu'ils vivent sous la domination d'un homme plus éclairé et plus prudent qu'eux, ils se trouvent, sans contredit, dans un état conforme à leur génie et à leur condition naturelle. Que, s'il s'agit d'établir d'un commun accord, une forme de gouvernement parmi une multitude composée de ces deux ordres de gens, il est aussi très conforme à la Nature que les premiers soient revêtus de l'autorité de commander et que les derniers soient soumis à la

418. Du droit de la nature et des gens livre VI chapitre 3 prg 4 et 5 Traduction Barbeyrac p.251

nécessité d'obéir, car de cette manière, on procure l'avantage des uns et des autres .

En effet, dans la conception d'Aristote, il existe des maîtres par nature et des esclaves par nature ce qui signifie que certains hommes sont nés pour commander, donc pour être maîtres, et d'autres pour obéir donc pour être esclaves. A propos, il écrit : « Etre capable de prévoir par la pensée c'est être par nature apte à commander c'est-à-dire être maître par nature alors qu'être capable d'exécuter physiquement ces tâches c'est être destiné à être commandé c'est-à-dire être esclave par nature ⁴²⁰ . » Il distingue l'activité servile (poïesis) de l'activité politique (praxis) et attribue la première à l'esclave et l'autre au citoyen. Le citoyen est donc dispensé de la poïesis, l'activité servile qui est réservée à l'esclave afin de pouvoir se consacrer à la praxis, la noble activité politique ce qui fait automatiquement de tout citoyen un propriétaire d'esclave.

D'ailleurs, il fait de la relation entre le maître et l'esclave l'une des deux relations naturelles qui sont à la base de la famille. Elle vise la conservation commune. L'autre, est la relation homme/femme laquelle vise la procréation. Une famille achevée, dans le sens aristotélicien se compose donc de gens libres et d'esclaves. Il définit l'esclave comme étant un objet animé, un instrument destiné à l'action, un bien appartenant en propriété exclusive au maître et doté d'une vigueur corporelle singulière lui permettant d'être utile à son maître ce dernier, quant à lui, étant le seul à être doté d'intelligence et d'aptitude à la vie civique.

Il considère la propriété comme étant une partie de la famille et l'art de l'acquérir comme faisant partie de l'administration familiale car il estime qu'il est impératif d'acquérir les denrées nécessaires à la nourriture sans laquelle la vie ne serait pas possible. Selon lui, de même qu'il est nécessaire de recourir à des instruments appropriés si l'on veut mener à de bonnes fins des activités techniques spécialisées, de même il en est pour l'administration familiale.

L'instrument peut être animé tout comme il peut être inanimé. Le laboureur, dans son travail de labour utilise la charrue qui est un instrument inanimé et le bœuf qui tire la charrue qui est un instrument également mais il s'agit d'un instrument animé dans la mesure où tout exécutant entre dans la catégorie des instruments. Il en est de même pour le pilote. Dans son métier de pilotage, il a à son service le gouvernail qui est un instrument inanimé mais aussi le timonier qui est également un instrument mais animé. Dans l'administration familiale, il en

419. Pufendorf, le droit de la nature et des gens Livre III ch. II prg. 8 p. 289

420. Les politiques, livre 1 p. 88 éd : GF

est à tout point pareil. L'esclave est là pour faire fructifier la terre et ramener des denrées à la maison pour la survie de la famille. Il est un instrument animé et tout comme les autres instruments dont il fait usage pour exécuter sa tâche, il est la propriété du chef de famille au service duquel il est placé. Il est un bien acquis comme la pioche, la charrue et le bœuf qu'il utilise mais il fait, de plein droit, partie de la famille. Aussi, s'il est nécessaire que s'unissent l'homme et la femme pour satisfaire leur tendance naturelle à la procréation, il est aussi nécessaire que s'unissent le maître et l'esclave pour assurer leur mutuelle sauvegarde car ils sont de ces êtres-là qui, naturellement dépendent les uns des autres. En effet, selon Aristote, commander et être commandé font partie non seulement des choses indispensables mais aussi des choses avantageuses. Et, c'est dès leur naissance qu'une distinction a été opérée chez les humains les uns devant être commandés (les esclaves) étant nés pour obéir et les autres destinés au commandement (les maîtres) étant nés pour commander. L'esclavage est donc, pour Aristote, de droit naturel.

Chez Aristote, l'un des traits caractéristiques de l'esclave est son inachèvement psychologique et éthique. Pour lui, est esclave par nature celui qui, en puissance, appartient à un autre et qui n'a la raison en partage que dans la mesure où il la perçoit chez les autres mais ne la possède pas lui-même. Il conçoit l'esclave comme celui qui n'est pas capable de prévoir par la pensée et qui n'a pas la faculté de délibérer. Et, comme de nature, le corps est fait pour être soumis au gouvernement de l'âme tout comme les animaux sont créés pour être soumis à la domination de l'homme, l'esclave est fait pour obéir à l'ordre du maître et il est préférable et juste qu'il en soit ainsi car libre, il lui serait impossible de subvenir seul à ses besoins et ne serait aucunement utile à la cité en tant que citoyen, étant dépourvu de la capacité de délibérer donc de prendre des décisions.

Selon lui, il est facile de distinguer physiquement les hommes nés libres donc faits pour commander de ceux qui le sont esclaves donc faits pour obéir, ces derniers étant robustes, aptes aux travaux indispensables alors que les premiers sont droits et inaptes à de telles besognes mais adaptés à la vie politique.

Tel est aussi l'argument de Pufendorf qui, dans son ouvrage *Du droit de la nature et des gens*, reprend ce passage de la *Politique* d'Aristote en ces termes :

La conservation mutuelle des hommes demande que les uns soient naturellement faits pour commander et les autres pour obéir car ceux que la pénétration de leur esprit rend capables de prévoir de loin les choses sont naturellement destinés à commander et ceux qui, par les forces de leur corps, peuvent exécuter les ordres des premiers, sont naturellement destinés à obéir et à être esclaves de sorte que le maître et l'esclave

trouvent également leur compte à cette disposition des choses .

La 3e manière d'être de l'esclavage consiste en un prétendu droit de conquête que les vainqueurs auraient sur les vaincus. C'est l'esclavage forcé.

Locke condamne un tel acte qui rendrait un homme volontairement esclave d'un autre car selon lui, personne n'ayant de pouvoir sur sa propre vie, comment peut-on donner ce pouvoir qu'on n'a pas à un autre ? Il admet qu'un homme libre puisse vendre ses services, l'emploi de sa force de travail, pour un temps déterminé et en échange d'un salaire ce qui justifie le fait que le produit de son activité appartienne à son maître cependant, riposte Locke, il ne peut se faire volontairement esclave ni donner à son maître un droit sur sa propre vie puisqu'un tel droit, il ne le possède pas. Il ne peut donc pas le donner à quelqu'un d'autre. Il écrit :

Un homme n'ayant point de pouvoir sur sa propre vie ne peut, par aucun traité ni par son propre consentement, se rendre esclave de qui que ce soit ni se soumettre au pouvoir arbitraire et absolu d'un autre qui lui ôte la vie quand il lui plaira. Personne ne peut donner plus de pouvoir qu'il n'en possède lui-même et celui qui ne peut s'enlever sa propre vie ne peut pas donner à un autre de pouvoir sur elle⁴²² .

En effet, la question du pouvoir absolu du Prince est pour Locke inséparable de la question de la liberté de l'homme. L'homme est naturellement libre. C'est là le fondement de toute sa philosophie politique et morale. Selon lui aucun monarque ne peut prétendre tenir de Dieu un pouvoir absolu pour régner sur les autres hommes. Mais si toute sa pensée philosophique est fondée, en matière politique sur l'affirmation de la liberté absolue des individus, cela ne l'empêche pas de défendre le droit à l'esclavage. S'il est contre l'esclavage volontaire, il admet néanmoins l'existence d'un droit à l'esclavage qu'il a non seulement légitimé en se basant sur sa théorie de la propriété fondée sur le travail mais qu'il a également soutenu en justifiant l'accaparement des terres des Indiens d'Amérique par les colons. Dans les *Constitutions pour la Caroline*, il affirme que tout citoyen libre de la Caroline exerce un pouvoir et une autorité sans limite sur ses esclaves quels que soient les opinions de ceux-ci ou leur religion. Il écrit : « Si quelqu'un a perdu par sa faute le droit à sa propre vie et s'il a commis quelque acte qui mérite la mort, celui au profit de qui il l'a perdu peut, lorsqu'il le

421. Droit de la nature et des gens livre III ch. 2 prg 8 Traduction Barbeyrac

422. Second Traité prg 23

tient en son pouvoir, différer de le prendre et l'utiliser à son propre service . »

En fait, selon lui, les Indiens n'ayant pas cultivé leurs terres, ces dernières ne leur appartiennent pas puisque chez lui, le droit de propriété se fonde sur le travail. La terre étant une propriété commune, n'importe qui peut s'en approprier une portion pourvu qu'il en laisse assez pour les autres en quantité suffisante et d'aussi bonne qualité. Quiconque s'y oppose désobéit à l'ordre de Dieu qui recommande à ce que la terre soit domptée et exploitée. Et, en vertu du droit à la vie qu'il importe de conserver par tous les moyens, la destruction des Indiens était la solution idéale. Le fait de les réduire en esclavage au lieu de les faire mourir est un acte d'humanité.

En effet, il définit l'esclavage comme un état de guerre qui persiste entre un conquérant légitime et un captif. Pour lui, l'esclave est quelqu'un qui s'est fait prisonnier dans une juste guerre. Ainsi, selon le droit de la nature, il est sujet à la domination absolue et au pouvoir arbitraire de son maître. Ayant mérité de perdre la vie à laquelle il n'a plus droit, en le faisant esclave, on lui fait don de sa vie par contre il n'a droit ni à ses biens, ni à la liberté, l'état d'esclavage n'étant compatible avec la jouissance d'aucuns droits. D'ailleurs, l'esclave n'est pas un membre de la société et par conséquent, ne peut être sujet d'aucun droit. Il écrit :

Mais il y a une autre sorte de serviteurs que nous appelons, d'un nom particulier, esclaves et qui, ayant été faits prisonniers dans une juste guerre, sont, selon le droit de la nature, sujets à la domination absolue et au pouvoir arbitraire de leurs maîtres. Ces gens-là, ayant mérité de perdre la vie à laquelle ils n'ont plus droit par conséquent, non plus aussi qu'à leur liberté, ni à leurs biens, et se trouvant dans l'état d'esclavage, qui est incompatible avec la jouissance d'aucun bien propre, ils ne sauraient être considérés, en cet état, comme membres de la société civile dont la fin principale est de conserver et maintenir
⁴²⁴
 les biens propres .

Il soutient que c'est un devoir pour chacun de préserver sa vie et personne ne peut la lui ravir s'il n'a commis une injustice qui le mérite. Cependant, personne ne peut parvenir à l'accomplissement de ce devoir sans en détenir les moyens indispensables que sont la liberté et les biens. Pour préserver sa vie qui est un ordre divin, il faut la liberté et des biens. Or, tout est donné en communauté. L'appropriation est donc nécessaire car selon lui, c'est la seule manière dont les objets produits par la terre peuvent devenir propres à l'usage auquel Dieu les a destinés à savoir la préservation des humains puisqu'on ne peut tirer profit de ce qui est en commun. Tout nous est donné en commun pour nous préserver mais sans l'appropriation

423. Second Traité prg 23

424. 2nd Traité du gouvernement civil prg 85- 86 ch. VII

privée rien ne pourrait servir à cette préservation, souligne-t-il. Dieu a donc indirectement commandé l'appropriation privée puisqu'elle seule nous permet d'obéir à son commandement qui est celui de préserver notre existence. De ce fait, si quelqu'un s'oppose à ce qu'un homme s'approprie une partie de ce qui est commun à tous, il se met en état de guerre avec lui car s'opposer à l'appropriation privée des biens, c'est comme tenter à la vie de quelqu'un puisque c'est un moyen indispensable à la préservation de sa vie. Or, puisqu'il est donné à chacun de préserver sa vie, ce, par tous les moyens possibles, si quelqu'un tente à ma vie, je peux le tuer. De même que si un voleur m'attaque pour m'enlever mon bien j'ai le droit de le tuer, de même, si quelqu'un s'oppose à ce que je m'approprie des biens dans des conditions légitimes, je peux le tuer car en le faisant, il tente à ma vie. Cela implique qu'une fois en mon pouvoir, sa vie ne lui appartient plus. Et, puisqu'il n'a plus de droit sur sa vie, il n'a non plus aucun droit sur sa liberté et ses biens car ces derniers étant des moyens pour assurer la préservation de la vie, si on n'a plus de vie, à quoi servent la liberté et les biens ? Alors, celui qui détient le droit sur la vie de celui qui voulait lui ravir la sienne peut décider de ne pas le tuer mais de le mettre à son service. Il devient son esclave et par là, ne vit que pour celui qui lui a épargné la vie car il n'en avait plus droit. Ce dernier devient son maître et par conséquent, le maître de sa vie, de sa liberté et de ses biens. Voilà comment s'y prend Locke pour expliquer le fait que les esclaves n'aient pas droit à la propriété. Il écrit :

[...] Lorsqu'on manifeste en paroles et en action que l'on a un dessein contre la vie d'un autre et cela, non pas dans l'emportement et la hâte mais de manière ferme et arrêtée, cela nous met dans un état de guerre avec celui contre qui on a manifesté une telle intention. On s'est ainsi exposé au pouvoir de l'autre et il peut nous ravir la vie, lui ou tout autre qui se serait joint à lui pour le défendre ou pour épouser sa cause. Il est en effet raisonnable et juste que je possède le droit de détruire ce qui me menace de destruction. Car, d'après la loi fondamentale de nature, l'homme doit être préservé autant que cela est possible et quand tous ne peuvent être préservés, la sûreté de l'innocence doit être préférée. Il est donc permis de détruire un homme qui nous fait la guerre ou en qui l'on a découvert une inimitié pour notre personne et cela, pour la même raison qu'on peut tuer un loup ou un lion parce que de tels hommes ne sont pas retenus par la loi commune de la raison, et parce qu'ils n'ont pas d'autres règles que celles de la force et de la violence, on peut les traiter comme des bêtes de proie, ces créatures nuisibles et dangereuses dont on est assuré qu'elles nous détruiront si nous tombons en leur pouvoir⁴²⁵.

En revanche, il critique ceux qui attribuent à un gouvernement un pouvoir absolu et illimité voire arbitraire sur ses sujets. Selon lui, si aucun homme n'a ce pouvoir, le gouvernement non plus ne peut l'avoir car ce sont les hommes qui lui confèrent le pouvoir qu'il détient et par

425. Second Traité du gouvernement civil, prg 16

conséquent, il ne peut légitimement détenir que la quantité de pouvoir qui lui est transmis. En ce sens, il s'oppose à Hobbes mais aussi à Grotius qui se révèlent être des partisans zélés de la monarchie absolue.

Contre eux tous notamment Aristote, Rousseau défend le principe de la liberté naturelle. Il dirige toute son argumentation contre la conception du droit naturel et l'idée d'un pacte d'esclavage. Il assoit sa thèse sur le principe qui fait de la liberté un droit inaliénable. Il soutient qu'aucun homme n'a d'autorité naturelle sur son semblable et qu'on est tous nés égaux. L'un des devoirs du gouvernement est, selon lui, de défendre la liberté des citoyens.

Il s'en prend ensuite à Grotius contre qui, il a mené une lutte permanente parce que ce dernier s'appuyait sur l'idée que l'esclavage aurait pu avoir son principe dans le pacte originel dont serait née la société dans la mesure où le conquérant d'un pays passerait un contrat avec les vaincus aux termes duquel il leur laisserait la vie sauve à condition qu'eux-mêmes et leurs descendants deviennent sa propriété. Rousseau rejette toutes ces clauses qu'il considère comme des artifices purement formels. Il s'oppose notamment à la conception de Barbeyrac et des jurisconsultes, selon laquelle on peut naître esclave tout comme on peut le devenir. Pour lui, il n'existe pas de domination fondée sur la nature. On ne peut pas être humain et esclave en même temps. Être humain veut dire être libre.

Il réfute, pour la même raison, le fait que l'enfant d'une esclave puisse être né esclave. Selon lui, quelle que soit l'origine de l'esclavage des parents, tout enfant naît libre. Aussi, faire de l'enfant d'une esclave un esclave-né c'est admettre qu'un homme ne soit pas né homme.

Il s'en tient au droit qui est né avec l'homme et auquel fait injure, à ses yeux, toutes formes d'esclavage. Selon lui, affirmer que le fils d'un esclave est destiné à l'esclavage ne signifie autre chose qu'il n'est pas né homme. Or, pour lui, l'homme ne naît pas esclave ni associé aux autres. Il est né libre et indépendant. Il fait de la liberté l'un des traits caractéristiques de l'homme de l'état de nature. D'ailleurs, le point de départ du *Contrat social* est l'affirmation de la liberté naturelle de l'homme.

Il condamne également Pufendorf qui, à la suite de Grotius soutient qu'un peuple pourrait tout autant qu'un particulier, aliéner sa liberté et se rendre esclave d'un maître, raisonnement qui permet de fonder un pacte de soumission lequel pacte ne peut être, selon Rousseau, d'aucune manière légitimé. En effet, le chapitre sur l'esclavage du *Contrat social* ne se borne pas à traiter de l'esclavage mais veut montrer que tout pacte de soumission est en dehors du pacte social. Il rejette les partisans du pacte de soumission qui, selon lui,

repose sur la force. Il affirme que ni la force ni le prétendu droit d'esclavage ne peuvent être source de droit. Contrairement à Pascal qui pense pouvoir justifier l'usage de la force par une cause juste, Rousseau soutient que la force ne peut pas faire le droit et celui qui prétend être fort ne peut rester fort que s'il transforme sa force en droit et ce n'est que quand la force devient droit que l'obéissance se transforme en devoir. Il estime qu'il n'est pas légitime d'obéir parce qu'on s'y sent contraint mais parce qu'on se sent obligé car seul le libre engagement de celui qui s'oblige constitue le vrai fondement du corps politique.

Il conteste ardemment le fait que le pacte social puisse être considéré comme un pacte de soumission par lequel un peuple renoncerait à sa liberté pour se donner à un maître car la liberté est, pour lui, un droit inaliénable. Il considère tout contrat de soumission comme étant illégitime et fait de toute convention par laquelle un homme ou un peuple s'aliène à la domination arbitraire d'un autre homme comme absurde tout comme l'est la supposition d'un esclave volontaire.

En un mot, Rousseau condamne toutes les formes d'esclavages. Il réfute la théorie de la servitude volontaire selon laquelle l'homme peut disposer de sa liberté comme de ses biens. Contre cette première forme qui fait de l'esclavage une sorte de soumission volontaire, il réplique que dire qu'un homme se donne gratuitement c'est dire une chose absurde et inconcevable. Pour lui, un tel acte est nul et illégitime. Celui qui le fait est un insensé. Dire la même chose d'un peuple c'est supporter un peuple de fous. Or, la folie ne fait pas droit. Il n'estime pas qu'un homme libre, aussi vil serait-il, pourrait prétendre détenir le droit de se vendre comme esclave. Selon lui, l'esclavage ne saurait résulter d'un contrat puisqu'il n'est jamais consenti, encore moins volontaire. Il le définit comme une privation involontaire de la liberté, une déchéance que l'on subit contre son gré. Il écrit :

Le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution, tout homme peut, à son gré, disposer de ce qu'il possède. Il n'en est pas de même des dons essentiels de la nature comme la vie et la liberté dont il est permis à chacun de jouir et dont il est au moins douteux qu'on ait droit de se dépouiller. En s'ôtant l'une, on dégrade son être. En s'ôtant l'autre, on l'anéantit autant qu'il est en soi et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une ou de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer, à quelque prix que ce fut⁴²⁶.

Quant à cette autre forme d'esclavage selon laquelle un homme peut échanger sa liberté contre sa sécurité, Rousseau estime qu'asservir quelqu'un au lieu de le tuer n'est pas

426. Écrits politiques I. 187

lui faire grâce car en le faisant, on lui ravit un bien aussi précieux que la vie, sa liberté. Au contraire le vainqueur, en l'asservissant, tire grand profit de ses services alors que si on l'avait tout simplement tué, on n'en tirerait aucun profit. Il écrit : « En supposant même ce terrible droit de tout tuer, je dis qu'un esclave fait à la guerre ou un peuple conquis n'est tenu à rien du tout envers son maître qu'à lui obéir autant qu'il y est forcé. En prenant un équivalent à sa vie, le vainqueur ne lui a point fait grâce. Au lieu de le tuer sans fruit, il l'a tué utilement⁴²⁷ . » Il rejette du même coup le prétendu droit d'esclavage fondé sur la guerre ou la conquête et critique sévèrement la position de Hobbes pour qui l'esclavage serait le lot des vaincus. .

Il écrit :

Le droit de conquête n'a d'autre fondement que la loi du plus fort. Si la guerre ne donne pas au vainqueur le droit de massacrer les vaincus, ce droit qu'il n'a pas ne peut fonder celui de les asservir. On n'a le droit de tuer l'ennemi que quand on ne peut le faire esclave. Le droit de le faire esclave ne vient donc pas du droit de le tuer. C'est donc un échange inique de lui faire acheter au prix de sa liberté sa vie sur laquelle on n'a aucun droit⁴²⁸ .

Selon lui, l'esclavage ne saurait relever du droit de conquête qui n'a d'autre fondement que le droit du plus fort. Il considère que le vainqueur qui, par le droit de guerre, au lieu de tuer ses captifs les réduit en une servitude éternelle ne fait bien que pour son profit. Cette prétendue grâce qui consiste à leur épargner la vie n'en est pas une, en réalité puisqu'il faut la payer de sa liberté qui seule peut donner un prix à la vie. Il n'a résolu de leur épargner la vie que parce qu'il se rend compte qu'il pourra tirer meilleur parti en les conservant en vie que de les tuer. Sinon, il les aurait tous éliminés. Rousseau qualifie une telle soumission d'illégitime et même d'immorale. Il écrit : « C'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté, c'est une convention vaine, absurde, impossible de stipuler d'un côté une autorité absolue et de l'autre, une obéissance sans bornes⁴²⁹ . »

Pour Rousseau, en épargnant ses captifs, en ne les ayant pas livrés à la mort, loin de leur faire grâce, on n'a fait qu'exploiter le peu qui leur reste après la vie, leur dignité d'homme car en les privant de leur liberté et de leur volonté, on ne fait que les soumettre à une situation incompatible avec leur nature d'homme étant nés libres et faits pour le demeurer au même

427. OC III P 358

428. OC III P 358

429. OC III P.302

titre que ceux qui prétendent se faire passer pour leur maître. Il conçoit l'esclavage et le droit comme étant deux notions contradictoires. Pour lui, toute autorité, pour être légitime, doit résulter d'une convention égale entre les parties

Il existe cependant une autre forme d'esclavage résultant de l'organisation sociale, où la dépendance économique réduit certains en servitude et les aliène. Selon lui, la liberté étant un don de la nature, l'homme libre, en sa qualité d'homme ne peut se soumettre qu'à la loi de la nécessité ou à celle du pacte social car pour lui, renoncer à sa liberté c'est renoncer à être homme.

Néanmoins, si Rousseau rejette le principe de l'esclavage, s'il le prive de toute légitimité et le réduit à une dépendance radicalement illégitime, il ne s'en prend jamais explicitement à l'esclavage des Noirs dont la traite constituait un commerce assez florissant pour l'Europe et dont la France, notamment, n'a pas manqué d'en tirer grand profit. Il a passé sous silence les atrocités légalisées de la traite négrière par le *Code noir* en vigueur tout au long du XVIII^e siècle. Nulle part, on ne trouve dans son œuvre aucune condamnation explicite du commerce transatlantique consistant dans le trafic d'esclaves dont il était le contemporain. D'ailleurs, ni l'une ni l'autre des trois modalités dont il fait mention dans son chapitre « De l'esclavage » ne correspond au statut de l'esclave noir des Caraïbes notamment de Saint-Domingue. Comme l'a fait remarquer Louis Sala Molins, dans son article : « Mémoire de l'esclavage : Rousseau et la glorification d'un silence » paru en mars 2006, la première modalité illégitime de la servitude reconnue par Rousseau et qui concerne l'échange de la liberté contre la subsistance ne peut être envisagé dans le cadre de l'esclavage des Noirs car les autochtones qui se trouvaient sur le territoire au débarquement des colons vivaient heureux donc n'avaient aucune raison de se vendre. Pourtant, ils avaient été contraints à des travaux forcés qui, d'ailleurs les décimaient peu de temps après car ils n'étaient pas habitués à de telles pratiques. Il est aussi prouvé que les Noirs qui ont été transportés à Saint-Domingue pour remplacer les Indiens disparus ne l'ont pas été de gré mais de force sinon, pourquoi les aurait-on enchaînés ? Pourquoi beaucoup d'entre eux se sont-ils jetés à la mer ? D'ailleurs, à quoi leur servirait-il de se vendre pour partir à l'aventure vers une destination inconnue laissant derrière eux parents, famille et amis sans espoir d'un retour certain ? A quoi servirait cet argent si l'on ne pouvait pas en profiter avec les siens ? A bien analyser les faits, cette première forme de servitude rejetée par Rousseau n'a rien à voir avec le commerce des Noirs dont l'Europe était le principal acteur.

La seconde manière d'être de l'esclavage et qui consiste pour un esclave d'échanger sa liberté contre sa sécurité n'est pas non plus justifiée.

La troisième manière qui fait état d'un prétendu droit de conquête que les vainqueurs auraient sur les vaincus n'est pas non plus pertinente pour décrire la situation de l'esclave au XVIII^e siècle car, comment parler de droit de conquête s'il n'y avait pas eu guerre ?

Enfin, Rousseau fait état d'une quatrième forme d'esclavage qui résulterait de l'organisation sociale où la dépendance économique réduirait certains en esclaves. Cette quatrième forme peut être assimilée à la première modalité qui consisterait pour quelqu'un de se vendre en échange de sa subsistance et donc, ne tient, elle non-plus. Les quatre modalités évoquées correspondent à une forme de servitude volontaire ou plus ou moins consentie. Rousseau les rejette toutes mais ne dit rien de l'esclavage forcé. Est-ce à dire que Rousseau légitime cette forme d'esclavage auquel cas correspond l'esclavage des Noirs puisque dans le cas des Aborigènes comme dans celui des Africains, il n'était pas question d'une soumission volontaire mais forcée, imposée. Il s'agissait plutôt d'une contrainte exercée par les colons sur ceux qu'ils allaient transformer en bêtes de somme.

Certains critiques estiment que le fait pour Rousseau, d'intituler un chapitre d'un ouvrage portant sur l'institution de la société « De l'esclavage » et ne rien dire de l'esclavage des Noirs et de la traite négrière qui étaient à cette époque au cœur de la stratégie coloniale française traduit une sorte de complicité, de consentement implicite car selon un adage qui nous est familier, « Qui ne dit mot consent. » C'est le cas notamment de Louis Sala Molins qui, dans un article titré *Le code noir ou le calvaire de Canaan*, paru dans les Presses Universitaires de France (1987) fait de Rousseau un complice tacite du seul véritable esclavage de son temps, celui des Noirs des colonies :

Cet esclave, que le maître force par une convention toute à son profit et toute à la charge de l'esclave, n'est pas le Noir razzé en Afrique et vomé sur le sol français de l'Amérique du vent. Cet esclave est le Français de France, le Blanc de Blancolande chrétienne, le Parisien de Paris ; c'est tout simplement –et c'est grandiose, chacun en convient- le citoyen à qui Rousseau veut rendre la dignité en l'élevant à la catégorie de part du souverain. Le Noir d'Afrique n'en est pas là. Le Noir des Antilles encore moins. C'est clair : le Noir du Code noir ne sollicite aucunement l'attention de Rousseau. Rendons nous à l'évidence : du seul esclave au sens juridique du terme dont parle un code français de ce temps, Rousseau n'en a cure .

430. Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 240-241

Un peu plus loin, il déclare : « Je n'argumenterai pas et me limiterai pour l'instant à constater que Rousseau pense à autre chose, et pas à l'Afrique, ni à la traite, ni aux Antilles, lorsqu'il lance sur l'esclavage son anathème. Je n'argumenterai pas en auscultant son silence, mais en écoutant ce qu'il dit⁴³¹ . »

Puis, à la fin, il scande : « Finissons-en. L'occultation du Code noir par Montesquieu dont on nous demande de vénérer la hardiesse, devient inhumation nocturne et clandestine chez Rousseau, dont on nous conjure de glorifier le courage. La feinte ignorance de Montesquieu à son propos était dérangeante. Celle de Rousseau est irritante, scandaleuse⁴³² . »

Mais c'est aussi le cas d'Eleni Varikas qui, à propos, écrit :

Parmi les nombreuses références à l'esclavage qu'on trouve dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, une seule pourrait être prise pour une référence littérale à l'esclavage moderne : Les jurisconsultes qui ont gravement prononcé que l'enfant d'une esclave naîtrait esclave ont décidé en d'autres termes qu'un homme ne naîtrait pas homme ». Je dis « pourrait », car, en réalité la condamnation de cette maxime du droit romain, *partus sequitur ventram*, sert à réfuter la légitimité de l'établissement volontaire de la tyrannie défendue par Pufendorf, et non celle de l'article 13 du Code noir « Voulons que si le mari esclave a épousé une femme..., ce monument de barbarie moderne dont l'initiateur, Louis XIV, est classé quelques lignes plus haut parmi les « sages et bons monarques » qui, comme d'autres rois de France, « ne reconnaissent la validité d'un contrat qui n'obligerait qu'une des parties⁴³³ . »

En effet, Rousseau n'a rien dit à propos de cette forme de déshumanisation tant choquante que scandaleuse qu'est l'esclavage des Noirs dans les colonies françaises notamment. Il occulte complètement le problème lié à cette pratique et les conséquences qui en résultent. Il n'inclut pas ce fait dans sa critique de l'esclavage politique. Il n'a fait référence à la traite des Noirs que dans deux passages⁴³⁴ . Rousseau, reste-t-il vraiment indifférent au sort de l'esclave noir ? Son rejet de l'esclavage exclut-il une certaine catégorie de gens, tels les Noirs d'Afrique ou les Indiens de l'Amérique ? Quand il parle de l'homme, fait-il référence à une catégorie spécifique de gens ou regroupe-t-il l'humanité dans son ensemble ?

431. Idem p. 245

432. Ibidem p. 251

433. Eléni Varikas: L'institution embarrassante. Silence de l'esclavage dans la genèse de la liberté moderne p. 12

434. OC IV, P 918 ; OC II p 414

Bronislav Baczko, dans son ouvrage titré *Solitude et communauté*, a souligné ce qui suit : « Ce qui caractérise l'œuvre de Rousseau c'est l'emploi de thèses se rapportant à la société globale et non pas à tels ou tels de ses aspects et «éléments⁴³⁵ . »

Marcel Dorigny, pour sa part, affirme ceci : « Rousseau n'a certes pas écrit un traité contre l'esclavage, mais il a parsemé ses textes théoriques les plus fondamentaux de longs développements sur cette forme quasi universelle de domination des hommes sur d'autres hommes qu'était l'esclavage⁴³⁶ . »

En effet, Rousseau rejette toute forme d'autorité naturelle d'un homme sur un autre et fait asseoir toute forme d'autorité légitime sur des conventions. Or, il n'y avait aucune convention, aucun contrat, aucun pacte entre les colons et les esclaves et même quand il y aurait une convention, Rousseau considère qu'elle serait vaine et de nul effet puisque ce serait contradictoire de traiter un accord entre deux parties où l'une des deux bénéficierait d'une autorité absolue et l'autre soumise à une obéissance sans bornes car s'il est vrai qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a le droit de tout exiger, à quoi servirait un tel acte sans échanges, sans aucun équivalent ? La seule condition qui devrait le rendre valide ne fait qu'entraîner sa nullité pure et simple. En débarquant sur le sol africain pour exporter des esclaves vers l'Amérique, les Européens, seuls bénéficiaires du système esclavagiste institué sur les Noirs avaient fait usage de leur droit du plus fort. Il en est de même de ceux qui ont asservi la population indigène de Saint-Domingue. Or, ce prétendu droit du plus fort, Rousseau le rejette d'un revers de main car selon lui, céder à la force c'est un acte de nécessité, tout au plus, un acte de prudence mais non un acte de volonté. Pour lui, le droit du plus fort ne peut être un principe directeur d'une société car il est incompatible avec l'intérêt général. La force étant une puissance physique, aucune moralité ne peut résulter de ses effets, déclare-t-il.

Pour ce qui a trait au commerce des Noirs d'Afrique, certains soutiennent que c'étaient des parents qui avaient liquidé leurs enfants, leurs frères, leurs proches et qui en profitaient du revenu. Si tel était bien le cas, Rousseau le condamne de toute sa force. Si la Bible ne

435. Bronislav Baczko, *Solitude et communauté* p. 16

436. Marcel Dorigny *Rousseau et le débat sur l'esclavage colonial : réflexions sur la radicalité d'une rupture*

condamne pas le fait que des parents puissent vendre leurs enfants⁴³⁷ comme esclaves en cas de difficultés financières, Rousseau est contre le fait que quelqu'un puisse aliéner ou vendre ses enfants car selon lui, on naît tous homme et libre. La liberté des enfants leur appartient et nul n'a le droit d'en disposer qu'eux.

Il écrit :

Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même, il ne peut aliéner ses enfants. Ils naissent hommes et libres. Leur liberté leur appartient. Nul n'a droit d'en disposer qu'eux. Avant qu'ils soient en âge de raison, le père peut, en leur nom, stipuler des conditions pour leur conservation, pour leur bien-être ; mais non les donner irrévocablement sans condition car un don est contraire aux fins de la nature et passe les droits de la paternité⁴³⁸.

Plus loin dans son *Discours sur l'inégalité*, il écrit :

Mais quand on pourrait aliéner sa liberté comme ses biens, la différence serait très grande pour les enfants qui ne jouissent des biens du père que par transmission de son droit au lieu que la liberté étant un don qu'ils tiennent de la Nature en qualité d'hommes, leurs parents n'ont eu aucun droit de les en dépouiller de sorte que comme pour établir l'esclavage il a fallu faire violence à la Nature, il a fallu la changer pour perpétuer ce droit ; Et les jurisconsultes qui ont gravement prononcé que l'enfant d'une esclave naitrait⁴³⁹ esclave ont décidé en d'autres termes qu'un homme ne naitrait pas homme.

D'ailleurs, pour Rousseau, loin d'être une option valable pour quelqu'un qui se trouve dans une situation financière difficile sans issue de trouver une situation stable, l'esclavage a toujours été le moyen pour les plus forts d'exploiter sans merci les plus faibles. Aussi se vendre ou vendre ses enfants pour palier une difficulté financière n'est, en aucun cas, une solution idéale. Il n'a donc pas légitimé l'esclavage forcé pas plus que l'esclavage qui serait volontaire ou en quelque sorte consenti. Il les rejette tous et en condamne globalement les différentes formes. Il ne se contente pas de condamner telle ou telle forme particulière d'esclavage donné mais vise le principe même de la servitude qui fait d'un homme un objet dépourvu de tout droit et de toute personnalité juridique. Pour répéter Marcel Dorigny, « une telle condamnation du principe même de l'esclavage constitue une innovation majeure dans

437. S'adressant aux enfants d'Israël à qui Dieu interdit d'asservir leurs frères juifs, Dieu déclare : « C'est des nations qui vous entourent que tu prendras ton esclave et ta servante qui t'appartiendront, c'est d'elles que vous achèterez l'esclave et la servante. Vous pourrez aussi en acheter des étrangers qui demeureront chez toi et de leurs familles qu'ils engendreront dans votre pays ; et ils seront votre propriété. Lévitique 25 : 44-45

438. Contrat social, OC III p. 356

439. 2nd Discours OC III p. 184

l'histoire de l'humanité⁴⁴⁰ » dans la mesure où aucun auteur de l'Antiquité classique-grecque ou latine ni aucun des fondateurs du christianisme, de Jésus-Christ en passant par Saint-Paul jusqu'aux Pères de l'Église, n'ont jamais prononcé la moindre condamnation de l'esclavage en tant que forme de travail et de domination humaine. Jamais les pratiques de cette institution macrophage des droits de l'humanité n'ont été dénoncées comme un mal en soi. Les juristes romains ont bien reconnu que selon le droit naturel, tous les hommes naissent libres. Toutefois, s'ils conviennent que personne n'est naturellement esclave, ils ne disconviennent pas qu'on n'ait pas le droit de le devenir. Dieu lui-même est un esclavagiste. La Bible qui est définie comme étant sa parole ne condamne pas l'esclavage. Au contraire, elle l'intensifie en le légitimant. Elle ne l'autorise pas simplement. Elle l'ordonne même et de surcroît, elle en fixe les règles. Dieu a établi son *Code noir* pour réglementer l'esclavage.⁴⁴¹

Jean Bellon de Saint-Quentin, dans son ouvrage *Dissertation sur la traite et le commerce des Nègres* paru à Paris en 1764, soit deux ans après le *Contrat social* justifie l'esclavage par les *Écritures* saintes en s'appuyant sur ce passage de Saint-Paul où il déclare « Que chacun demeure dans la vocation où il se trouvait quand il a été appelé. Esclave tu as été appelé ? Ne t'en soucie pas ; mais, même si tu peux devenir libre, mets plutôt à profit ta condition d'esclave. Celui qui, esclave, a été appelé dans le Seigneur, est un affranchi du Seigneur [...] Que chacun, frères, reste devant Dieu dans la condition où il était quand il a été appelé⁴⁴² . »

A effet, les *Écritures saintes* autorisent l'achat et la vente des esclaves. Elles prescrivent des règles relatives à l'institution de l'esclavage. Ils sont légion les textes bibliques qui font obligation aux esclaves d'obéir à leurs maîtres et de leur rester fidèles. La Bible reconnaît aux maîtres le droit d'infliger des corrections à leurs esclaves. Son seul mérite est d'avoir pris le soin d'exiger des maîtres un traitement humain, doux et modéré, de leurs esclaves en limitant les violences dont sont toujours accompagnées les mesures correctives dont ils sont souvent l'objet mais celui qui voudrait pratiquer l'esclavage trouverait dans la Bible la fin pour justifier leurs actes et les moyens pour y parvenir.

Mais Dieu n'a pas seulement réglementé l'esclavage. Il s'est également proclamé propriétaire d'esclaves. Il a fait sortir les enfants d'Israël de la maison de servitude en Égypte pour qu'ils deviennent ses esclaves. Au verset 55 du vingt-cinquième chapitre du livre de

440. Marcel Dorigny : Rousseau et le débat sur l'esclavage colonial. Réflexion sur la radicalité d'une rupture. Ressource électronique.

441. Exode. 21 ; Deutéronome .15 ; Lévitique .25

442. Saint Paul, Épître aux Corinthiens, 7, 20-24.

Lévitique, on peut lire ce qui suit : « C'est de moi que les enfants d'Israël sont esclaves ; ce sont mes esclaves, que j'ai fait sortir du pays d'Égypte. Je suis l'Éternel, votre Dieu ⁴⁴³ . »

Aucun des grands personnages de la Bible ne s'étaient prononcés contre l'esclavage. Au contraire, eux aussi, ils avaient des esclaves à leur service. On se rappelle comment Saraï, la femme d'Abraham, le *Père de la foi* avait traité Agar, sa servante, son esclave. Comme elle était stérile et donc ne pouvait pas enfanter, elle a mis sa servante dans le lit de son mari pour qu'il puisse avoir, à travers elle, une descendance mais quand, à son tour, elle eut un fils, elle jeta Agar à la porte, elle la chassa de son toit et même son mari ne pouvait rien faire contre sa volonté. La seule chose que pouvait faire Abraham pour venir en aide à Agar était de lui donner un morceau de pain et une outre d'eau. Le fait est que l'esclave appartenait à Saraï. C'était en fait comme serait son téléphone portable ou un sac à main. Il lui revenait le droit de l'utiliser à sa manière.

Jésus lui-même qui a non seulement enseigné l'amour du prochain ⁴⁴⁴ mais a prêché la charité universelle ⁴⁴⁵ ne s'est jamais levé la voix contre l'esclavage. Certes, du temps où il était sur la terre, l'esclavage était pratiqué comme faisant partie du bon fonctionnement de la société et les esclaves constituaient une classe d'hommes à part entière comme le sont aujourd'hui les prolétaires mais sachant que l'esclavage et l'amour du prochain ne collent pas il y a lieu de s'étonner que Jésus ait non seulement accepté l'esclavage mais qu'il ait même encouragé les esclaves à servir leurs maîtres avec zèle. ⁴⁴⁶

Quant à Paul, son attitude face à cette pratique devenue si choquante même pour un athée moderne est encore plus scandaleuse. Certes, on reconnaît qu'à son époque l'esclavage

443. Lévitique 25 :55

444. L'Ancien Testament recommandait l'amour du prochain mais restreignait le sens du mot prochain aux membres de la nation juive. Dans Lévitique 25 : 38-46 nous lisons : « Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte, pour vous donner le pays de Canaan, pour être votre Dieu. Si ton frère devient pauvre près de toi, et qu'il se vende à toi, tu ne lui imposeras point le travail d'un esclave. Il sera chez toi comme un mercenaire, comme celui qui y demeure ; il sera à ton service jusqu'à l'année du jubilé. Il sortira alors de chez toi, lui et ses enfants avec lui, et il retournera dans sa famille, dans la propriété de ses pères. Car ce sont mes serviteurs, que j'ai faits sortir du pays d'Égypte ; ils ne seront point vendus comme on vend des esclaves. Tu ne domineras point sur lui avec dureté, et tu craindras ton Dieu. C'est des nations qui vous entourent que tu prendras ton esclave et ta servante qui t'appartiendront, c'est d'elles que vous achèterez l'esclave et la servante. Vous pourrez aussi en acheter des enfants des étrangers qui demeureront chez toi, et de leurs familles qu'ils engendreront dans votre pays ; et ils seront votre propriété. Vous les laisserez en héritage à vos enfants après vous, comme une propriété ; vous les garderez comme esclaves à perpétuité. Mais à l'égard de vos frères, les enfants d'Israël, aucun de vous ne dominera avec dureté sur son frère. »

445. Voir le récit du bon samaritain Luc 10 :25-37

446. Luc 12 :36-38. Luc 17 : 7-10 , Luc 12 : 47-48

était considéré comme l'une des données incontournables de la réalité socio-culturelle. Il n'est donc pas étonnant que l'apôtre fasse allusion à la pratique de l'esclavage mais à l'entendre faire de l'obéissance de l'esclave au maître un devoir religieux est inadmissible. On se demande comment quelqu'un qui a fait l'expérience du don du salut et de la libération de l'esclavage du péché puisse trouver normal de garder quelqu'un en esclavage encore moins son frère en la foi ? Peut-être que l'esclavage du temps de Paul n'était pas aussi atroce que celui qu'ont connu nos ancêtres africains au XVIIIe siècle mais un esclave reste un esclave et il est de l'essence de l'esclave de n'être pas considéré comme un humain à part entière mais aussi et surtout d'être privé de sa liberté quelles que soient la forme et la cause de cette privation.

L'homme le plus sage de tous les temps, selon la Bible, le roi Salomon, dans ses *Proverbes* recommande de « ne pas traiter un enfant esclave avec mollesse sinon il finira par se croire un fils de la maison ⁴⁴⁷ ». Il ajoute, de surcroît que « ce n'est pas par des paroles qu'on châtie un esclave ⁴⁴⁸ ». Il y a là une allusion implicite aux châtiments corporels. S'il ne faut pas les châtier par des paroles, alors il faut leur infliger des punitions corporelles, des privations de toutes sortes pour les porter à obéir. Jésus lui, était plus explicite quand il déclarait : « Le serviteur qui, ayant connu la volonté de son maître, n'a rien préparé et n'a pas agi selon sa volonté, sera battu d'un grand nombre de coups. Mais celui qui, ne l'ayant pas connue, a fait des choses dignes de châtement sera battu de peu de coups ⁴⁴⁹ ». Par cette déclaration, Jésus nous donne l'occasion de nous faire une idée du traitement auquel étaient soumis les esclaves en son temps. Tel un âne rétif, telle une mule fouguese, telle une ramingue récalcitrante, l'esclave a besoin d'être dompté. C'est d'ailleurs ce à quoi fait allusion Salomon le sage quand il déclare dans le livre des Proverbes au chapitre 29 le verset 19 que même lorsqu'il comprend, l'esclave n'obéit pas. D'où la nécessité de le tenir tout le temps en laisse. La déclaration de Jésus nous fait comprendre que l'esclave est fait pour être battu, pour être puni, pour subir des sévices. Même ignorant, il doit être puni car son ignorance ne l'innocente pas. Il est fait pour travailler sans relâche. Jésus nous en donne l'illustration lorsqu'au chapitre 17 de l'Évangile selon Saint Luc, s'adressant à ses disciples, il leur dit :

447. Proverbes 29 : 21

448. Proverbes 29 : 19

449. Luc 12 : 47-48

Qui de vous, ayant un serviteur qui laboure ou paît les troupeaux, lui dira, quand il revient des champs : approche vite et mets-toi à table ? Ne lui dira-t-il pas au contraire : prépare-moi à souper, ceins-toi, et me sers jusqu'à ce que j'aie mangé et bu, après cela toi tu mangeras et boiras ? Doit-il de la reconnaissance à ce serviteur parce qu'il lui a fait ce qui lui était ordonné ? Vous de même, quand vous avez fait tout ce qui vous a été ordonné,⁴⁵⁰ dites : nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devions faire.

Cette déclaration nous amène à confirmer que le service d'un esclave est un service qui va de soi et qui ne mérite pas de remerciement encore moins de reconnaissance. Eut-il sauvé la vie de son maître ? Même au péril de sa propre vie, l'esclave n'a fait que son travail. Il n'a droit à aucun honneur. Après le travail de labourage au champ, crevé soit-il par la faim et la fatigue, il doit se ceindre les reins pour préparer le repas de son maître, le servir jusqu'à ce qu'il soit rassasié, le faire boire jusqu'à la lie et ce n'est qu'après qu'il lui reviendra l'honneur d'apaiser sa faim et sa soif. Au chapitre 12 du même texte, Jésus fait cette recommandation à ses disciples. Il leur dit :

Et vous, soyez semblables à des hommes qui attendent que leur maître revienne des noces, afin de lui ouvrir dès qu'il arrivera et frappera. Heureux ces serviteurs que le maître, à son arrivée, trouvera veillant ! Je vous le dis en vérité, il se ceindra, les fera mettre à table et s'approchera pour les servir. Qu'il arrive à la deuxième ou à la troisième⁴⁵¹ veille, heureux ces serviteurs s'il les trouve veillant .

Jésus n'était absolument pas propriétaire d'esclaves mais il voyait comment ces derniers étaient traités. S'il arrive que le maître soit invité à quelque festivité, qu'il revienne à 2 h, 3 h ou 4 h du matin, il doit trouver le serviteur sur ses deux pieds de guerre surveillant son retour car il faut qu'il y ait quelqu'un pour ouvrir la porte au maître de la maison. Le serviteur n'a pas le droit au repos tant que le maître ne soit pas couché et même couché, il lui faudra un esclave pour lui jouer de la musique ou lui raconter des histoires pour l'aider à retrouver le sommeil. Et encore lui en faudra-t-il pour le surveiller durant son sommeil. Le pire c'est que l'esclave n'a pas droit à une rémunération. Il est la propriété de son maître. Même la Bible le considère comme tel. Au chapitre 25 du livre de *Lévitique*, nous lisons : « Vous pouvez acheter des enfants des étrangers qui demeureront chez toi, et de leurs familles qu'ils engendreront dans votre pays et ils seront votre propriété. Vous les laisserez en héritage à vos enfants après vous comme une propriété. Vous les garderez comme esclaves à perpétuité⁴⁵² . »

450. Luc 17 : 7-10

451. Luc 12 :36-38

452. Lévitique 25 :45-46

L'esclave n'est donc pas une personne à part entière. C'est un sous-homme. C'est un objet. C'est un instrument de production qui pourtant n'a aucun droit sur les fruits de ses produits. Il n'a droit à aucune forme de compensation. Le seul salaire qu'il puisse espérer est d'échapper à la punition et pour y parvenir, il doit veiller à ne rien manquer. Et, ne rien manquer quand on a tout à faire n'est pas chose aisée. On oublie que l'esclave avait une chair. On oublie toujours qu'il a du sang dans ses veines. A-t-il exécuté une tâche facilement ? On la lui augmente. Epreuve-t-il des difficultés dans l'accomplissement de sa tâche ? On le punit. C'est quelqu'un pour qui le mot bonheur n'existe pas. Il n'est pas fait pour être heureux. Et Jésus, au lieu de crier gare, recommande à ses disciples de se mettre dans la peau de ces malheureux, s'ils veulent hériter la vie éternelle. Et l'apôtre Paul, au lieu de combattre de telles pratiques, n'a fait que les encourager. Dans sa première *Lettre à Timothée*, il écrit :

Que tous ceux qui sont sous le joug de la servitude regardent leurs maîtres comme dignes de tout honneur, afin que le nom de Dieu et la doctrine ne soient pas blasphémés. Et que ceux qui ont des fidèles pour maîtres ne les méprisent pas, sous prétexte qu'ils sont frères ; mais qu'ils les servent d'autant mieux que ce sont des fidèles et des bien-aimés⁴⁵³ qui s'attachent à leur faire du bien. Enseigne ces choses et recommande-les .

Quelque part d'autre, dans sa *Lettre aux Ephésiens*, il écrit :

Serviteurs, obéissez à vos maîtres selon la chair, avec crainte et tremblement, dans la simplicité de votre cœur, comme à Christ, non pas seulement sous leurs yeux, comme pour plaire aux hommes, mais comme des serviteurs de Christ, qui font de bon cœur la volonté de Dieu. Servez-les avec empressement, comme servant le Seigneur et non des hommes sachant que chacun, soit esclave, soit libre, recevra du Seigneur selon ce qu'il⁴⁵⁴ aura fait de bien .

L'apôtre Paul a donc cautionné cette pratique de l'esclavage et peut-être même qu'il était propriétaire d'esclaves tout en étant affranchi par la foi car dans sa *Lettre à Philémon*, il a manifesté son désir de retenir à son service Onésime, l'esclave qui s'était sauvé de la maison de Philémon, son maître. Et, au lieu de le laisser libre, il a préféré le renvoyer chez son ancien maître. Est-ce dans l'intérêt d'Onésime, l'esclave ou de Philémon, le maître qu'il a agi ainsi ?

Même l'Apôtre Pierre, homme de condition modeste, prêche la soumission de l'esclave aux maîtres. Dans sa première *Épître*, au chapitre 2 les versets 18-20, on lit :

Serviteurs, soyez soumis en toute crainte à vos maîtres, non seulement à ceux qui sont bons et doux mais aussi à ceux qui sont d'un caractère difficile. Car c'est une grâce de supporter les afflictions par motif de conscience envers Dieu, quand on souffre injustement. En effet, quelle gloire y-a-t-il à supporter de mauvais traitements pour avoir

453. 1 Timothée 6 :1-2

454. Ephésiens 6 : 5-8

commis des fautes ? Mais si vous supportez la souffrance, lorsque vous faites ce qui est bien, c'est une grâce devant Dieu ⁴⁵⁵ .

Au lieu de plaindre le sort des esclaves qui doivent affronter le caractère souvent difficile de leurs maîtres, l'apôtre Pierre recommande aux esclaves d'être en tout temps soumis, de supporter les afflictions et les mauvais traitements sans se soucier car c'est une grâce devant Dieu. N'est-ce pas de l'hypocrisie pure et simple ? Ils prêchent l'affranchissement de l'esclavage spirituel mais maintiennent les gens dans la soumission aux maîtres qui les exploitent socialement, économiquement, moralement mais aussi physiquement.

Saint-Augustin, l'un des Pères fondateurs de l'Eglise a, sans scrupule, prôné le statu quo de l'esclavage. A la suite des apôtres qui recommandent aux esclaves d'être soumis à leurs maîtres et de les servir avec amour sans rechigner, Saint-Augustin, au chapitre XV de sa *Cité de Dieu*, exhorte les esclaves qui ne peuvent s'affranchir de faire de leur servitude une liberté en obéissant fidèlement non par une feinte hypocrisie mais par amour jusqu'à ce que le règne de Dieu vienne. Il considère l'esclavage comme une punition divine. Aussi, selon lui, vouloir abolir l'esclavage équivaut à se dresser contre Dieu et à chercher à troubler l'ordre voulu par lui.

Puis, vint Calvin, le grand réformateur protestant qui, pour sa part, s'adressant à ceux qui sont soumis au joug de l'esclavage eut à déclarer ceci :

Ne pensez pas que vous soyez ainsi en servitude par la disposition des hommes. C'est Dieu qui vous a mis cette charge sur les épaules, qui a loué votre labeur et industrie aux maîtres. Et ainsi, celui qui, en bonne conscience, tâche de rendre le devoir à son maître ne fait pas seulement son devoir envers l'homme mais aussi envers Dieu ⁴⁵⁶ .

Bossuet, l'illustre pasteur catholique, dans son 5^e *Avertissement aux protestants*, au paragraphe 50, eut à déclarer que condamner l'esclavage c'est non seulement condamner le droit des gens où la servitude est admise mais c'est du même coup condamner le Saint-Esprit qui ordonne aux esclaves, par la bouche de Saint-Paul, de demeurer en leur état et de ne point obliger leurs maîtres à les affranchir.

Grotius qui est considéré comme le théoricien du droit naturel par excellence prônait l'esclavage. Il a certes admis que de toutes les sujétions qu'il étudiait dans son chapitre relatif

455. 1 Pierre 2 : 18-20

456. Calvin Jean : Commentaires sur le Nouveau Testament p. 332

à l'acquisition originaire d'un droit sur une personne, l'esclavage est la plus vile mais malheureusement, il n'a remis en cause ni la moralité ni la pérennité de cette institution.

Pour lui, la servitude n'est pas incompatible avec les règles du droit naturel. Il affirme que ceux qui sont tombés dans un esclavage par l'effet d'une cause légitime doivent être contents de leur sort.

Il affirme que l'esclavage trouve dans le droit naturel des règles qui en font une institution non dépourvue d'intérêt. Il écrit: « L'obligation perpétuelle où est l'esclave de servir son maître est compensée par l'avantage qu'il a d'être assuré d'avoir toujours de quoi vivre au lieu que les gens de la journée ne savent la plupart du temps comment subsister⁴⁵⁷ . »

Locke, pour sa part, fut reconnu pour être un grand théoricien de la liberté et du droit naturel. Pour lui, nous naissons tous libres et raisonnables. Pourtant, s'il rejette l'esclavage comme modèle de la société politique, c'est pour l'admettre comme pratique privée. Il était d'ailleurs actionnaire de la *Royal african Company*, une société marchande très engagée dans le commerce d'esclaves, sans y avoir vu apparemment de contradiction avec ses idées politiques. Eléni Varikas a même soutenu qu'il en était le secrétaire pendant trois ans.

Rousseau se montre différent de tous ces gens-là. Il est né à Genève, pays calviniste, dans une famille chrétienne. Il avait donc une connaissance plus ou moins étendue de la Bible d'autant plus qu'il a vécu chez un Ministre religieux, le Pasteur Lamercier. Très tôt, il a été initié dans la lecture des grands textes, notamment de la Bible. Il a également lu les juristes ainsi que les théoriciens du droit naturel tels Grotius, Hobbes, Locke et tant d'autres. Il connaît leur véritable position. Tous ces détails que nous venons de relater à travers ces pages, il les connaît tous. Si malgré tout, il a choisi de condamner l'esclavage, c'est qu'il a une foi optimiste en l'humanité. Il est l'un des rares écrivains du Siècle des Lumières à avoir tenu un discours anti-esclavagiste. Comme l'a fait remarquer Marcel Dorigny, dans un article intitulé *Les Girondins et Jean-Jacques Rousseau*, paru dans les Annales historiques de la Révolution française, 1978, s'il n'entre pas dans la logique du débat contemporain de la dénonciation des horreurs de l'esclavage et de la traite, alors abondamment développée par d'autres, c'est pour pouvoir mieux se placer au niveau du droit humain qui est indépendant des circonstances de lieux et de temps. Il écrit : « Mon sujet intéressant l'homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les nations ou plutôt, oubliant les temps et les lieux, pour ne songer qu'aux hommes à qui je parle,

457. Hugo Grotius : Droit de la guerre et de la paix, livre II ch. 5, prg. 27, traduction Barbeyrac p. «308

je me supposerai dans le Lycée d'Athènes, répétant les leçons de mes maîtres ayant eu Platon et Xénocrate pour juges et le genre humain pour auditeur⁴⁵⁸. »

Il faut reconnaître que Rousseau n'a jamais envisagé l'esclavage d'un point de vue historique. Il avait bien pris le soin d'avertir le lecteur dès son *Second Discours* qui est en quelque sorte le préambule du *Contrat social*. Voici ce qu'il a écrit : « Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à montrer la véritable origine.⁴⁵⁹ » D'autant plus, ce n'est pas un traité contre l'esclavage qu'il écrit. On ne pourrait s'attendre à ce qu'il passe en revue toutes les formes d'esclavage existant. Tel n'était pas son objet. Tout ce qui l'intéressait était de montrer que le pacte de soumission qu'on allègue pour légitimer la domination d'un roi sur un peuple ou la domination du maître sur l'esclave n'est qu'une convention vaine et de ce fait nulle et d'aucun effet. Mais les droits qu'il proclame sont les droits indispensables de la nature humaine dans le sens le plus englobant du terme. Il plaide pour tous les hommes sans distinction. Dans son *Contrat social* livre IV ch. 2, il affirme que tout homme est né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu. Le « tout » homme renvoie à l'universalité et ne saurait aucunement faire référence à une catégorie particulière. Il place la prospérité de la société dans le bonheur de chacun de ses membres et sa force de l'attachement de tous aux lois. Il prône que les sociétés politiques ne doivent avoir d'autre but que le maintien des droits de ceux qui les composent.

Il faut également reconnaître que sa réflexion est non seulement conceptuelle mais aussi abstraite et de ce fait, ne s'appuie pas sur une observation et une recherche des faits mais sur de la théorie et des idées en vogue dans son milieu. Il n'a jamais envisagé de donner à l'esclavage un aperçu historique. A aucun moment il n'avait nourri l'idée de suivre pas à pas les origines et les formes successives de l'esclavage tout au long de l'histoire des peuples.

Ainsi, que Rousseau ait ou non fait mention de l'esclavage des Noirs dans sa réflexion politique, on ne peut, aucunement, lui enlever le mérite qui lui revient d'avoir plaidé la cause de l'humanité. Il est connu pour être un défenseur de la liberté. Dans sa vie comme dans ses œuvres, il se révèle être un amoureux fou de la liberté. Quand il déclare qu'aucun homme n'a d'autorité morale sur un autre il n'exclut personne. Il ne s'est pas donné pour but de défendre

458. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, OC III p. 133

459. Idem

une catégorie de gens, ni un peuple, ni une race d'homme donnée mais l'humanité. Son ambition «éthique, constante et inébranlable» est de défendre et de restaurer la liberté et l'intégrité de l'homme. Sur le registre de la liberté politique, la dette contractée par la postérité à son égard n'est pas la moindre. Il figure sur le palmarès des philosophes crédités d'un refus intransigeant de l'injustice. Il a trouvé sa place au panthéon intellectuel de l'humanisme républicain où trônent les figures emblématiques de l'esprit libre que la tradition offre à notre admiration. Ce qui l'intéresse, ce ne sont pas les faits mais leur nature, ce ne sont pas les événements mais les principes qui les régissent. Il estime que rien ne peut compenser la perte d'un bien aussi précieux que la liberté.

Toute sa pensée se construit autour des notions de liberté et d'égalité et son principal objet fut de lutter contre tout ce qui en nie l'existence et en empêche la compréhension. Il proclame la liberté comme attribut essentiel de la nature humaine. C'est, selon lui, l'unique chose qui différencie l'homme de l'animal.

Chez lui, en effet, la liberté est ce qui définit l'humanité de l'homme. Quiconque renonce à sa liberté ne fait que renoncer à sa qualité d'homme donc à son humanité. Il considère l'esclavage comme un crime. Il écrit :

Pufendorf dit que tout de même qu'on transfère son bien à autrui par des conventions et des contrats, on peut aussi se dépouiller de sa liberté en faveur de quelqu'un. C'est là, ce me semble, un fort mauvais raisonnement car premièrement, le bien que j'aliène me devient une chose tout à fait étrangère et dont l'abus m'est indifférent ; mais il m'importe qu'on n'abuse point de ma liberté, et je ne puis, sans me rendre coupable du mal qu'on
460
me forcera de faire, m'exposer à devenir l'instrument du crime.

A l'analyse, il faut convenir que Rousseau n'a certes pas le mérite d'être classé au nombre des abolitionnistes comme tel est le cas pour Condorcet, par exemple, qui ne s'est pas seulement contenté de s'opposer à la réduction à l'esclavage mais a également envisagé des stratégies pour parvenir à sa disparition. En effet, Condorcet est considéré par plus d'un comme étant le premier et le seul philosophe des *Lumières* qui ait véritablement tenté d'agir contre l'esclavage des Noirs. En ce sens, il est le seul à mériter l'appellation d'antiesclavagiste. Il a beaucoup contribué à l'abolition de cette institution jugée en droit évitable, illégitime et indigne qu'est l'esclavage. Il considère l'esclavage des Nègres comme une injustice. Il rejette toutes les raisons dont on se sert pour excuser cette institution infâme.

Contrairement à Rousseau, Condorcet, lui, cite nommément les Nègres qu'il considère comme des victimes. Il rejette le témoignage de ceux qui défendent la cause de l'esclavage ou qui proposent de l'adoucir par des lois.

Il affirme que l'esclavage est un scandale en lui-même et que sa disparition est une exigence absolue. Dans son texte : *De l'esclavage des Nègres*, on lit cette déclaration :

Réduire un homme à l'esclavage, l'acheter, le vendre, le retenir dans la servitude, ce sont de véritables crimes et des crimes pires que le vol. En effet, on dépouille l'esclave non seulement de toute propriété mobilière ou foncière mais de la faculté d'en acquérir et même de la propriété de son temps, de ses forces, de tout ce que la nature lui a donné pour conserver sa vie ou satisfaire ses besoins. A ce tort, on joint celui d'enlever à l'esclave le droit de disposer de sa personne ⁴⁶¹ .

Mais contrairement aux autres, il n'a pas seulement fait des déclarations. Il a opéré un véritable passage de la parole aux actes, de la critique au combat ce qui lui a valu le qualificatif d'antiesclavagiste mais aussi d'abolitionniste. Toutefois, on ne peut nier que Rousseau s'en est pris, de façon radicale, à l'esclavage réel en lui refusant toute espèce de légitimité. S'il s'est montré indifférent vis à vis des esclaves noirs et de la traite négrière, cette indifférence est excusable dans la mesure où le *Contrat social* n'est qu'une réflexion qui traite d'idéalités politiques et non de sociétés réelles dotées d'une existence historique et géographique. Il faut reconnaître que Rousseau est contre la pratique de l'esclavage et ce, sous quelle qu'en soit la forme. Toute son œuvre peut être lue comme un combat contre les différentes formes d'aliénation de l'existence humaine. Il condamne le droit d'esclavage de la façon la plus radicale. Il proclame solennellement l'incompatibilité des termes de droit et d'esclavage. Il assimile tout pacte de soumission à de l'esclavage. Même l'idée de soumission volontaire est récusée. Selon lui, un tel compromis est logiquement, moralement et juridiquement dénué de sens pour quelles qu'en soient les raisons car la liberté est inaliénable. Il attaque ouvertement les penseurs du droit naturel notamment Grotius et Pufendorf mais aussi Hobbes qui font du pacte social un pacte de soumission. Il fait de l'esclavage une modalité illégitime de fondation du pouvoir politique.

Mais Rousseau ne condamne pas seulement l'esclavage. Il condamne également les esclaves qui se laissent asservir. Il les qualifie de lâches. Il écrit : « La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués. »

461. Condorcet, *De l'esclavage des Nègres* p. 61

Plus loin, dans la *Nouvelle Héloïse*, par la bouche de Saint-Preux, il déclare : « J'ai vu ces vastes et malheureuses contrées qui ne semblent destinées qu'à couvrir la terre de troupeaux d'esclaves. A leur vil aspect, j'ai détourné les yeux du dédain, d'horreur et de pitié et voyant la 4^e partie de mes semblables changés en bêtes pour le service des autres, j'ai gémi d'être homme. »

Cette déclaration n'est pas un signe de mépris mais un acte de révolte pas seulement contre l'esclavage en soi mais aussi contre les esclaves qui ont accepté de se laisser changer en bêtes pour le service des autres. Rousseau n'éprouve, en somme pas seulement de la pitié mais aussi du dédain, de l'horreur et de la honte à l'endroit de tous ses semblables qui se sont laissés dégrader à ce point. De ceux-là, il préfère détourner le regard. Mais en dehors de tout cela, ce qui fait la portée et la spécificité de sa démarche est le rejet de l'esclavage hors de tout droit. Il est celui qui a formulé dans les termes les plus forts et les plus radicaux l'exclusion du droit des gens de toute forme d'esclavage. Luc Vincenti nous le présente comme un penseur de l'émancipation. Dans une conférence prononcée au colloque international « Penser l'émancipation », qui s'est tenu à l'Université de Lausanne les 25-27 octobre 2012, Vincenti, lors de son intervention titrée : « Figures de la liberté et de la transformation sociale chez Rousseau », déclare que Rousseau est un penseur de l'émancipation. Non seulement parce qu'il critique et déconstruit les sociétés existantes en montrant l'histoire de leur dégénérescence, mais surtout parce qu'il pense la liberté comme libération, à partir d'une liberté qu'il présente sous une forme essentielle et immuable, et qui est ainsi une exigence constante, exigence dont Rousseau pense rigoureusement la réalisation politique, parce qu'il l'inscrit dans l'histoire de la dégénérescence.

Chez Rousseau, l'une des causes de cette dégénérescence est l'institution de la propriété. C'est d'ailleurs la propriété qui donne naissance à l'esclavage. Il écrit :

Avant qu'on eût inventé les signes représentatifs des richesses, elles ne pouvaient guères consister qu'en terres et en bestiaux, les seuls biens réels que les hommes puissent posséder. Or, quand les héritages se furent accrus en nombre et en étendue au point de couvrir le sol entier et se toucher tous, les uns ne purent plus s'agrandir qu'aux dépens des autres et les surnuméraires que la faiblesse ou l'indolence avaient empêchés d'en acquérir à leur tour, devenus pauvres sans avoir rien perdu parce que tout changeant autour d'eux, eux seuls n'avaient point changé, furent obligés de recevoir et de ravir leur subsistance de la main des riches et de là commencèrent à naître, selon les divers caractères des uns et des autres, la domination et la servitude ou la violence et les rapines.⁴⁶²

462. Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité, seconde partie, OC III p. 175

Un peu plus loin, il déclare : « Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la loi et du droit de propriété fut son premier terme ⁴⁶³ . » Faut-il, à l'instar de Friedrich Jameson, parler de contradiction ? Après avoir analysé la genèse et les fondements de l'institution de la loi chez lui, voyons, dans cette dernière partie, la conception qu'il a faite de la notion de propriété et le rôle qu'il attribue à ce concept dans la genèse et l'institution du corps politique qu'il nous présente dans son système politique.

463. Rousseau Discours sur l'origine de l'inégalité, seconde partie, OC III p. 187

3^e partie

Autre fondement de l'état civil

La propriété

Introduction

La propriété est un élément particulièrement présent dans les réflexions et les polémiques politiques. Pendant longtemps, elle a fait l'objet de vives discussions et de débats contradictoires. Elle a même été un sujet de rivalités et de guerre mais en plus d'être une notion liée à la politique, elle est aussi une notion philosophique qui, en tant que telle, interroge les bases du droit et du raisonnement juridique. Rousseau en fait l'une des notions essentielles de son système. Après en avoir fait la véritable source du mal dont souffre la société, il en est venu à en faire le vrai fondement de la vie civile. On se le rappelle, dans le *Discours sur l'inégalité*, la propriété était considérée comme un pouvoir, le moyen dont disposaient les riches pour imposer leur domination aux pauvres. Rousseau la désignait par l'expression « aiguillon de l'égoïsme » dans l'état de société. Dans le *Contrat social*, par contre, la propriété n'apparaît plus comme la cause de la corruption des hommes et des gouvernements mais comme le moyen d'assurer à chaque citoyen une indépendance matérielle sans laquelle il est vain de parler de liberté politique, nous dit-il.

Mais si Rousseau est fort intéressé par cette notion de propriété, il n'est pas le seul à en avoir fait un sujet de réflexion philosophique. Bien avant lui, d'autres penseurs ont traité de cette notion et même longtemps après lui, la question n'en demeure pas moins épineuse. Déjà, elle a fait l'objet de préoccupations pour les philosophes des *Lumières* qui s'interrogent sur les fondements d'un tel droit mais les réticences et protestations des philosophes par rapport à la propriété sont fréquentes depuis Platon. Si pour certains, elle fait l'objet de critiques acerbes, elle n'est pas moins considérée par d'autres comme un élément structurant les évolutions sociales.

En fait, le statut attribué à la propriété divise les courants politiques en deux camps qu'on désigne par les appellations de socialistes et de libéraux. Alors que ces derniers ont tendance à défendre le droit de propriété au nom de la défense de la liberté individuelle, soutenant que la propriété est nécessaire à la liberté des individus, les premiers ont plutôt tendance à restreindre et limiter le droit de propriété au nom de l'équité, de la justice sociale, des droits de l'homme ou de l'intérêt commun. Mais qu'est-ce qu'il faut bien entendre par le vocable « propriété » ? Qu'est-ce qui fait sa spécificité ? D'où vient cette pratique consistant à s'approprier des biens qui, originellement appartenaient à tous, selon la tradition ? Quels en

sont les fondements ? Comment Rousseau est-il parvenu à en faire le fondement de la société civile ?

Section I

De la propriété comme fondement de la société

La propriété peut se définir comme étant le droit de celui qui possède ou peut revendiquer une chose en vertu de la loi ou tout au moins d'un droit naturel. Elle implique l'idée d'une possession légale. C'est un concept juridique fondé sur l'idée du droit et qui s'impose comme un rapport essentiel entre les personnes et les biens. Elle est aussi une notion philosophique qui interroge les bases du droit et du raisonnement juridique suscitant ainsi une controverse qu'on peut faire remonter à Platon.

Il n'est presque aucune proclamation des droits de l'homme et du citoyen qui n'ait fait une place notable à la propriété. Déjà, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*, dans son article 2, place la propriété au cœur même des raisons d'être de toute société. Il est dit : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la sûreté, la propriété et la résistance à l'oppression⁴⁶⁴ ». Cette disposition est renforcée par l'article 17 qui fait de la propriété un droit inviolable et sacré dont nul ne peut être privé si ce n'est lorsque la nécessité publique légalement constatée l'exige évidemment et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

La *Déclaration universelle des droits de l'homme* proclamée par l'*Organisation des Nations Unies* en 1948 rend, elle aussi, dans son article 17, hommage à la propriété. Il y est écrit : « Toute personne aussi bien seule qu'en collectivité a droit à la propriété. Nul ne peut en être arbitrairement privé⁴⁶⁵ ». La *Convention européenne des droits de l'homme* la reconnaît, à son tour, dans l'article 1 du protocole additionnel de 1952 en ces termes : « Toute

464. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, article 2

465. Déclaration universelle des droits de l'homme proclamée par l'Organisation des Nations Unies en 1948, article 17

personne physique ou morale a droit au respect de ses biens. Nul ne peut être privé de sa propriété que pour cause d'utilité publique et dans les conditions prévues par la loi et les principes généraux du droit international⁴⁶⁶. » La question qui peut se poser à présent est de savoir d'où vient le droit de propriété. Qu'est-ce qui lui a donné naissance ?

Quasiment tous les penseurs qui réfléchissent sur la notion du droit de propriété admettent la communauté originelle des biens. La tradition admet que pour une humanité soumise au seul droit naturel, tout doit être commun à tous. La jouissance des biens naturels appartient à tout un chacun. Le domaine terrestre forme une communauté positive exclusive de toute attribution de droits privatifs. Les hommes ne doivent se considérer que comme des occupants sans titre sur un domaine appartenant à Dieu ce qui implique qu'à l'origine, toutes choses étaient communes et indivises et par conséquent, étaient le patrimoine de tous.

Il en était ainsi depuis le commencement des temps. Mais d'où vient l'idée de propriété ? Qu'est-ce qui lui a donné naissance ? Rechercher la genèse de la notion de propriété et du droit qui en est suivi, tel sera le contenu du premier chapitre de cette section qui fait de la propriété le fondement de la société.

Chapitre 1

Genèse de la notion de propriété

Depuis toujours, les penseurs se sont intéressés à la recherche de la généalogie de la propriété. Certains la rattachent à l'invention de la société ce qui en fait un événement postérieur à un véritable communisme originaire. D'autres en font un droit naturel, fondamental directement émané de la nature même, en ce qu'elle a de spécifique. Telle est la conception de la théorie libérale de la fin du XVIIIe siècle qui fait de la propriété une possession fondée sur un caractère naturel qui la légitime.

466. Protocole additionnel de la Convention européenne des droits de l'homme, 1952

La *Déclaration française des droits de l'Homme et du Citoyen de 1789* qui a valeur constitutionnelle fait de la propriété un droit inviolable et sacré dont personne ne peut être privé si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée l'exige et à condition, évidemment, d'une juste et préalable indemnité. Toutefois, elle ne dit rien sur la façon dont la propriété peut s'acquérir ou doit être acquise. Si pour certains, la propriété est un droit naturel, pour d'autres, elle est le fruit d'une appropriation des biens donnés par la Nature à l'ensemble de l'humanité. D'autres, enfin, la font dériver du travail personnel. Qu'en est-il exactement ? La propriété est-elle un droit naturel ? Si oui, de qui ? De l'individu ou de l'humanité ? Est-ce un droit acquis ? Si oui, comment ? Par occupation ou par le travail ? Si c'est par le travail, comment expliquer que des gens qui travaillent du matin au soir du lundi au dimanche pour certains, ne possèdent rien qui vaille alors que d'autres, qui ne savent même pas ce que c'est que le travail, détiennent des fortunes colossales et des titres de propriété dont ils ne pourront jamais jouir même s'ils vivraient le plus longtemps qu'il est donné à un homme de vivre. La propriété serait-elle constitutive de l'avoir ou de l'être ? Est-elle consubstantielle à la nature humaine ou à l'organisation sociale ? Faut-il la considérer comme un droit naturel (A) ou comme le produit de l'appropriation (B) ? Que nous en dit Rousseau ? Reconnaît-il la propriété comme une institution du droit naturel ou s'oppose-t-il à cette conception ?

Tel est le contenu envisagé pour la suite de ce travail.

A) La propriété définie comme un droit naturel

La propriété privée a toujours été considérée comme un droit essentiel dont la protection a été l'objet fondamental visé par la plupart des systèmes mais l'hypothèse selon laquelle la propriété serait une institution du droit naturel a toujours été contestée par les tenants d'un communisme primitif au sein duquel, la propriété privée serait apparue comme un véritable coup de force. C'est au génie de Rousseau que l'on doit la formulation la plus saisissante de cette idée. Il la formule en ces termes :

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. Il fallut faire bien

des progrès, acquérir bien de l'industrie et des lumières les transmettre et les augmenter d'âge en âge avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature (la propriété)⁴⁶⁷

En effet, la propriété est l'une des notions essentielles du système rousseauiste mais originairement, chez le citoyen de Genève, la question de la propriété ne se pose pas. Il affirme et soutient qu'à l'état de nature, tout appartient à tous en général et rien n'est à personne en particulier. Il récuse toutes les formes d'acquisition de la propriété à l'état naturel. Selon lui, c'est seulement dans la société constituée que la propriété est possible.

A la suite de Locke, il formalisa le droit de propriété dans son *Du Contrat social* pour en faire le plus sacré de tous les droits des citoyens dans son *Economie politique* mais à l'inverse de l'auteur du *Traité du gouvernement civil*, Loin de concevoir la propriété comme un droit naturel, il en fait un droit social issu de conventions humaines. Il assimile l'histoire de la société à celle de la propriété. Pour lui, la propriété n'est point indépendante de la société car un état social, même très misérable peut être conçu sans propriété tandis qu'on ne peut imaginer de propriété sans état social.

En effet, Rousseau ne se fait pas la même idée que Locke de ce que c'est que la propriété. Les deux accordent certes le postulat de la communauté positive mais si pour Locke, une telle communauté n'interdit en rien que soit reconnue à chaque homme un droit exclusif aux biens qu'il s'approprie afin de pourvoir à sa conservation, pour Rousseau, le droit dont dispose chaque homme à l'état de nature est un droit illimité sur toutes choses et non un droit particulier sur quoi que ce soit. Tout appartient à tous en général mais rien n'est à personne en particulier. Aussi, loin d'attribuer une origine naturelle à la propriété, il en fait le « fondement de la société civile, le vrai garant de l'engagement des citoyens »⁴⁶⁸.

S'il reconnaît le droit à la vie et à la liberté comme des droits naturels, tel n'est pas le cas pour le droit de propriété qui, selon lui est d'institution humaine donc sociale. Il écrit : « Le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut, à son gré, disposer de ce qu'il possède. Il n'en est pas de même des droits essentiels de la Nature tels que la vie et la liberté dont il est permis à chacun de jouir et dont il est douteux qu'on ait le droit de se dépouiller »⁴⁶⁹. Dans le chapitre intitulé *De la société du genre humain* de la première version du *Contrat social*, il critique la conception rationaliste du droit

467. Discours sur l'inégalité, 2e partie OC III 164

468. Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'économie politique, OC III p. 263

469. Jean-Jacques Rousseau, Second Discours OC III p. 184

naturel qui veut tout fonder sur l'ultime et indiscutable commandement de la raison. Il écrit: « Il est faux que dans l'état d'indépendance la raison nous porte à concourir au bien commun par la vue de notre propre intérêt. Loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses; et les lois sociales sont un joug que chacun veut bien imposer aux autres mais non pas s'en charger lui-même ⁴⁷⁰ . » En effet, selon la théorie du droit naturel, il existe un ordre moral universel, une règle de justice immuable à laquelle tout homme doit se conformer dans ses rapports avec autrui. Il s'agit de la loi naturelle. Elle est indépendante des lois civiles et antérieure à toutes les conventions humaines. Elle tient son autorité de la droite raison. Contrairement aux lois positives lesquelles sont instituées dans l'intérêt d'une société particulière et n'obligent que ceux qui en sont membres, la loi naturelle est universelle et trouve son fondement dans la nature même de l'homme et s'impose à tous. Les lois positives peuvent être modifiées ou abolies. La loi naturelle, au contraire, est immuable et éternelle. L'obéissance que l'on doit aux lois de l'Etat et à ses supérieurs reste toujours conventionnelle tandis que c'est une obligation absolue de ne jamais enfreindre les préceptes de la loi naturelle.

Rousseau est contre le fait que la société puisse être fondée sur la loi naturelle puisque, selon lui, la connaissance de cette dernière suppose la première. La loi naturelle ne peut être connue que par des hommes doués de raison. Or, la raison n'est pas un don immédiat de la nature mais le produit d'un rapport social. Il déclare qu'il est impossible d'entendre la loi de la nature sans être un grand raisonneur et un profond métaphysicien.

En effet, avec lui, l'idée de droit a marqué un tournant important et décisif dans l'histoire moderne et postmoderne du droit. Il a vigoureusement attaqué l'idée moderne du droit telle qu'elle est développée par Hobbes et les théoriciens du droit naturel. Sa conception du droit s'inscrit dans l'anthropologie et la politique à partir des concepts de l'homme et du citoyen.

Il distingue trois grandes périodes de l'histoire du droit naturel.

- 1) Les thèses des anciens philosophes
- 2) Celles des jurisconsultes romains
- 3) Celles des Modernes

-Les anciens philosophes sont les Pères de ce qu'on appelle aujourd'hui le droit naturel classique au nombre desquels on peut citer Aristote, Cicéron et autres. Rousseau ne se réfère

470. Jean-Jacques Rousseau, Manuscrit de Genève OC III p. 284

pas à eux pour éclaircir la question car selon lui, ces philosophes se contredisaient entre eux sur les principes les plus fondamentaux.

-Les jurisconsultes sont des auteurs qui établirent des principes généraux du droit dans l'empire romain du III^e siècle après J.C. Ce sont Ulpien, Paul ou Papinien. De ceux- là, Rousseau s'en écarte d'emblée car selon lui, ils commettent la grave erreur de ne pas distinguer les lois de la nature (au sens des régularités observables dans le monde physique comme la chute des corps, les instincts animaux) des lois au sens prescriptif du terme c'est-à-dire des obligations imposées à des êtres libres.

-Les Modernes sont les pères du droit naturel moderne (Grotius, Pufendorf) et les philosophes qui, à des degrés divers, se sont inspirés d'eux comme Hobbes, Locke.

Dans le *Manuscrit de Genève*, il distingue deux types de droit naturel : le droit naturel proprement dit qui, selon lui, convient à l'état de nature et le droit naturel raisonné qui apparaît avec l'institution des sociétés civiles. A ses dires, le droit naturel proprement dit est antérieur à l'usage de la raison et est, au fond, constitué par le sentiment de la pitié qui est chez lui un sentiment naturel qui modère dans chaque individu l'activité de l'amour de soi et par conséquent, concourt à la conservation mutuelle de l'espèce humaine. Il écrit :

C'est elle [la pitié] 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 détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant ou à un vieillard infirme sa subsistance acquise avec peine si lui-même espère trouver la sienne ailleurs. 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 tous les hommes cet autre maxime de bonté naturelle moins bien parfaite mais plus utile peut être que la précédente : Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible. C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation.⁴⁷¹

Le droit naturel raisonné conserve le principe fondamental proprement dit à savoir le droit de chaque homme à préserver son intégrité physique et à se maintenir en vie. A cela s'ajoutent les obligations propres à la raison. Il s'agit de la reconnaissance du droit pour chaque homme à faire usage de sa liberté et par contre, de son droit à jouir de ce qui résulte de l'exercice effectif de sa liberté duquel droit procède l'exigence de rendre à chacun le sien.

Il regarde avec scepticisme les juristes du droit naturel, notamment Grotius et

471. Idem p.156

Pufendorf, qui ne lui paraissent avoir produit qu'une codification de ce que le droit définit et autorise ce qui, selon lui, n'est de nulle utilité dans une société dépravée où l'homme voit le bien mais fait le mal. Dans le *Manuscrit de Genève du Contrat social* il dénonce la chimère du droit naturel fondé sur la société générale du genre humain. Pour lui, le droit de propriété n'est qu'un droit civil fondé sur les lois positives c'est-à-dire, sur les conditions humaines.

Tout comme Hobbes, Locke et Pufendorf, Rousseau lie l'existence du droit positif à l'apparition d'une rivalité sociale portant essentiellement sur la propriété des biens. Mais à leur différence, il conçoit cette rivalité sociale comme le résultat d'une configuration historique contingente et non d'une nécessité naturelle.

Dans sa formulation la plus élémentaire, la conception rousseauiste du droit naturel proprement dit reste fidèle au postulat fondateur du droit naturel moderne à savoir que le droit individuel de jouir de son corps et notamment de se maintenir en vie est le principe normatif universel du droit mais à la différence des théoriciens jusnaturalistes, Rousseau en réduit la pertinence à la seule appropriation des fruits excluant par-là que le droit naturel au sens strict puisse intégrer le droit à une appropriation de la terre et également des fonds. Selon lui, l'appropriation des fonds ne saurait être naturelle du moins au même titre que l'a été l'appropriation des fruits puisqu'elle ne se fonde ni sur une nécessité naturelle ni sur un processus naturel.

Il convient que le travail est créateur d'une forme de propriété mais selon lui, le droit à la propriété des biens produits ou transformés par le travail ne relève pas du droit naturel proprement dit, puisqu'il met en œuvre chez le travailleur des facultés relevant de la perfectibilité et non de l'instinct et qu'il obéit au désir de l'homme civilisé et non au besoin de l'homme naturel.

Selon lui, le droit naturel moderne, en se préoccupant d'abord et avant tout de l'Etat, de la République, a fini par oublier l'homme au profit d'un pouvoir étatique dominant et oppresseur de la liberté. Aussi, a-t-il opéré un retour en arrière vers les Grecs et les Romains pour construire sa théorie du droit. Ce retour, il l'a opéré parce qu'il a trouvé chez eux une conception du droit qui n'est réductible ni au fait ni à l'histoire. Il écrit : « Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertus. Les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent⁴⁷² . »

Il est donc judicieux d'admettre que chez Rousseau, la propriété n'est pas une institution naturelle et de ce fait, elle suppose la sortie de l'état de nature où tout est commun

472 . Jean-Jacques Rousseau, Discours sur les sciences et les arts, OC III P.19

à tous car la propriété suppose l'exclusivité. Elle est ce qui appartient à tel individu et non aux autres. Elle est ce qui est à soi à l'exclusion des autres.

Mais à l'autre extrémité de la corde, il y avait Locke qui, dans un cadre laïc et originaire, proposait une explication du caractère naturel de la propriété. En effet, l'idée selon laquelle la propriété est un droit naturel n'apparaît qu'à la fin du XVII^e siècle dans l'œuvre de Locke. Mais c'est quoi le droit naturel ? Qu'implique exactement ce concept ?

● Définition du droit naturel

Le XVII^e siècle a vu naître une école de pensée qui a exercé une influence dominante sur les philosophes des *Lumières*. Il s'agit de *l'École du droit naturel moderne*. Qu'en est-il exactement ?

Le droit naturel est un thème qui a occupé la réflexion philosophique des premières civilisations antiques à nos jours. De nombreux philosophes s'y sont penchés et y ont fondé l'autorité de la loi. Il s'entend comme le comportement rationnel qu'adopte tout être humain à la recherche du bonheur. Il prend sa source dans la nature humaine et se définit comme un ensemble de dispositions contraignantes fondées sur la nature. On y voit souvent une sorte de code moral dont on extrait des normes indépendantes de tout droit positif et qui s'impose universellement à tous. Il s'agit d'un ensemble de droits désignés comme inhérents à l'homme donc indépendants de toute appartenance à une organisation sociale, politique ou religieuse, de tout âge, de tout sexe, de toute religion etc. Ce sont des droits que possède chaque individu dès sa naissance par le simple fait qu'il est un être humain. Fondé sur l'idée de l'immutabilité de la nature, il vise d'établir une norme de justice qui échappe aux variations de l'histoire et aux fluctuations des mœurs. Il s'oppose au droit positif qui est le droit en vigueur, créé et appliqué par les hommes, le droit en tant qu'il s'inscrit dans la réalité et qui, par définition est changeant, mobile et variable.

Les théories du droit naturel sont variées. Elles sont apparues en Grèce, à l'époque classique suite aux réactions de Socrate face au matérialisme positif des sophistes lesquelles réactions allaient être interprétées différemment par ses disciples dont Platon et Aristote qui sont à l'origine des deux grandes écoles du droit naturel : le droit naturel subjectif et le droit naturel objectif.

a) Le droit naturel subjectif

Platon est à l'origine de la théorie du droit naturel subjectif. Pour lui, la loi vient de la nature de l'homme. Elle lui est dictée par la droite raison que chacun a en lui. De fait, les droits ne peuvent être que subjectifs. C'est de cette théorie platonicienne que s'est inspiré Cicéron à la suite duquel vient Saint-Augustin qui, à l'instar de Saint-Thomas qui a christianisé la pensée d'Aristote, christianisa la pensée de Platon à laquelle il avait été formé grâce à la lecture de Cicéron.

b) Le droit naturel objectif

Avec Aristote, le droit naturel passe de la subjectivité à l'objectivité. Il considère que la nature, œuvre d'un créateur, obéit à un ordre rationnel. Selon lui, il doit exister une harmonie entre la loi et la nature. Aussi, la loi doit-elle découler d'une observation intelligente de l'ordre naturel supposé rationnel. La philosophie aristotélicienne du droit naturel sera reprise par Saint-Thomas d'Aquin.

Locke est l'un de ceux qui ont défendu le droit de propriété comme étant le premier des droits naturels. Il est contre le fait qu'un tel droit puisse être dérivé d'un contrat. Selon lui, ce n'est pas la société qui est à l'origine de la propriété mais l'individu, stimulé par son intérêt seul.

En effet, la problématique de la propriété chez Locke s'élabore en une théorie ancrée dans la loi de la nature. Il définit la propriété comme ce dont un homme ne peut être dessaisi sans son consentement. Selon lui, l'un des traits caractéristiques essentiels de la propriété est le fait qu'on ne peut la prendre légitimement à un homme contre sa volonté, la loi fondamentale de la propriété étant de ne point s'emparer de ce qui est à autrui sans son consentement.

Le *Traité du Gouvernement civil* est un essai philosophique que Locke a rédigé en 1690. Ce texte est composé de deux traités distincts. Le premier est une attaque en règle contre les principes de Sir Robert Filmer et de ses disciples. Le second est un essai sur la véritable origine, le développement et le but du gouvernement civil. Cette seconde partie de son grand ouvrage « *Traité du gouvernement civil* » contient également des considérations philosophiques sur la propriété dont il fait un droit naturel qui tire sa légitimité du travail.

En effet, dans son *1^{er} Traité*, Locke s'attache à réfuter de manière systématique la théorie de la propriété élaborée par Filmer dans son *Patriarcha*. Dans ce texte, l'auteur s'appuie sur un passage biblique pour asseoir sa théorie patriarcale du droit divin des rois

qu'il considère comme un droit héréditaire, absolutiste et monarchique. Il s'agit du 28^e verset du 1^{er} chapitre du livre de la *Genèse* où il est dit : « Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et l'assujettissez et dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tout animal qui se meut sur la terre⁴⁷³ . » Selon l'analyse qu'il a faite de ce passage, Filmer déduit que Dieu a donné le monde et tout ce qui y est contenu à *Adam* en pleine et exclusive propriété comme un bien personnel et privé sur lequel il détenait un droit sans restrictions ce qui sous-entend que *Adam* jouissait d'un droit absolu sur la création et par conséquent, qu'il en était le souverain propriétaire avec le pouvoir d'en user à sa guise. Cet héritage fut ensuite passé à tous les aînés de toutes les royautés depuis la création ce qui fonde la théorie patriarcale du droit divin des rois.

Filmer affirme qu'*Adam* avait la propriété naturelle et exclusive sur toutes choses et aucun de ses descendants ne pourrait faire valoir un quelconque droit que ce fût sur une chose sauf à l'avoir reçu en donation, à s'en être saisi par sa permission ou le tenir de lui par héritage. Il ridiculise Grotius mais aussi Pufendorf pour s'être adhésés à l'idée selon laquelle à l'origine, tous les hommes étaient égaux et que toute chose appartenait en commun à tous sans exception.

L'auteur du *Patriarcha* affirme qu'aucun homme ne naît libre car tout homme est né sujet de ses parents. Cette autorité des parents, Filmer l'assimile à un droit de souveraineté divin et inaltérable et l'a fait commencer en la personne d'*Adam* qui, selon lui, possédait un pouvoir illimité sur ses enfants en tant que père. Ce pouvoir a ensuite été transmis à ses descendants lesquels exerçaient ce même pouvoir absolu et arbitraire sur la liberté de leurs enfants en tant qu'ils sont considérés comme leurs sujets et ainsi de suite, de père en fils d'une génération à l'autre.

En résumé, Filmer soutient qu'*Adam* avait reçu un pouvoir et un titre de propriété privée par donation divine qui lui aurait donné la domination sur tout, partant, sur ses enfants.

A une telle conception, Rousseau se met à contre-courant. Il cite nommément Filmer dans son *Discours sur l'économie politique* et qualifie son système d'odieux. Voici ce qu'il écrit à propos de lui:

De tout ce que je viens d'exposer, il s'ensuit que c'est avec raison qu'on a distingué l'économie publique de l'économie particulière et que l'Etat n'ayant rien de commun avec la famille que l'obligation qu'ont les chefs de rendre heureux l'un et l'autre, les

473 Genèse 1 :28 La sainte Bible, Traduction Louis Segond

mêmes règles de conduite ne sauraient convenir à tous les deux. J'ai cru qu'il suffirait de ce peu de lignes pour renverser l'odieux système que le chevalier Filmer a tâché d'établir dans un ouvrage intitulé *Patriarcha*, auquel deux hommes illustres ont fait trop d'honneur en écrivant des livres pour le réfuter⁴⁷⁴.

Ces deux hommes illustres dont il parle sont précisément Locke et Sydney. Le premier, pour son *Traité du gouvernement civil* (1690) et le second pour son *Discours sur le gouvernement* (1698) où ils réfutent la thèse de Filmer qui n'est rien d'autre qu'une apologie de la monarchie. Il nous le dit précisément dans un passage de son *Discours sur l'inégalité*. Voici ce qu'on peut y lire :

Quant à l'autorité paternelle dont plusieurs ont fait dériver le gouvernement absolu et toute la société, sans recourir aux preuves contraires de Locke et de Sydney, il suffit de remarquer que rien au monde n'est plus éloigné de l'esprit féroce du despotisme que la douceur de cette autorité qui regarde plus à l'avantage de celui qui obéit qu'à l'utilité de celui qui commande, que par la loi de nature, le père n'est le maître de l'enfant qu'aussi longtemps que son secours lui est nécessaire, qu'au-delà de ce terme, ils deviennent égaux et qu'alors, le fils complètement indépendant du père, ne lui doit que du respect et non de l'obéissance car la reconnaissance est bien un devoir qu'il faut rendre mais non un droit qu'on puisse exiger. Au lieu de dire que la société civile dérive du pouvoir paternel, il fallait dire au contraire que c'est d'elle que ce pouvoir tire sa principale force⁴⁷⁵.

En effet, Locke s'oppose à Filmer sur bien des points. D'abord, il est contre le fait que la paternité puisse donner autorité. Selon lui, si le fait d'engendrer conférait un quelconque pouvoir, il aurait dû être partagé avec la mère car l'acte d'engendrement n'est pas un acte unilatéral. Il suppose le concours du père et de la mère. Il serait donc injuste d'attribuer toute l'autorité au père. Il conteste également le fait que Filmer ait considéré le pouvoir paternel comme étant un pouvoir absolu. Ensuite, il s'oppose à la thèse de Filmer selon laquelle Adam aurait détenu un pouvoir absolu sur le monde entier. Il estime qu'à l'origine, le monde était en propriété commune et le droit que Dieu avait accordé à Adam n'était qu'un droit sur la terre et les animaux et non un droit sur les humains. En outre, il rejette d'emblée la thèse filmérienne consistant à faire de la propriété un droit exclusivement accordé à Adam. Selon lui, le monde appartient naturellement à l'humanité pour son usage et par conséquent, tout homme peut faire valoir son droit à l'utilisation des biens du monde. Il soutient que le pouvoir d'user de tous les biens donnés par Dieu a été donné à tous les hommes lesquels sont tous égaux et libres.

474. Rousseau. Discours sur l'économie politique. OC III P. 244

475. Rousseau, Discours sur l'inégalité, OC III p. 182

Contrairement à la thèse avancée par Filmer dans son *Patriarcha*, Locke fait de la propriété un droit exercé par tous les êtres humains en commun. Il soutient que Dieu n'a pas donné à Adam la propriété privative sur les créatures inférieures mais un droit indivis accordé à l'humanité toute entière. D'ailleurs, écrit-il, quel que soit l'objet désigné par les termes de cette attribution (mentionnée dans Genèse 1 :28), Dieu ne l'a pas conférée au profit d'Adam en particulier à l'exclusion de tous les autres hommes. Quelque domination qu'il ait ainsi acquise, ce n'était pas une propriété privative mais un état de communauté avec le reste de l'humanité. Pour justifier sa thèse, il se base sur le libellé du texte biblique évoqué par Filmer selon lequel Dieu ne pouvait pas s'adresser uniquement à Adam puisque la phrase est énoncée au pluriel : « Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et l'assujettissez et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal qui se meut sur la terre⁴⁷⁶ . »

Dans sa réfutation, Locke s'accorde avec Filmer qu'Adam a bien reçu une propriété au sens de *dominium* ou de *possessio* mais il refuse d'identifier celle-ci à une propriété privée et exclusive. Pour lui, il s'agit plutôt d'une propriété commune, un droit qu'il était appelé à détenir en commun avec toute l'humanité.

Selon lui, Dieu a fait don du monde au genre humain à titre de propriété commune et non à titre de propriété privée comme a voulu le faire croire Filmer. Ceci dit, Adam n'est pas le seul à être détenteur du titre de propriétaire de la terre. Le genre humain en est collectivement propriétaire comme s'il ne s'agissait que d'une seule parcelle de propriété. Autant dire que la terre n'appartient à personne en propre et par conséquent, personne ne possède le moindre droit de revendiquer en particulier telle ou telle portion de cette propriété commune pour son usage exclusif.

Contrairement à Filmer, Locke attribue à tous les hommes un droit d'usage des biens du monde lequel droit est exercé en commun sans exclusion ni particularisme. Il fait de la propriété une institution antérieure à la société civile. Selon lui, c'est pour protéger les biens qu'ils ont acquis dans l'état de nature que les hommes entrent dans la société civile. Chez lui, donc, l'entrée en société est justifiée par le fait que la jouissance de ce droit est incertaine et exposée sans cesse à l'invasion d'autrui. En ce sens, la conception lockéenne de la propriété présente cinq différences marquées avec la conception de la propriété chez Filmer.

- 1) Elle est un droit exercé par tous et non point seulement par Adam comme

476. Idem

Filmer a voulu le faire croire.

- 2) Elle est un droit d'user et non un droit d'abuser ou d'aliéner.
- 3) Elle est reçue à titre de propriété commune et non de propriété privée exclusive.
- 4) Alors que Filmer présente la propriété comme un pouvoir exercé sur un objet qui appartient à soi, Locke en fait un droit que nous revendiquons sur ce qui nous est dû.
- 5) Tandis que Filmer ne reconnaît à la propriété d'autres buts que la satisfaction des désirs illimités des propriétaires, pour Locke, la propriété se limite à l'exercice d'un droit d'usage des biens du monde pour le confort et la subsistance de chacun.

Locke récuse catégoriquement l'idée qu'une convention soit nécessaire pour instaurer un usage propre de la communauté primitive puisque cette dernière implique la communauté positive et que de ce type de communauté, la propriété est certes commune mais n'est nullement une communauté à plusieurs, vu que le droit commun d'usage n'est pas un droit d'usage en commun et par contre, aucun consentement ou convention n'est requis pour penser la particularité des biens relevant de la communauté primitive. Pour Locke, l'origine de toute propriété se trouve en Dieu. Il a créé le monde et l'a ensuite donné en commun à tous les hommes laquelle donation offre à chaque homme un véritable droit commun de domination sur toutes les créatures inférieures et d'usage des biens de la terre pour se préserver. Ce droit commun à l'usage des choses étant le corollaire du devoir qu'a tout être humain de se préserver ne peut être retiré à personne tout comme personne ne peut en user à l'excès. Ayant chacun une existence à préserver, personne n'est autorisé à dépasser la limite assignée au droit commun d'usage par la loi de nature qui oblige tout le monde à agir de façon à ne pas faire du droit d'user un droit d'abuser afin qu'aucun ne nuise à un autre dans sa vie, sa santé, sa liberté et ses biens. Il écrit :

Dieu, qui a donné la terre aux hommes en commun, leur a donné pareillement la raison, pour faire de l'un et de l'autre l'usage le plus avantageux à la vie et le plus commode. La terre, avec tout ce qui y est contenu, est donnée aux hommes pour leur subsistance et pour leur satisfaction. Mais, quoique tous les fruits qu'elle produit naturellement, et toutes les bêtes qu'elle nourrit, appartiennent en commun au genre humain, en tant que ces fruits sont produits, et ces bêtes sont nourries par les soins de la nature seule, et que personne n'a originellement aucun droit particulier sur ces choses-là, considérées précisément dans l'état de nature ; néanmoins, ces choses étant accordées par le Maître de la nature pour l'usage des hommes, il faut nécessairement qu'avant qu'une personne particulière puisse en tirer quelque utilité et quelque avantage, elle puisse s'en approprier quelques-unes. Le

fruit ou gibier qui nourrit un Sauvage des Indes, qui ne reconnaît point de bornes, qui possède les biens de la terre en commun, lui appartient en propre, et il en est si bien le propriétaire, qu'aucun autre n'y peut avoir de droit, à moins que ce fruit ou ce gibier ne soit absolument nécessaire pour la conservation de sa vie ⁴⁷⁷ .

La doctrine lockéenne de la propriété commune primitive peut être saisie à travers trois principes directeurs.

- 1) La qualification de seigneur et propriétaire du monde entier ne convient qu'à Dieu seul. A l'homme appartient un droit d'usage sur les choses inférieures ce, dès l'origine, conséquence naturelle du droit de préservation.
- 2) La propriété commune primitive engendre un droit commun d'usage mais aucunement un droit d'usage commun puisque tous les hommes ont personnellement droit à tout ce qui leur est nécessaire.
- 3) Le droit commun d'usage de la propriété commune primitive ne s'exerce pas sur toutes les choses du monde mais seulement sur celles qui sont nécessaires à la conservation de la vie. Il n'est donc pas illimité.

Locke légitime la propriété et fait découler sa légitimité directement de Dieu qui a tout créé et qui a tout remis entre les mains de l'homme ce qui confère à la propriété un fondement théologique duquel découle un devoir moral : la conservation de soi. Pour accomplir ce devoir, Dieu a mis à la disposition de l'homme la nature dans sa globalité. Il estime que la nature peut être exploitée de deux manières : en communauté et en propriété privée. Contre Filmer, il soutient que Dieu a donné la terre en commun au genre humain avec ordre de tout assujettir mais il leur a aussi donné la raison pour pouvoir exploiter tout ce qui est mis à leur disposition de la manière la plus avantageuse possible. C'est un devoir pour l'homme de conserver sa vie. Ne pas y travailler constitue une désobéissance à l'ordre de Dieu. Il ne disconvient pas que tout a été donné en communauté à l'homme mais selon lui, pour tirer la moindre utilité de quoique ce soit, il faut qu'au préalable il y ait appropriation. Il montre par-là que les hommes peuvent posséder et jouir de leurs propriétés sans aucun accord formel entre tous ceux qui y ont naturellement le même droit. Il fait de la propriété un droit naturel articulé avec la liberté individuelle, une institution de la loi naturelle qui défend les modes et les limites de la juste appropriation et du droit de propriété, le corollaire du droit fondamental

477. John Locke, 2nd Traité du gouvernement civil traduit de l'anglais par David Mazel, Paris Garnier Flammarion 1984, prg 26

à la conservation de l'individu. Selon lui, c'est un droit naturel de l'homme que de s'approprier tout ce qui est utile à soi donc, de se rendre propriétaire.

En fait, les idées philosophiques et économiques de Locke ont été profondément influencées par les travaux d'Aristote mais aussi par des légistes du droit naturel comme Cicéron, Grotius et aussi Pufendorf. Afin de mieux comprendre sa position théorique, une brève confrontation avec les théoriciens modernes du droit naturel notamment Grotius et Pufendorf est nécessaire.

Comme Locke, Grotius affirme la thèse de la communauté primitive des biens et l'a fait perdurer aussi longtemps que les ressources excèdent les besoins des hommes. Dans son *De jure belli ac pacis*, il écrit : « Tant que la propriété n'avait pas été introduite, l'usage des choses en commun a été de droit naturel. » Pour soutenir l'idée de la communauté originelle des biens, il donne l'exemple de certains peuples de l'Amérique ainsi que des premiers chrétiens qui vivaient en communauté de biens. Selon lui, c'est par convention que les hommes ont mis fin à la communauté des biens pour instaurer la propriété, au sens véritable du terme qu'il fait découler de la guerre et des conquêtes puis des traités et des contrats.

Il fait de l'occupation le mode originaire d'acquisition de biens propres. Il conçoit la propriété comme un droit subjectif et considère le fait de s'abstenir du bien d'autrui comme l'un des principes de sociabilité qui caractérise la nature humaine.

Comme Locke, il fait du besoin c'est-à-dire du souci de la préservation de l'existence la mesure de l'usage de la communauté primitive. Selon lui, tout individu a le droit de se servir des choses communes dans la limite de ses besoins et celui qui voudrait le dépouiller de ce droit se rendrait coupable d'injustice à son égard. Il écrit :

Dieu, immédiatement après la création du Monde donna au genre humain en général un droit sur toutes les choses de la terre et il renouvela cette concession du monde après le déluge. Tout était alors commun. Chacun en jouirait par indivis comme s'il n'y eut qu'un seul patrimoine. En vertu de cela, chacun pouvait prendre ce qu'il voulait pour s'en servir et même pour confirmer ce qui était de nature à l'être. L'usage que l'on faisait ainsi du droit commun à tous les hommes tenait lieu alors de propriété car dès que quelqu'un avait pris une chose de cette manière, aucun autre ne pouvait la lui ôter sans injustice ⁴⁷⁸ .

Néanmoins, à la différence de Locke, il défend l'idée de la communauté originelle des biens sous la forme d'une communauté négative au sens où, originellement, rien n'était à personne.

Pour lui, la propriété au sens véritable suppose une possession effective, une

478. Hugues Grotius : *Droit de la guerre et de la paix*, traduit par Jean Barbeyrac 1724, tome I, livre II chap. 2 prg. 2 p. 223

occupation. A force de garder un objet en sa possession, on finit par en devenir propriétaire. De cette analyse, Grotius tire deux conclusions : La première c'est que les choses qui ne peuvent être ou qui n'ont jamais été occupées ne peuvent être le propre de personne puisque toute propriété commence par l'occupation et qu'originellement, rien n'appartenait à personne en particulier. La seconde conclusion consiste à dire que les biens inépuisables tels les cours d'eau, les rivières et les mers ne doivent pas être appropriés mais doivent rester dans les mêmes conditions que la nature nous les a livrés.

Pufendorf, pour sa part définit la propriété qu'il appelle également *dominium*, le droit en vertu duquel le fond et la substance d'une chose appartiennent à quelqu'un de telle sorte qu'elles n'appartiennent à aucun autre du moins entièrement et de la même manière ⁴⁷⁹ .

Selon lui, on peut jouir des choses de deux manières : en propre ou en communauté mais il distingue deux types de communauté : une communauté positive où tout est à tous et une communauté négative où rien n'est à personne mais de façon explicite et c'est tout aussi explicitement qu'il soutient que la communauté des biens forme une communauté négative. Chez lui, la communauté positive, tout comme le propre, exclut tout droit d'autrui sur la chose concernée. Il écrit :

Il faut se faire une juste idée de ce que l'on appelle communauté ou propriété des biens. Le mot communauté se prend ici ou en un sens négatif ou en un sens positif. Au premier sens, on entend par choses communes, celles à l'égard desquelles il n'est point intervenu d'acte humain par lequel on ait déclaré que désormais, elles appartiennent en particulier à telle ou telle personne en sorte qu'aucun autre n'aurait rien à y prétendre. D'où vient que ces sortes de choses sont censées n'être à personne, dans un sens négatif plutôt que privatif c'est-à-dire qu'elles n'ont été assignées en propre à qui que ce soit et non pas qu'elles ne puissent l'être jamais. On dit encore qu'elles sont à tout venant ou au premier venu mais les choses communes en un sens positif ne diffèrent des propres qu'en ce que celles-ci appartiennent à une seule personne au lieu que les premières appartiennent également à plusieurs ⁴⁸⁰ .

Il soutient en outre la nécessité d'une convention pour passer de la communauté négative à la propriété véritable. Il considère que Dieu a donné à l'homme le *dominium* sur toute chose pour satisfaire ses besoins. La propriété apparaît progressivement et suppose un accord tacite ou exprès entre les hommes pour réserver l'exclusivité des droits sur les choses aux propriétaires.

A la suite de Grotius, il soutient que tout premier occupant a un droit qui soumet les

479. Samuel Pufendorf : Droit de la nature et des gens, livre IV prg. 4 p. 491

480. Idem

autres hommes à l'obligation de s'abstenir. Pour l'un comme pour l'autre, seul le droit qu'un individu possède privativement sur une chose peut constituer un authentique droit de propriété. Ils définissent le bien propre comme ce dont un devoir négatif naturel prescrit à autrui de s'abstenir. Là où rien n'est à personne, il n'y a pas de propriété. La propriété véritable suppose donc, pour eux, une possession effective, une occupation.

Contre la conception jusnaturaliste de Grotius et de Pufendorf qui fait de la communauté primitive une communauté négative, tout étant à tous sans que rien soit en propre à personne, Locke soutient la thèse selon laquelle tous les hommes sont copropriétaires de l'ensemble des biens de la terre, Dieu ayant fait des uns et des autres des propriétaires de tout ce qu'il a créé ce qui attribue à la communauté primitive les caractéristiques d'une communauté positive donc d'une véritable propriété commune fondée sur la possession en indivision.

Chez lui, en effet, la propriété apparaît comme une réponse de l'homme à l'appel de Dieu, le Créateur, qui convie sa créature à puiser dans la création tout ce dont elle a besoin pour conserver et perpétuer son espèce ainsi que le reste de la création dont il a la charge d'assujettir. Il faut donc dire que pour Locke, la propriété possède un fondement légitime. Elle n'est pas une simple possession fondée sur la force. Il s'agit d'un droit légitime qui tient sa légitimité de son fondement moral et plus précisément de son fondement naturel.

Comme Locke, Rousseau accorde le postulat de la communauté positive mais alors que pour Locke, une telle communauté n'interdit en rien que soit reconnu à chaque homme un droit exclusif aux biens qu'il s'approprie afin de pourvoir à sa conservation, chez Rousseau, l'usage des fruits pour la conservation n'est pas constitutif d'une appropriation dans le sens juridique du terme puisque l'expression désigne un mode d'acquisition de la propriété et que cet usage ne conduit à la reconnaissance d'aucun droit privatif, exclusif ou inclusif pouvant légitimer l'appropriation. Les fruits sont à tous et la terre n'est à personne, écrit-il. Ainsi, l'individu qui

s'approprie le bien commun ne fait que voler ses semblables car tous disposent d'un droit de jouissance sur tout et par contre, s'approprier ce qui revient à tous n'est qu'un vol.

Il plaide pour une communauté positive dans le plein sens du terme où tout appartient à tous en général et où rien n'appartient à personne en particulier. Les fruits étant à tous, ils doivent rester à la libre disposition de chacun, afin que tous puissent en jouir. Le fait de cueillir des fruits ne peut pas être assimilé à une appropriation. Quant à la terre, elle appartient à Dieu qui

l'a créée. Pour Rousseau, contrairement à Locke, il n'y a aucun fondement moral ou théologique au droit de propriété. C'est le développement des facultés de l'homme qui va le conduire à voler son semblable en s'appropriant le bien commun.

Alors que pour Locke, la propriété a une origine qui peut en même temps lui servir de fondement puisqu'il s'agit d'une nécessité et d'une activité inscrites dans la nature même de l'homme, par contre fondatrices et imprescriptibles, Rousseau, pour sa part, fait une distinction entre l'origine et le fondement de la propriété foncière. Selon lui, l'origine de la propriété foncière est toujours en décalage et même en contradiction avec ce qui aurait pu en être le fondement. Il affirme que l'appropriation foncière a pour origine effective une occupation effective et symbolique unilatérale qu'il faut distinguer soigneusement du fondement que pourrait constituer l'appropriation par le travail, celle-ci n'étant qu'un aspect secondaire et dérivé de cette appropriation.

Locke identifie la nécessité de s'approprier et d'accumuler des biens avec la nécessité de se maintenir en vie. Rousseau conteste cette conception. Il dissocie le droit à la propriété des biens, notamment fonciers, de celui de se maintenir en vie. Selon lui, le fait de s'emparer de quelque chose dont on a besoin comme le fait de ramasser des glands, de cueillir un fruit ou de puiser de l'eau n'est qu'un acte de conservation de soi et non un acte de droit ou fondateur de droit. Il écrit : « Qualifier le geste de ramasser des glands ou de cueillir des fruits à un arbre d'appropriation ne peut être que le fait d'un philosophe dénaturé par le progrès des ⁴⁸¹ *Lumières* . »

En effet, Rousseau distingue ce qui appartient à la nature et ce qui revient à la liberté et au droit. Là où Locke ne voit que différentes modalités d'une même activité spontanée d'appropriation, il introduit une séparation qualitative entre d'une part l'appropriation de ce qui est spontanément offert par la nature et d'autre part, l'appropriation supposant un travail médiatisé par la technique. Voyons en quoi consiste cette idée chez lui et en quoi elle peut être considérée comme étant au fondement de la propriété.

B) L'appropriation comme fondement de la propriété

Le droit d'occupation ou de premier occupant est celui qui résulte de la possession actuelle,

481. Jean-Jacques Rousseau, 2nd Discours OC III P 145

physique, effective de la chose. En vertu de ce droit, celui qui a la possession d'une chose est supposé en être le propriétaire jusqu'à preuve du contraire. J'occupe un terrain. J'en suis présumé le propriétaire tant que le contraire n'est pas prouvé. Un pareil droit peut-il être légitime ? A l'origine, tout appartenait à tous. Mais comment est-on passé de la propriété commune originelle à l'appropriation individuelle et exclusive ? Autrement dit, comment, de cette propriété commune, les hommes sont-ils parvenus à en faire des propriétés individuelles, privées ? D'où vient cette idée de s'approprier ce qui, au départ, appartenait à tous ? Comment s'opère cette appropriation ? Pour certains, elle serait le résultat de la prime-occupation. D'autres, au contraire, la font dériver du travail. Qu'en est-il exactement ? Procède-t-elle du droit du premier occupant (1) ou du travail produit par l'homme à partir de la matière première naturelle ? (2)

1) De la prime occupation ou du droit du premier occupant chez Rousseau

La propriété se définit par l'exclusivité. Elle est ce qui appartient à tel individu et non aux autres. Elle est ce qui est à soi à l'exclusion des autres.

Par droit du premier occupant on entend le droit qu'a celui qui s'empare le premier d'une chose d'en acquérir la propriété mais ce droit de propriété ne subsiste que si l'occupation est effective et continue. Tout étant à tous, tout ce qui ne fait pas l'objet d'une occupation effective peut être réapproprié.

Ce mode d'acquisition a été très usité dans le droit romain. Cicéron nous en a donné l'exemple. Il compare la terre à un vaste théâtre. Le théâtre, nous dit-il, est commun à tous mais la place que chacun y occupe est dite sienne et a droit de la garder pendant toute la durée du spectacle. De même que dans un théâtre, quelqu'un ne peut occuper simultanément plusieurs places, à des endroits divers, de même, personne n'a droit qu'à ce qu'il lui faut pour subvenir à ses besoins et à chacun ce qui lui appartient. La terre étant commune à tous, chacun a droit d'en posséder une partie. De même que dans le théâtre, personne n'a le droit de déplacer quelqu'un ayant déjà occupé une place, personne n'a le droit de déposséder quelqu'un de la partie de terre qu'il occupe. Toutefois, ce que possède chacun n'est pas ce que chacun peut posséder mais ce que chacun a droit de posséder. Chacun pourra par la suite embellir et améliorer son emplacement selon ce que bon lui semble, le faire fructifier dans la

mesure où ses activités ne dépassent pas la limite qui le sépare de l'autre.

Chez Rousseau, l'idée d'appropriation ne naît qu'avec celle de la terre car pour lui, l'usage des fruits pour la conservation ne constitue pas un acte d'appropriation au sens juridique du terme. Les fruits étant à tous, chacun peut en jouir dans la limite du nécessaire pour la conservation de soi. Il écrit :

Qu'un homme riche et puissant ayant acquis d'immenses possessions en terres imposât des lois à ceux qui voulaient s'y établir, qu'il ne leur permît qu'à condition de reconnaître son autorité suprême et d'obéir à toutes ses volontés, je puis encore concevoir cela. Mais comment concevrai-je qu'un traité qui suppose des droits antérieurs soit le premier fondement du droit et qu'il n'y ait pas dans cet acte tyrannique double usurpation savoir sur la propriété de la terre et sur la liberté des habitants ? Comment un particulier peut-il s'emparer d'un territoire immense et en priver le genre humain autrement que par une usurpation punissable, puisqu'elle ôte au reste des habitants du monde le séjour et les aliments que la nature leur donne en commun ? Accordons au besoin et au travail le droit du premier occupant. Pourrons-nous ne pas donner des bornes à ce droit ? Suffira-t-il de mettre le pied sur un terrain commun pour s'en prétendre aussitôt propriétaire exclusif ? Suffira-t-il d'avoir la force d'en chasser tous les autres pour leur ôter le droit d'y revenir ?
Jusqu'où l'acte de possession peut-il fonder la propriété⁴⁸² ?

Locke, pour sa part, applique la théorie de l'appropriation individuelle à trois types d'objets : les choses spontanées de la nature, les animaux et la terre. En fait, chez Locke, la propriété comporte une double origine :

Considérée dans le sens de propriété commune autrement désignée par l'expression communauté des biens, la propriété trouve son origine dans le dessein de Dieu et dans la loi de la nature. Aussi, selon lui, l'appropriation individuelle et exclusive est d'essence divine et est en quelque sorte commandée par lui puisqu'elle seule nous permet d'obéir à son commandement d'user des biens de la terre pour la préservation de notre existence. Dieu ne peut pas donner un ordre et s'opposer au moyen permettant d'y obéir. La deuxième origine résulte du pouvoir qu'a reçu l'homme sur les créatures inférieures afin qu'il en use pour sa subsistance et les commodités de sa vie car tous ayant reçu les mêmes droits sur les choses nécessaires à la préservation de la vie, des contestations peuvent surgir à propos de l'utilisation qu'on fait de tel ou tel bien. Ainsi, pour tuer dans l'œuf toute idée de contestation, il est préférable que chacun devienne propriétaire exclusif des biens qu'il utilise. Aussi, selon Locke, à partir de la propriété commune initiale indivise, chacun a le droit de s'approprier une partie qui sera définie comme purement exclusive. Cette appropriation, les hommes en ont droit

482. Jean-Jacques Rousseau, 1ère version du Contrat social OC III p.301

et peuvent en jouir sans aucun accord formel entre ceux qui y ont naturellement le même droit.

Il s'oppose à la propriété fondée sur le droit du premier occupant. Pour lui, le titre que confère l'appropriation dépend non pas de l'occupation mais de l'utilisation qu'on fait de la chose possédée laquelle utilisation a pour fin la recherche du bien pour soi et pour autrui. C'est d'ailleurs ce qui explique son assentiment à la dépossession des esclaves d'Amérique par les colons anglais. Pour lui, appropriation n'est pas synonyme de propriété. Même quand l'occupation est effective, si l'espace occupé n'est pas exploité, l'occupant peut se voir chassé car chez lui, ce n'est pas l'occupation qui compte mais l'usage qu'on en fait.

Il estime que sitôt né, l'homme possède un droit à sa propre conservation, et de ce fait, a droit à tout ce que la nature lui offre pour sa subsistance et c'est ce droit qui fonde celui qu'il a de s'approprier la part de biens de la terre propres à assurer sa survie et, dans la mesure où tous les hommes ont le même droit de se conserver, ils doivent tous jouir du droit de propriété sur la part des biens de la terre nécessaires à cette fin et pour parvenir au respect de ce droit, tous les moyens sont permis, même celui d'éliminer l'autre.

Pour lui, l'appropriation individuelle et exclusive est la seule manière dont les objets produits par la terre peuvent véritablement devenir propres à l'usage auquel Dieu les a destinés à savoir la préservation des hommes. Il a, en outre, fait remarquer qu'en dépit du fait que Dieu ait donné la terre aux hommes pour qu'ils en fassent un usage commun, utile à leur préservation, les faits montrent que la terre est plus propre à rendre cet usage effectif lorsqu'elle est travaillée plutôt que quand elle demeure inculte. Or, sans une appropriation individuelle et exclusive, il sera difficile de travailler la terre et de la rendre productive à moins de mettre toutes les forces en commun pour exploiter la terre en commun mais là encore, certains travailleront beaucoup plus que d'autres car de même qu'il y a des forts et des faibles, il y a aussi des laborieux et des paresseux et si c'est bonté que la force des forts supplée à la faiblesse des faibles, c'est injustice de laisser les paresseux se dandiner au moment des semailles et jouir proportionnellement avec les pauvres travailleurs des fruits de la récolte. Mais Locke va plus loin. Il affirme que sans l'appropriation individuelle et exclusive, rien ne pourra vraiment servir à la préservation car ce qui est commun n'est d'aucun usage. Cependant, il fixe des limites à l'appropriation humaine de la nature. Il interdit la destruction de soi et des choses possédées. Il faut qu'il en reste à tous les autres autant de terres et de biens et d'aussi bonne qualité et personne ne peut s'approprier la terre sans la mettre à profit, sans la cultiver et la faire servir à son entretien.

Il écrit :

On objectera, peut-être, que si, en cueillant ou en amassant des fruits de la terre, un homme acquière un droit propre et particulier sur ces fruits, il pourra en prendre autant qu'il voudra. Je réponds qu'il ne s'ensuit point qu'il ait droit d'en user de cette manière car la même loi de la nature qui donnent à ceux qui cueillent et amassent des fruits communs un droit particulier sur ces fruits-là, renferme également ce droit dans de certaines bornes... Si l'on passe les bornes de la modération et que l'on prenne plus que ce dont on a besoin, on prend sans doute ce qui appartient aux autres. Dieu n'a rien créé pour les hommes qu'on doive laisser corrompre et rendre inutile ⁴⁸³ .

Plus loin, au paragraphe 38, on lit :

La même mesure règle assez la possession de la terre. Quiconque cultive un fonds, y récolte et moissonne, en ramasse les fruits et s'en sert avant qu'ils ne soient pourris et gâtés, y a un droit particulier et incontestable. Quiconque aussi a fermé d'une clôture une certaine étendue de terre afin que le bétail qui y paîtra et les fruits qui y proviendront soient employés à sa nourriture est le propriétaire de cet endroit-là. Mais si l'herbe de son clos se pourrit sur la terre, ou que les fruits de ses arbres ou de ses plantes se gâtent, sans qu'il se soit mis en peine de les recueillir et de les amasser, ce fonds, quoique fermé d'une clôture et de certaines bornes doit être regardée comme une terre en friche et déserte et peut devenir l'héritage d'un autre ⁴⁸⁴ .

Personne donc, dans le système de propriété établi par Locke, ne peut se servir des fruits de la terre pour les gaspiller ni s'approprier la terre sans la cultiver. Selon lui, l'appropriation ne peut être légitime que sous condition de l'usage bénéfique qui en est fait pour la préservation de tous. Une fois que la condition n'est pas remplie, le titre est automatiquement perdu. Aussi, pour Locke, loin de porter préjudice aux Indiens d'Amérique, les colons, en s'appropriant leurs terres restées en friche ne faisaient que leur rendre service (sauf que c'était ces Indiens-là qui travaillaient pendant que les colons commandaient et c'était eux, les commandeurs et non les travailleurs qui y récoltaient les fruits. En plus d'exproprier ces aborigènes, les colons les réduisaient en esclavage si bien qu'ils mouraient tous. On ne peut pas cautionner de tels actes sans s'en rendre complice.)

Comme Locke, Rousseau met des bornes à ce droit. Il écrit :

Quelles sont les conditions nécessaires pour autoriser sur un terrain quelconque le droit

483. John Locke, *Traité du gouvernement civil* chapitre V prg. 31

484. *Idem* prg. 38

de premier occupant ? Premièrement, qu'il ne soit encore habité par personne. Deuxièmement, que l'on n'occupe que la quantité dont on a besoin pour sa subsistance. Troisièmement, qu'on en prenne possession non par une vaine cérémonie mais par le travail et la culture, seul signe de propriété qui doit être respecté d'autrui. Les droits d'un homme avant l'état de société, ne peuvent aller plus loin et tout le reste n'étant que violence et usurpation contre le droit de nature, ne peut servir de fondement au droit social⁴⁸⁵ .

Voyons, à présent, la conception qu'il s'est fait du travail considéré comme fondement du droit à la propriété.

2) Du travail comme cause efficiente du droit de propriété

A la théorie selon laquelle la propriété serait fondée sur le fait de l'occupation primitive qui fait dériver la propriété du droit du premier occupant s'oppose une nouvelle théorie qui fait découler la propriété du travail. Désormais, la terre n'appartient plus au premier qui s'en empare mais à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres. Ainsi, la propriété, après avoir été considérée comme étant issue du droit naturel et produit de l'occupation devient fille du travail. C'est précisément la thèse de Locke et de beaucoup d'autres juristes. Cette théorie non seulement détruit le droit de devenir propriétaire par la simple occupation mais aussi remet en question les droits d'accession, de succession et de donation. Mais comment appréhender la notion du travail ?

Simone Manon⁴⁸⁶ voit dans cette notion de travail une dimension de l'existence humaine qu'on peut envisager à la fois comme un invariant anthropologique et une réalité dont les modalités, le statut et la valeur varient profondément selon les sociétés et les époques. On n'a pas toujours vu en elle une fonction unique caractérisant le rapport de l'homme à la nature. Alors que certains la conçoivent comme un instrument de la liberté, une nécessité incontournable, à laquelle personne n'échappe, d'autres la considèrent comme une malédiction. Si certains comme Locke en font le fondement légitime de la propriété, pour d'autres, comme Hegel, il est la médiation nécessaire de la conscience de soi et de la reconnaissance sociale. Y en a même qui y voient l'essence de l'humanité et c'est le cas de

485. Jean-Jacques Rousseau, 1ère version du Contrat social OC III p.301

486. Simone Manon, Cours de philosophie, chapitre VII portant sur le travail ; mis en ligne en mars 2008

Marx tandis que d'autres, tel Kant, en font une activité providentielle. Quelle est, en réalité, la véritable valeur du travail ? Quel rapport existe-t-il entre le travail et la propriété chez Rousseau ? Comment conçoit-il la notion de travail ?

a) Rousseau et sa conception du travail

Dans la conception de Rousseau, le travail occupe une place importante. Il constitue l'une des dimensions les plus importantes de son *Contrat social*. Il est un élément fondamental qui permet la liberté du citoyen.

Avec Locke, il admet que le travail est à l'origine de l'idée de la propriété mais selon lui, il ne saurait être à l'origine du droit de propriété.

Comme Locke, il fait procéder la propriété du travail mais tandis que Locke fonde la propriété sur le travail par une analogie de la notion d'ouvrage de Dieu à l'homme en soutenant que les choses créées sont sous la dépendance de celui qui les a faites, pour Rousseau, le travail ne relève pas de l'ordre de la création mais du supplément. Il écrit : « On ne voit pas ce que, pour s'approprier les choses qu'il n'a pas faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail⁴⁸⁷ . »

Pour Locke, les besoins de la condition de l'homme requièrent qu'il travaille. (2e traité du gouvernement, chapitre V, paragraphe 32). Rousseau, quant à lui, considère qu'au-delà des formes les plus élémentaires d'appropriation physique des fruits, les besoins qui ont pour conséquence la nécessité de travailler et de produire ne ressortent pas d'une nécessité de nature mais d'un caprice de la fantaisie (2e Discours, 1ère partie). Il écrit: « le premier qui se fit des habits ou un logement se donna en cela des choses peu nécessaires puisqu'il s'en était passé jusque alors et qu'on ne voit pas pourquoi il n'eut pu supporter homme fait, un genre de vie qu'il supportait dès son enfance⁴⁸⁸ . »

Rousseau récuse par-là l'idée selon laquelle seule l'activité industrielle et la division sociale du travail permettrait à l'homme de passer d'une existence malcommode et misérable à une existence supportable. Selon lui, l'exploitation des ressources de la terre ne constitue nullement un prolongement naturel des activités de chasse et de cueillette propres à l'homme

487. Jean-Jacques Rousseau, *Second Discours* OC III p. 175

488. *Idem* p. 140

naturel mais une activité qui fait entrer l'homme dans un rapport inédit à la nature.

Néanmoins, il considère le travail comme faisant partie des composantes fondamentales qui permettent d'atteindre l'objectif ultime du corps social à savoir la réalisation du bien commun.

Chez lui, le travail est essentiel au bon fonctionnement de la société. C'est un devoir auquel est soumis chaque citoyen. N'est pas honnête, quiconque veut s'en passer car il brise « l'entente initiale » et devient « un fardeau pour la société » qui est obligée de prendre soin de lui alors que c'est à lui qu'il revenait le devoir de travailler pour le bien-être de la société. Les rôles se trouvent dès lors inversés ce qui n'est ni juste ni normal. Selon lui, le travail constitue une sorte de remise équitable à la société de ce que l'individu en bénéficie sous forme de droits. Aussi, quiconque refuse de travailler abuse de la société et quiconque abuse de la société ne peut être considéré comme étant un honnête homme. Dans *l'Emile*, il écrit :

Celui qui mange dans l'oisiveté ce qu'il n'a pas gagné lui-même le vole et un rentier que l'Etat paie pour ne rien faire ne diffère guère à mes yeux d'un brigand qui vit aux dépens des passants. Hors de la société, l'homme isolé, ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plait mais dans la société où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien. Cela est sans exception. Travailler est un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon⁴⁸⁹ .

En outre, l'individu, en étant dépendant de la société, perd sa liberté car si, pour Rousseau accomplir les devoirs que l'on s'est donné à soi-même c'est exercer sa liberté humaine, le contraire entraîne des conséquences tout à fait du même ordre. A propos il écrit :

Ce n'est pas assez d'avoir des citoyens et de les protéger. Il faut encore songer à leur subsistance et pourvoir aux besoins publics est une suite évidente de la volonté générale et le troisième devoir essentiel du gouvernement. Ce devoir n'est pas, comme on doit le sentir, de remplir les greniers des particuliers et les dispenser du travail mais de maintenir l'abondance tellement à leur portée⁴⁹⁰ que pour l'acquérir, le travail soit toujours nécessaire et ne soit jamais inutile .

Il convient que le travail est créateur d'une forme de propriété. D'ailleurs, il considère le travail comme étant le seul moyen légitime d'acquérir la propriété. Il écrit : « 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 fond, au moins jusqu'à la récolte et ainsi, d'année en année, ce qui

489. Jean-Jacques Rousseau, *Emile* livre III p. 470

490. *Emile* III ; OC III 262

faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété⁴⁹¹. » Cependant, selon lui, le droit à la propriété des biens produits ou transformés par le travail ne relève pas du droit naturel proprement dit, puisqu'il met en œuvre chez le travailleur des facultés relevant de la perfectibilité et non de l'instinct et qu'il obéit au désir de l'homme civilisé et non au besoin de l'homme naturel.

b) Rousseau et le principe de la division du travail

La division du travail est l'un des fondements de l'organisation des sociétés. Elle désigne la répartition des activités de production entre les différentes entités spécialisées dans des domaines complémentaires. Elle correspond à la spécialisation des tâches au sein d'une société entre des individus, des métiers ou des groupes sociaux différents. Rousseau approuve-t-il ce principe ? Qu'elle en est sa conception ? Que recommande-t-il ?

La division du travail est contraire à l'idéal de Rousseau pour qui toute division des tâches, toute subordination est odieuse. Selon lui, la division du travail ne produit qu'oisiveté, inégalité et conflits alors que l'autosuffisance garantit l'indépendance des producteurs, l'égalité, la liberté, la concorde et la paix. Il écrit :

Tant que les hommes ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant. Mais dès l'instant où un homme eut besoin du secours d'un autre [...] l'égalité disparaît⁴⁹².

Aussi recommande-t-il à ce que la société soit composée de petits producteurs pouvant se suffire à eux-mêmes. Que chaque personne ou famille ou collectivité puisse produire ce dont elle a besoin et que l'échange ou la production pour le marché n'ait qu'un rôle minimal. Cependant, Rousseau ne nie pas absolument la nécessité de la division du travail. Dans la Dédicace de son *Discours sur l'inégalité*, il écrit : « Si j'avais eu à choisir le lieu de ma naissance, j'aurais choisi une société d'une grandeur bornée par l'étendue des facultés

491. Jean-Jacques Rousseau, *Second Discours* OC III p. 173

492. Jean-Jacques Rousseau, *Second Discours*, OC III p. 171

humaines c'est-à-dire par la possibilité d'être bien gouvernée et où chacun suffisant à son emploi, nul n'eut été contraint de commettre à d'autres les fonctions dont il était chargé⁴⁹³ . »

Par contre, il est conscient que l'homme social ne vit pas dans un désert. Aussi admet-il une certaine division du travail que l'apparition des arts d'industrie opposés aux arts naturels auxquels un seul homme peut suffire rend nécessaire.

Dans un passage du troisième livre d'*Emile*, il cite littéralement Platon. On y lit:

Supposons dix hommes dont chacun a dix sortes de besoins. Il faut que chacun, pour son nécessaire, s'applique à dix sortes de travaux mais vu la différence de génie et de talent, l'un réussira moins à quelqu'un de ces travaux, l'autre à un autre. Tous, propres à diverses choses, feront les mêmes et seront mal servis. Formons une société de ces dix hommes et que chacun s'applique pour lui seul et pour les neuf autres, au genre d'occupation qui lui convient le mieux. Chacun profitera des talents des autres comme si lui seul les avait tous. Chacun perfectionnera le sien par un continuel exercice et il arrivera que tous les dix, parfaitement bien pourvus, auront encore du surabondant pour d'autres⁴⁹⁴ .

En effet, Platon est l'un des premiers à avoir remarqué qu'au niveau de la société, on fait plus et mieux avec le maximum d'aisance lorsqu'on ne fait qu'une seule chose, celle pour laquelle on est plus doué. Dans la *République*, il décrit le regroupement volontaire d'individus différents ayant des besoins différents qui nécessitent pour leur satisfaction différents savoirs. Et comme il est impossible à ce que chacun maîtrise parfaitement les différents savoirs que nécessite la satisfaction que requièrent les différents besoins éprouvés, Platon fait intervenir dans sa cité, qu'il veut idéale, le « principe de la spécialisation des tâches » communément désigné sous l'appellation de « principe de la division du travail » afin de mieux organiser le travail au sein de la communauté ce, pour une meilleure efficacité des ressources humaines mais aussi matérielles.

Le principe de la spécialisation implique qu'il faut une tâche et une seule pour chaque personne. Platon déclare : « A une seule personne, une seule tâche. » En effet, il affirme que la division du travail est nécessaire à l'efficacité et au développement économique. Selon lui, dans toute association, aussi petite soit-elle, les besoins de chacun ne seront comblés au mieux que si chacun peut destiner le produit de son travail personnel à la satisfaction des besoins de toute la communauté et cela ne sera possible que si chacun ne se consacre qu'à une seule tâche. Cela évitera la compétition entre les membres mais aussi favorisera la satisfaction des

493. Idem p. 112

494. Jean-Jacques Rousseau, *Emile III*, OC III p. 466-467

besoins de chacun.

Par la bouche de Socrate, il déclare que la spécialisation du travail est naturelle dans la mesure où chaque être humain est naturellement différent des autres, certains étant doués pour l'accomplissement de telles tâches données d'autres pour d'autres. Dans un dialogue entre Socrate et Adimante, nous relevons l'extrait suivant :

Socrate : Donc, dans sa plus stricte nécessité, la cité sera composée de quatre ou cinq hommes.

Adimante : Certainement

Socrate : Mais quoi ? Faut-il que chacun remplisse sa propre fonction pour toute la communauté, que l'agriculteur, par exemple, assure à lui seul la nourriture de quatre, dépense à faire provision de blé quatre fois plus de temps et de peine et partage avec les autres ou bien, ne s'occupant que de lui seul, faut-il qu'il produise le quart de cette nourriture dans le quart de temps et employer les trois autres quarts l'un à se procurer d'habitation, l'autre de vêtements, l'autre de chaussures et sans se donner du tracas pour la communauté, fasse lui-même ses propres affaires ?

Adimante : Peut-être Socrate que la première manière était plus commode.

Socrate : Par Zeus, ce n'est pas étonnant. Tes paroles en effet me suggèrent cette réflexion que tout d'abord, la nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun mais différent d'aptitudes et propre à telle fonction. Ne le penses-tu pas ?

Adimante : Si !

Socrate : Mais quoi ? Dans quel cas travaille-t-on mieux, quand on exerce plusieurs métiers ou un seul ?

Adimante : Quand on n'en exerce qu'un seul.

Socrate : Il est encore évident, ce me semble, que si on laisse passer l'occasion de faire une chose, cette chose est manquée.

Adimante : C'est évident, en effet.

Socrate : Car l'ouvrage, je pense, n'attend pas le loisir de l'ouvrier mais c'est l'ouvrier qui, nécessairement, doit régler son temps sur l'ouvrage au lieu de le remettre à ses moments perdus.

Adimante : Très certainement

Socrate : Par conséquent, on produit toute chose en plus grand nombre, mieux et plus facilement lorsque chacun, selon ses aptitudes et dans le temps convenable, se livre à un seul travail étant dispersé de tous les autres⁴⁹⁵ .

Bernard de Mandeville fut le premier à utiliser l'expression « division du travail » dans sa *Fable des Abeilles* éditée en 1714. Dans ce texte, Mandeville se donne pour objet de tourner en ridicule les vices et les extravagances des hommes mais aussi de mettre en évidence les défauts des différentes personnes qui composent la société. C'est une sorte de satire très vive et très ingénieuse de l'orgueil et des orgueilleux. On y lit : « En divisant et en subdivisant les

495. Platon, La République Livre II

occupations d'un grand service en de nombreuses parties, on peut rendre le travail de chacun si clair et si certain qu'une fois qu'il en aura pris un peu l'habitude, il lui sera presque impossible de commettre des erreurs. »

Rousseau a commenté ce texte dans la première partie de son *Second Discours* où il pose la limite de la division et de la mécanisation du travail. A présent, voyons ce que nous en dit Locke dont le nom est associé à la défense de la thèse de l'acquisition de la propriété par le travail personnel.

C) La conception lockéenne du travail

Ils sont nombreux les interprètes qui ont fait de Locke un défenseur du droit du travail en raison du rapport organique qu'il instaure entre le travail et le droit d'appropriation.

Il faut dire que le travail occupe un rôle central dans la philosophie de Locke. C'est sur cette notion qu'il fonde sa théorie du droit naturel de la propriété, l'un des points essentiels de sa philosophie politique. Il définit le travail comme étant l'activité par laquelle l'homme s'approprie ou transforme la nature. C'est donc le travail qui conditionne l'appropriation si bien que là où le travail est absent, l'appropriation ne peut donner lieu à la propriété. La thèse qu'il défend est que le travail est ce qui fonde et justifie la propriété. Elle peut se résumer en cette équation : Appropriation + travail = propriété.

Selon la théorie lockéenne, le fondement des droits de propriété réside dans le travail qui, selon lui, constitue le véritable fondement de la société économique. En fait, à l'état de nature, certaines choses existent en abondance. Tout le monde peut en jouir sans causer préjudice à personne. Là, tout appartient à tous. C'est la communauté positive primitive dont parle Rousseau. Mais selon Locke, s'il faut admettre que personne n'a de droit particulier sur ces choses vu qu'elles appartiennent en commun à tous, nul ne peut nier que chacun a un droit particulier sur sa propre personne. Aussi, si à ces choses reconnues d'usage commun, quelqu'un ajoute de la valeur par son travail, on ne peut aucunement lui en contester la propriété. Son travail lui en donne un droit particulier de les exclure de la propriété collective et d'en faire une propriété privée. En soustrayant des biens particuliers de l'indivision primitive, le travail établit le droit de propriété.

Il écrit :

Encore que la terre et toutes les créatures inférieures soient communes et appartiennent en général à tous les hommes, chacun pourtant a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul : car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie propre et seule, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout, s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes ⁴⁹⁶ .

En soutenant que le travail suffit à lui seul à retirer un bien de la communauté naturelle initiale, Locke légitime la propriété par le travail personnel. Selon lui, L'homme est propriétaire des actions et du travail accompli par sa personne. Il affirme que tout ce que l'homme a tiré de l'état naturel par sa peine et son industrie lui appartient et à lui seul. Selon lui, ce sont les actions qui transforment les matières premières en biens utiles qui en font la propriété privée de leurs auteurs en sorte que la même relation qui unit le monde au créateur soit la même qui unit l'homme au produit de son travail. Aussi moindre que puisse être l'effort déployé, fut-il limité à la cueillette d'un fruit ou au remplissage d'un seau, cela suffit pour conférer le droit légitime de propriété que personne ne peut aucunement contester. Le travail lui en donne un droit particulier de l'exclure de la propriété collective et d'en faire une propriété privée. Selon Locke, tout ce que l'homme produit par son travail à partir de la matière première naturelle indivise lui appartient en propre de la même manière que le monde et tout ce qui y est contenu appartient en propre à Dieu. Tel est le cas de celui qui vient de cueillir un fruit d'un arbre ou qui vient de remplir sa cruche d'un puits. C'est aussi le cas de celui qui s'est confectionné une tunique ou qui s'est construit une cabane, un instrument de musique etc. Mais c'est aussi le cas de celui qui a cultivé une portion de terre et en a semé des graines. Il a un droit entier à la récolte et nul ne peut le lui contester. Il écrit : « Toutes les fois qu'il fait sortir un objet de l'état où la nature l'a laissé, il y mêle son travail, il y joint quelque chose qui lui appartient et, de ce fait, il en fait sa propriété. Cet objet soustrait par lui à l'état commun dans lequel la nature l'avait placé, se voit adjoindre par ce travail quelque chose qui exclut le droit commun des autres hommes ⁴⁹⁷ . » Au cas où quelqu'un tenterait de lui enlever ce droit que son travail lui confère sur le bien tiré de la communauté, il a le droit de le tuer pour préserver son bien tout comme il a le droit de tuer quelqu'un qui attenterait à sa vie ou à

496. John Locke, Second Traité du gouvernement civil, prg 27

497. Idem

sa liberté car il fait du droit à la propriété un droit naturel au même titre que le droit à la vie et à la liberté.

Le travail est, en effet pour Locke, le fondement de l'appropriation privative, naturelle donc de la propriété car c'est par le travail que l'homme s'approprie les choses dont il a besoin pour sa préservation mais c'est également à travers cette activité qu'il peut créer, à partir des choses appropriées, un objet nouveau duquel il deviendra lui-même le créateur. Certes, la matière première lui a été donnée. Il l'a tirée du domaine commun et indivis qu'est la terre mais s'il n'y avait pas ajouté son travail et quelque fois son art, il n'y aurait pas d'objet nouveau, pas d'œuvre nouvelle en sorte qu'il est en droit d'en revendiquer la propriété.

Locke attribue au travail une valeur supérieure à la propriété. Selon lui, c'est le travail qui augmente la valeur des choses. Il prend pour exemple l'exploitation de la terre qui, travaillée, n'a pas la même valeur que quand elle est en friche dans la mesure où 10 ha de terre travaillés peut produire autant et même plus que 100 ha du même terrain en friche.

Il pose la communauté de la terre et des choses comme une sorte de copropriété indivise de l'ensemble des hommes mais il pose également comme principe le fait que chaque homme soit propriétaire de sa propre personne ainsi que les facultés et actions contenues en elle en sorte qu'à chaque fois il ajoute son travail à une chose donnée par la nature, il la soustrait à la communauté pour en faire son bien propre. Les fruits sont à tous mais le fruit que j'ai cueilli de l'arbre n'appartient qu'à moi. L'effort que j'ai fait pour le soustraire de l'endroit où il était me procure un droit d'appropriation que personne ne peut contester. La source est à tous mais l'eau que j'ai puisée me revient de droit et personne ne peut m'en ravir la propriété. Tout ce que l'homme a tiré de l'état de nature par sa peine et son industrie n'appartient qu'à lui seul.

Selon lui, la propriété privée est établie dans l'état de nature non par le consentement des hommes mais par la loi naturelle selon laquelle tous les hommes ont accès aux ressources de Dieu et que chaque chose possède sa propre existence. C'est, dit-il, la nature qui règle la mesure de la propriété selon l'étendue du travail des hommes et selon la commodité de leur vie. Aussi, autant d'arpents de terre qu'un homme peut labourer, semer, cultiver et dont il peut consommer les fruits pour son entretien lui appartiennent en propre. Il suffit que par son travail il les distingue de ce qui est à tous et en fait son bien propre. Il ajoute qu'il ne sert à rien d'alléguer que chacun y a autant de droit que lui et que pour cette raison, il ne peut se l'approprier, ni l'entourer d'une clôture ni le fermer d'une certaines bornes sans le

consentement de tous les autres hommes lesquels ont droit aussi bien que lui à la même terre commune car Dieu, en donnant la terre en commun au genre humain a, en même temps commandé à l'homme de travailler et les besoins de sa condition requièrent assez qu'il travaille. D'ailleurs, renchérit-il, en s'appropriant un certain coin de terre par son travail et par son adresse, on ne fait de tort à personne puisqu'il en reste toujours assez et d'aussi bonne qualité pour le reste de l'humanité⁴⁹⁸ .

Les terres et leurs produits étant à l'origine donnés en commun à tous les hommes, le travail est le moyen légitime de l'appropriation individuelle et exclusive dans le respect du principe de la juste utilisation mais si le travail justifie l'appropriation, cette dernière est conditionnée par le premier de sorte que la combinaison des deux donne la propriété. Pour lui, en effet, c'est le travail humain qui confère aux choses l'essentiel de leur valeur mais c'est aussi le travail qui constitue l'individu en propriétaire non seulement des choses mais également de soi-même.

Chapitre 2

La doctrine politique de Rousseau face à l'institution de la propriété comme fondement de la société

La philosophie politique de Rousseau sur l'institution du droit à la propriété a suscité d'innombrables commentaires quant au courant de pensée sur lequel elle est fondée. On lui reproche d'être tour à tour un individualiste exaspéré et un socialiste autoritaire. C'est par exemple le cas de Robert Dérathé qui, dans son ouvrage *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* a fait remarquer que la pensée politique de Rousseau est issue de deux courants contraires : l'individualisme et l'étatisme. En effet, il y a chez lui un appel constant à l'intérêt de l'individu et en même temps, une volonté de le dépasser pour établir le corps

498. Ibidem prg. 32, 33, 36

social sur des bases plus solides et plus profondes. D'un côté, il défend l'intérêt de l'individu dont « le premier sentiment est celui de son existence et son premier soin celui de sa conservation⁴⁹⁹ ». D'un autre, il institue une volonté générale qui transcende les individus et les place sous sa dépendance ce qui le fait considérer comme un partisan de la doctrine communiste. Faut-il donc voir en lui un individualiste ou un théoricien du communisme ? Rousseau serait-il un partisan de l'institution ou de l'abolition de la propriété ? Quel est le statut de la propriété chez lui ? Constitue-t-elle un droit individuel ou un droit social réglé et limité par la loi ? Quel est le rôle de l'autorité politique face à l'acquisition et la conservation des biens ? Doit-elle garantir ou limiter le droit à la propriété ? Un gouvernement juste et légitime serait-il celui qui permettrait aux individus de conserver les biens acquis même au-delà du superflu au détriment de certains autres ou celui qui en instituerait le partage équitable des biens ? Le pouvoir politique peut-il décider de ce qui doit être légitimement possédé par chacun selon le principe de la justice distributive ou doit-il se limiter à son rôle de protecteur de la propriété privée ? Laissons parler le citoyen de Genève.

A) La position individualiste de Rousseau face à l'institution du droit à la propriété comme fondement de la société

Comme nous l'a fait remarquer Robert Paris dans son article titré *Rousseau, théoricien de l'individualisme et philosophe de la misanthropie* paru sur le site « matière et révolution » le 8 avril 2013, Jean- Jacques Rousseau a développé de nombreux arguments en faveur de l'individu ce qui justifie les assertions de ceux qui lui attribuent la préférence de la vie solitaire et sauvage à la vie en société. En effet, Rousseau fait de la garantie de la vie et de la liberté de l'individu l'objet premier du corps social. Il écrit : « Le premier objet que se sont proposés les hommes dans la confédération civile a été leur sûreté mutuelle c'est-à-dire la garantie de la vie et de la liberté de chacun par toute la communauté⁵⁰⁰ ». »

499. Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité, OC III p. 164

500. Jean-Jacques Rousseau, Fragments politiques, OC III p. 486

En outre, on connaît son point de vue concernant la vie sociale. Il estime que la vie collective ne peut qu'amener la comparaison et la jalousie, sentiments qu'il a avoués dans son autobiographie ressentir violemment. Dans une note *sur l'origine de l'inégalité*, il écrit :

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 ? Qu'on admire tant qu'on voudra la Société humaine, il n'en sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entrehaïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparents et à se faire en effet tous les maux imaginables⁵⁰¹ . »

Dans le second dialogue de *Jean-Jacques juge de Rousseau*, il déclare que si on lui demande d'où naît cette disposition à se comparer qui change une passion naturelle et bonne en une autre factice et mauvaise, il répondra qu'elle vient des relations sociales du progrès des idées et de la culture de l'esprit.

Il fait de l'amour-propre le principe de toute méchanceté et l'a fait dériver des liens sociaux. Il écrit : « L'amour-propre, principe de toute méchanceté s'avive et s'exalte dans la société qui l'a fait naître et où l'on est, à chaque instant, forcé de se comparer⁵⁰² . »

Il est, en outre, un défenseur des droits de propriété et le respect de celle-ci est l'un des éléments clés de sa doctrine politique. La petite histoire rapporte que ce sont ses idées qui inspirèrent Thomas Jefferson et ses compagnons à se révolter contre les taxes jugées injustes demandées par la *Couronne de l'Angleterre* et à rédiger la *Déclaration d'indépendance des Etats-Unis* le 4 juillet 1776 ce qui sous-entend que cette déclaration avait pour fondement la garantie du droit à la propriété.

A la suite de Locke, il formalisa le droit de propriété dans son *Du Contrat social*. Pour lui, l'idée de la propriété qu'il considère comme étant le dernier terme de l'état de nature est au fondement de la société civile. D'ailleurs il fait coïncider l'histoire de la société à celle de la propriété dans la mesure où elle s'enracine dans la division du travail qui implique forcément l'existence de la société.

A l'état originaire, Rousseau présentait la propriété comme une imposture. Il a qualifié d'imposteur celui qui, le premier s'avisait de s'approprier une partie du bien commun qu'est

501. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* Note 142 OC III p. 202

502. Rousseau *juge de Jean-Jacques*, second dialogue, OC II p. 790

la terre. A l'état civil légitime, en revanche, un revirement s'opère. La propriété n'apparaît plus comme la cause de la corruption des hommes et des gouvernements mais comme une garantie d'autonomie dans le contexte de la généralisation de l'inégalité et des rapports de dépendance. Il en fait « le moyen » permettant d'assurer à chaque citoyen une indépendance matérielle sans laquelle il est vain de parler de liberté politique. Dans son *Discours sur l'économie politique*, il intronise la propriété comme étant le plus sacré et le plus important des droits. Il écrit :

Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens et plus important à certains égards que la liberté même soit parce qu'il tient de plus près à la conservation de la vie, soit parce que les biens, étant plus faciles à usurper et plus pénibles à défendre que la personne, on doit plus respecter ce qui peut se ravir plus aisément soit enfin parce que la propriété est le vrai fondement de la société civile et le vrai garant des engagements des citoyens⁵⁰³

Quelques pages plus loin, il réaffirme sa position et la renforce même en faisant de la propriété le véritable fondement du pacte social et sa première condition, la jouissance individuelle de tout un chacun. Il écrit : « Il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient⁵⁰⁴ . » Ici, Rousseau nous rappelle Locke, l'apologiste de la propriété pour qui « la grande fin que se proposent ceux qui entrent dans une société est de jouir de leurs propriétés en sûreté et en repos⁵⁰⁵ ».

Il va jusqu'à faire de la propriété l'expression de la liberté individuelle. A l'instar de Locke, qui fait du droit à la propriété un droit fondamental de l'homme que la loi a pour mission de garantir, Rousseau confère aux particuliers de l'état social un droit complet, garanti par la loi sur leurs propriétés privées dont il proclame l'absoluité et l'inviolabilité même s'il recommande certaines limites à ces jouissances dans le but de promouvoir le droit de chacun au travail, seul moyen de rendre l'individu indépendant.

Il fait reposer tous les droits civils sur celui de la propriété. Pour lui, ne pas respecter la propriété c'est compromettre la survie des citoyens, c'est saper les fondements de la société. Il écrit :

503. Jean Jacques Rousseau, *Economie politique*, OC III p. 263

504. Jean Jacques Rousseau, *Economie politique*, OC III p. 269

505. John Locke : *Traité sur le gouvernement civil* ch. 11 prg. 134

Car tous les droits civils étant fondés sur celui de la propriété, sitôt que ce dernier est aboli, aucun autre ne peut subsister. La justice ne serait plus qu'une chimère et le gouvernement qu'une tyrannie et l'autorité publique, n'ayant aucun fondement légitime, nul ne serait tenu de la reconnaître sinon en tant qu'il y serait tenu par la force, la propriété étant le vrai fondement de la vie civile⁵⁰⁶.

Vu sous cet angle, certains n'ont pas manqué de faire de lui un partisan de la doctrine individualiste. D'autres vont jusqu'à voir en lui un partisan non seulement de la liberté mais aussi d'un ordre libertaire, proche de l'anarchisme. Sur quelle base peut être fondée une telle comparaison ? Qu'est-ce qui, dans la doctrine de Rousseau le rapproche d'une quelconque tendance anarchiste ? Certains lui reprochent sa vision trop individualiste ce qu'on peut comprendre aisément mais cela suffit-il à faire de lui un partisan de l'anarchisme voire un théoricien ? En quoi consiste cette doctrine ? Qu'est-ce qui, dans cette doctrine peut être attribué à Rousseau ? Quelle est sa position face à un tel courant de pensée ?

L'individualisme est une théorie ou une tendance qui voit dans l'individu la suprême valeur dans le domaine politique et économique mais aussi moral. Il vise au développement des droits et des responsabilités de l'individu. Il s'agit d'une attitude d'esprit, d'un état de fait qui favorise l'initiative et la réflexion individuelle, le goût de l'indépendance.

Sur le plan subjectif, l'individualisme peut être vu comme un esprit de révolte qui, chez l'individu, déclenche le sentiment d'une compression plus ou moins douloureuse résultant de la vie en société.

En philosophie, c'est une doctrine affirmant la réalité propre des individus au détriment des genres et des espèces et une théorie qui cherche à expliquer les phénomènes historiques et sociaux par l'action consciente et intéressée des individus.

Le terme individualisme est apparu en français en 1826. Il s'agit d'une conception philosophique, politique, sociale et morale qui tend à privilégier les droits, les intérêts et les valeurs de l'individu par rapport à ceux du groupe. L'individualisme défend l'idée que c'est l'individu qui compte avant tout et avec lui, son autonomie, sa liberté, son bien-être.

Le principe individualiste soulève la question de la relation entre l'intérêt individuel et l'intérêt général. L'individualiste rejette l'idée selon laquelle l'individu devrait se soumettre à l'Etat parce que ce dernier a un droit, en tant qu'entité collective de le soumettre. En revanche, il

506. Jean-Jacques Rousseau, Fragments politiques, OC III p. 483

accepte l'idée que l'individu se soumette à l'Etat ou à toute autre entité collective si cela réalise certaines obligations qu'il a envers les autres individus.

L'individualisme s'oppose aux courants qui donnent la primauté à la société sur l'individu tels le nationalisme, le socialisme, le communisme, le collectivisme, l'étatisme etc. Rousseau peut-il être considéré comme un théoricien de cette doctrine ? Qu'est-ce qui, dans sa pensée, le rapproche de la conception individualiste ?

L'anarchisme est l'une des multiples formes que peut prendre l'individualisme. D'ailleurs, Les mots anarchisme et individualisme sont fréquemment employés comme synonymes. Mais c'est quoi l'anarchisme ? Le sens commun l'assimile à un état d'agitation et de trouble. On en fait un synonyme de désordre, de chaos. Pris dans cette acception, quel rapport l'anarchisme peut-il avoir avec le bien-être de l'individu ? En quoi l'anarchisme peut-il favoriser l'émancipation de l'individu ?

En effet, L'anarchisme est un courant de pensée, un mouvement philosophique et politique hostile à toute autorité et à toutes les formes de domination qu'elles soient morales, sociales, économiques ou politiques. Il se caractérise par le refus de tout pouvoir ou de toute autorité, la seule valeur étant l'individu et ses propres valeurs.

L'anarchisme nie toute forme d'autorité et rejette du même coup toute forme d'exploitation ce, dans tous les domaines où s'exerce l'activité humaine. Il défend l'idée que l'absence d'une structure de pouvoir n'est pas synonyme de désorganisation sociale. Pour les anarchistes, en effet, ce sont les pouvoirs qui engendrent le désordre car l'ordre naît de la liberté. Pour eux, loin d'être synonyme de désordre social, l'anarchie est le symbole de l'ordre social absolu. D'ailleurs, l'objectif principal de l'anarchisme est d'établir un ordre social sans dirigeants ni dirigés.

L'anarchisme s'oppose à toute forme d'organisation sociale privilégiant l'oppression, l'asservissement et l'exploitation des individus au bénéfice d'un petit nombre ainsi que toutes formes de contraintes susceptibles de les empêcher de réaliser toutes leurs potentialités.

L'anarchisme critique de manière radicale toutes les institutions coercitives notamment l'Etat dont il prône la disparition. Il est fondé sur la négation du principe d'autorité dans l'organisation sociale et le refus de toute contrainte. Il a pour but de développer une société sans domination et sans exploitation où les individus coopèrent librement dans une dynamique d'autogestion et de fédéralisme. Contre l'oppression, l'anarchisme propose une société basée sur la solidarité, l'égalité des conditions de vie et la propriété commune

autogérée.

La société que l'anarchisme souhaite mettre en place est basée sur des valeurs libertaires c'est-à-dire fondées sur une liberté individuelle absolue sans limitation, sans domination où les hommes émancipés c'est-à-dire affranchis de toute autorité, de toute aliénation, de toute contrainte morale ou intellectuelle, coopèrent en toute égalité.

L'anarchiste cherche à vivre librement sa conception personnelle de la vie, sans dieux, sans maîtres, sans patrons, sans lois, sans préjugés, sans aucune sorte d'obligations. En plaçant le fait individuel à la base de toutes ses conceptions de vie, l'anarchiste se désintéresse de toute forme de révolution qui ne provoquerait pas l'émancipation de l'être individuel.

C'est un ennemi acharné de l'Etat et de toutes les institutions qui tend à maintenir ou à perpétuer sa mainmise sur l'être individuel. Pas de conciliation possible entre l'anarchisme et une quelconque forme de société reposant sur l'autorité, qu'elle émane d'une autocratie, d'une aristocratie ou d'une démocratie et même d'une théocratie. C'est un adversaire invétéré des monopoles et des privilèges qu'ils soient d'ordre intellectuel, moral ou économique.

Les anarchistes ne se réclament d'aucun système. Ils s'opposent au monopole de l'Etat, à toute forme de subordination de l'être individuel, à toute forme d'obligation quel que soit le domaine. Ils dressent une critique radicale de la société dans toutes ses déclinaisons, qu'elles soient capitalistes, communistes, fascistes, républicaines, monarchiques et même démocratiques. En revanche, ils portent un projet de société libre, égale et fraternelle. Ils sont contre l'exploitation de quiconque par ses semblables et par le fait, s'opposent à la possibilité pour un individu aussi bien un groupe social de posséder plus qu'il n'est nécessaire pour son entretien normal.

Ils refusent toute forme de conception de la propriété, qu'elle soit privée ou collective. Par contre, ils défendent la possession individuelle qu'ils considèrent comme inaliénable. Dans la relation de l'un à l'autre, l'anarchisme refuse tout rapport de domination, d'exploitation, de pouvoir. La conception anarchiste considère les termes société et liberté individuelle comme étant deux termes contradictoires qu'il est impossible de concilier. Dans cette conception, l'individu est pris en tant qu'être humain réel comme racine de toute critique et de tout projet.

Les anarchistes considèrent qu'aucun individu ne peut être libre tant qu'un seul autre ne l'est pas et que, de ce fait, la liberté de l'autre est la condition de la liberté de l'un, le bonheur de

l'un ne pouvant naître du malheur de l'autre et rien de ce qui advient à l'un ne pouvant laisser l'autre indifférent, la liberté n'est possible que dans l'égalité et la fraternité.

Antiautoritaires par nature, les anarchistes ne peuvent admettre que la liberté de l'un soit l'asservissement de l'autre. Peut-on établir une filiation entre Rousseau et cette tendance ? Est-ce que ses déclarations en faveur de l'individu suffisent pour faire de lui un individualiste encore moins un anarchiste ? Rousseau serait-il un ennemi de l'autorité ? Serait-ce son point de vue individualiste qui le ferait passer pour tel ? Rousseau n'a-t-il pas développé des arguments en faveur de la vie en société ? Sa formule, « quiconque refuse d'obéir à la volonté générale sera contraint par tout le corps » en est une preuve irréfutable. « Je veux, en un mot, que la propriété de l'Etat soit aussi grande, aussi forte et celle des citoyens aussi petite, aussi faible qu'il est possible ⁵⁰⁷ » en est une autre. D'ailleurs, combien n'ont-ils pas vu en lui un fondateur du socialisme, un précurseur de la doctrine communiste ? Peut-on être individualiste et avoir des visées communistes ? Les termes individualisme et communisme sont-ils conciliables ?

En effet, peu après la rédaction du *second Discours* où il faisait l'éloge de la liberté individuelle, un revirement s'opère dans la pensée de Rousseau. Il écrit le *Contrat social* où il prescrit sa constitution à la société qu'il condamnait et qu'il considérait comme responsable de toute la dégénérescence et de tout le malheur de l'humanité et à laquelle il accorde plein pouvoir. Loin de penser à fixer les limites de l'action de l'Etat, le *Contrat social* proclame et prône la toute-puissance de la volonté étatique incarnée dans le corps politique. Il fait de la volonté générale la seule volonté souveraine. Devant sa puissance, toute volonté particulière doit fléchir. La thèse que semblait soutenir le *Second Discours* est donc ici complètement abandonnée. Ce ne sont plus les individus mais le corps social, la communauté, le corps politique qui détiennent les devants de la scène. Certains voient chez lui une sorte d'absolutisme de la volonté générale qui écrase les individus. C'est le cas de Robert Dérathé qui considère l'individu dans le système rousseauiste comme étant noyé dans la communauté. On fait de lui un apôtre du communisme. Certains vont jusqu'à le considérer comme étant le père du communisme moderne. Qu'en est-il exactement ? Rousseau serait-il un théoricien de la doctrine communiste ? A-t-il prêché le communisme ? Visait-il la suppression de la propriété individuelle ? Comment conçoit-il la communauté des biens prônée par Platon ? Une réflexion sur ces différentes interrogations fera le contenu du point suivant portant sur la position de Rousseau face à l'idéologie communiste de l'institution de la propriété.

507. Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse* OC III p. 931

B) Jean-Jacques Rousseau face à l'idéologie communiste

« Jean-Jacques Rousseau est incontestablement le fondateur du communisme moderne. Jusqu'à lui, les attaques à la propriété et les hypothèses communistes n'étaient que théoriques, et très rares, d'ailleurs. C'est de lui qu'est venue cette haine contre la propriété et cette colère contre l'inégalité des richesses qui alimentent d'une manière si terrible nos sectes modernes »⁵⁰⁸, telle est la déclaration de M. Paul Janet dans son texte portant sur les origines du socialisme contemporain. Mais c'est quoi exactement le communisme ? Rousseau s'est-il identifié à cette forme d'organisation sociale ? Qu'est-ce qui, dans ses textes, le rapproche des tenants de ce système ? Quelle est sa véritable position face à cette idéologie ?

Le sens originel du concept communisme renvoie à une forme d'organisation sociale sans classe caractérisée par la mise en commun des biens et l'absence de propriété privée. Marx le définit dans son *Manifeste du parti communiste* comme l'abolition positive de la propriété privée donc de la propriété bourgeoise et par conséquent, l'appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme, la propriété privée étant définie par lui comme étant l'aliénation humaine de soi. Cette doctrine préconise la libération de l'homme et vise la fin de l'exploitation de l'Etat donc de son dépérissement.

La formule identitaire de la théorie communiste est l'abolition de la propriété privée. Selon les déclarations que nous venons de recueillir dans le point précédent, Rousseau était-il pour une abolition de la propriété privée ? Peut-on le ranger dans la catégorie des ennemis de la propriété privée individuelle ? Faut-il le classer parmi les partisans de la propriété et de l'activité collective ? Il est vrai qu'à un certain moment, Rousseau a fait de l'Etat le propriétaire de tous les biens. Il a conditionné le droit que chaque particulier a sur son propre fond au droit que la communauté a sur tous. Dans le *Contrat social*, il écrit : « L'Etat à l'égard de ses membres est maître de tous leurs biens par le contrat social qui, dans l'Etat, sert de base à tous les droits »⁵⁰⁹. Toutefois, cette propriété éminente de la collectivité aboutit-elle à annuler dans la main des individus le droit d'user et d'abuser ? Certes, Rousseau a, à un moment donné, sacrifié l'indépendance des citoyens à l'omnipotence de l'Etat. Toutefois, cela suffit-il pour faire de lui un communiste au sens plein du terme ? En quel sens peut-il être

508. M. Paul Janet, *Les origines du socialisme contemporain*, Paris 1893, (Ressources électroniques) p. 126

509. Rousseau : *Contrat social* livre I ch. 9

considéré comme étant le père du communisme moderne ? Comment Rousseau a-t-il perçu le système de la communauté ?

Dans l'association rousseauiste, politique et communauté semblent aller de pair dans la mesure où l'institution du politique se fait avec l'avènement d'une communauté dans le sens d'un rassemblement plus ou moins stable. Chez Rousseau, la politique s'institue et fonctionne par l'association. Tout le mouvement du livre 1 du *Contrat social* tend vers l'association comme seul fondement possible des sociétés politiques légitimes pour répéter Luc Vincenti. Il définit la communauté comme étant le « moi commun qui suit immédiatement le contrat ». Mais que signifie cette expression ? A quoi renvoie-t-elle ?

Le premier usage de la métaphore anthropomorphique de l'État dans le *Discours sur l'économie politique* attribue à la société politique un « moi commun » parce qu'il est question d'unité et d'une unité qui est bien réunion, adhésion, cohésion de toutes les parties formant le tout social. Cette unité de la société politique implique l'idée que chacun des membres la composant transporte son moi individuel dans l'unité commune pour former le moi commun. Il s'agit d'une aliénation de chaque individu de son identité propre au profit de la société.

En effet, la fin visée par l'institution politique rousseauiste est l'unité d'un groupe humain que ne diviseraient plus les oppositions d'intérêts. Cette unité, Rousseau la désigne par l'expression « moi commun », le moi étant toujours ce qui est un.

Écoutons-le parler.

Je suppose 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. Alors, cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.

Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autres moyens pour se conserver que de former, par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs : mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté ramenée à mon sujet peut s'énoncer en ces termes : ' Trouver une sorte 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. Tel est le problème fondamental dont le *Contrat social* donne la solution.

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminés par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-

être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues jusqu'à ce que le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses se réduisent toutes à une seule, savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres⁵¹⁰ .

C'est ainsi que démontre Rousseau comment le pacte substitue à la personne de chaque contractant un moi commun. Le pacte social substitue le citoyen à l'homme ce qui signifie que l'individu n'existe plus en tant que tel mais il devient citoyen. Le moi individuel disparaît pour céder la place à un moi commun. L'individu n'existe plus comme personne particulière et ne peut plus continuer à se conduire comme tel mais il acquiert un nouveau statut, celui de citoyen qui lui donne de nouveaux droits.

Rousseau accorde au corps social une puissance illimitée. S'il accorde des droits inaliénables aux individus, c'est pour les mettre au service de la souveraineté de l'Etat. Le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur ses membres et réduit toutes les clauses du pacte en une seule à savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté.

Dans les *Fragments politiques*, Rousseau déclare que le but du gouvernement est l'accomplissement de la volonté générale et que ce qui l'empêche de parvenir à ce but est l'obstacle des volontés particulières⁵¹¹ . Aussi, pour que les volontés particulières ne fassent obstacle à l'accomplissement de l'intérêt général, il faut qu'elles soient contraintes à n'obéir qu'à la volonté générale. Avec lui, la propriété n'est pas légitime en elle-même. Elle ne devient sacrée que lorsqu'elle est placée sous l'empire juridictionnel d'un souverain légitime.

Alors que Hobbes voit dans les choses, des biens vacants abandonnés par Dieu et tandis que Locke soumet l'ensemble de sa réflexion à l'impératif théorique de justifier la division du domaine, bien qu'il ait accordé la prémisse de la communauté positive, Rousseau n'hésite pas à faire découler l'inégalité de l'institution de la propriété et à conclure à l'absence de tout fondement moral ou théologique au droit de propriété. Selon lui, c'est avec la propriété que l'inégalité voit le jour et siège en seigneur et maître. C'est la propriété qui crée les liens d'interdépendance entre les hommes car, fait-il remarquer, le premier qui s'est

510. Jean-Jacques Rousseau, Contrat social livre I chapitre 6 OC III p. 360

511. Jean-Jacques Rousseau, Fragments politiques OC III p. 485.

emparé de la terre a commis un acte de force et les rapports de force, loin d'instaurer une stabilité qui soit durable ne font que créer des inégalités. Certes, le droit a besoin de s'appuyer sur la force pour se faire respecter mais la force ne se suffit pas à elle-même. Elle a aussi besoin du droit. Or, le droit n'est pas droit sans la garantie d'un pouvoir politique fort et stable car si la justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique⁵¹².

Il définit la force comme étant une puissance physique et non une autorité morale. Si, selon lui, on se soumet devant la force, c'est par nécessité et non par volonté car la force en elle-même est incapable de fonder la moindre obligation. Il affirme que le fondement de l'autorité du droit n'est pas dans la force et que le droit ne peut se fonder sur la force car il suppose entre les hommes un rapport moral. Selon lui, s'il faut que l'Etat fasse usage de la force pour appliquer la loi, il ne doit pas abuser de son pouvoir. Certes, il faut que la loi soit appliquée et que sa violation soit sanctionnée. Néanmoins, pour être acceptable, la force doit être soumise au droit.

Dans sa pensée philosophique énoncée dans la seconde partie de son 2nd *Discours*, la propriété est négative sous toutes ses formes. Objet d'une dénonciation des plus virulentes, elle fut traitée de tous les noms odieux. Il la qualifie de crime, d'imposture, d'usurpations. Il en fait l'acte inaugurateur d'un long processus de corruption du genre humain. Il incrimine l'instinct de propriété et le rend responsable de la rupture de l'harmonie sociale qui existait à l'état de nature. Selon lui, l'inégalité, l'injustice et le mal sont tous nés de la propriété. Il considère l'instauration de la propriété comme un point de non-retour qui fait basculer l'humanité de l'égalité naturelle dans l'inégalité sociale. Il a qualifié d'imposteur celui qui, le premier s'avisait de s'approprier une partie du bien commun qu'est la terre. Pour lui, le geste de clôture symbolise l'exclusion et est à l'origine de l'inégalité et de tout ce qui s'en suit. Dans son *Discours sur l'inégalité*, il écrit :

Le premier qui, ayant enclos un terrain s'avisait de dire, ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile ; Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eut point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eut crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur. Vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne.⁵¹³

Dans la *Préface de Narcisse*, il présente la propriété comme la source des maux dont souffre

512. Pascal disait : « La force sans la justice est tyrannique. La justice sans la force est impuissante.

513. Jean-Jacques Rousseau, 2nd Discours, 2^e partie, 1^{er} paragraphe OC III p. 164

la société. Il affirme que c'est avec la propriété qu'apparaissent l'injustice et l'inégalité car il ne saurait y avoir d'injure là où il n'y a pas de propriété. Il écrit : « Ce mot de propriété qui coûte tant de crimes à nos honnêtes gens ⁵¹⁴ ... »

Il met également sur le compte de la propriété établie et par conséquent de la société les assassinats, les empoisonnements, les crimes de grand chemin et même les punitions que ces crimes nécessitent ⁵¹⁵ .

En revanche, il plaide pour une communauté positive où tout appartient à tous en général et où rien n'appartient à personne en particulier. Il préconise une sorte de communauté des droits notamment de la propriété ce qui lui vaut le qualificatif de communiste. Il prône également l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. Il écrit :

Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la direction de la suprême volonté générale et nous recevons en corps, chaque membre comme partie indivisible du tout. A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté ⁵¹⁶ .

Toutefois, cette communautarisation de la personne de chaque particulier exclut-elle le droit de propriété de l'individu? Certes, la propriété de l'Etat subordonne celle des particuliers. Il écrit : « Si c'est sur le droit de propriété qu'est fondée l'autorité souveraine, ce droit est celui qu'elle doit le plus respecter ; il est inviolable et sacré pour elle tant qu'il demeure un droit particulier et individuel : sitôt qu'il est considéré comme commun à tous les citoyens, il est soumis à la volonté générale et cette volonté peut l'anéantir. Aussi, le souverain n'a nul droit de toucher au bien d'un particulier ni de plusieurs mais il peut légitimement s'emparer du bien de tous comme cela se fasse à Sparte et à Lycurgue ⁵¹⁷ . » . Mais le souverain, c'est qui ? N'est-ce pas le peuple constitué de l'ensemble des citoyens ?

Il faut remarquer, en outre, que l'Etat redistribue les terres aux particuliers au lieu d'organiser leur exploitation collective. Il s'agit certes d'une soumission de la volonté particulière à la volonté générale mais il ne s'agit pas d'une servitude car la volonté générale est aussi la

514. Jean-Jacques Rousseau, Préface de Narcisse. OC II p. 970

515. 2nd Discours. Note OC III p. 204

516. Jean-Jacques Rousseau, Contrat social livre I chapitre 6 OC III p. 361

517. Jean-Jacques Rousseau, Emile livre V, OC IV p. 841

volonté de chacun. Aussi, en se soumettant à la volonté générale, le citoyen ne fait que se soumettre à sa propre volonté.

Rousseau n'est donc pas communiste. L'une des fonctions de la loi est de garantir la propriété de chaque particulier. Il ne s'oppose pas au partage des biens. D'ailleurs, il ne préconise même pas la disparition des différences sociales. Il a, au contraire, dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, préconisé l'institution d'une hiérarchie de trois classes héréditaires.

Pour lui, l'égalité ne consiste pas dans le fait que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes chez tous les citoyens mais que quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois et que quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour pouvoir acheter un autre et que nul ne soit assez pauvre pour se voir contraint de se vendre selon ce que nous lisons au chapitre dix du second livre de son *Contrat social*.

S'il souhaite l'égalité de tous, il entend également préserver les biens de chacun. Il n'est nullement contre la propriété privée et par conséquent, ne prône aucunement l'abolition de la propriété individuelle. Il n'abolit même pas les droits de propriété. Tout ce qu'il veut, c'est d'en limiter les abus. L'idéal pour lui c'est la petite propriété qui limite les inégalités de richesses. Dans son *Projet de constitution pour la Corse*, il soutient qu'aucune loi ne peut dépouiller aucun particulier, d'aucune portion de ses biens. Il écrit : « Ma pensée n'est pas de détruire absolument la propriété particulière parce que cela est impossible mais de la renfermer dans les plus étroites bornes, de lui donner une mesure, une règle, un frein qui la contienne, qui la dirige, qui la subjugué et la tienne toujours subordonnée au bien public⁵¹⁸ . »

Plus loin, il écrit : « Aucune loi ne peut dépouiller aucun particulier d'aucune portion de son bien. La loi peut seulement l'en empêcher d'acquérir davantage. Alors, s'il enfreint la loi, il mérite le châtement et le surplus illégitimement acquis peut et doit être confisqué⁵¹⁹ ».

Dans un brouillon du *Projet de Constitution pour la Corse* que Rousseau avait entamé mais qui est resté inachevé, il avait proposé de constituer un puissant domaine public et de limiter la quantité des terres que chaque citoyen pourra posséder mais cela ne veut nullement dire qu'il entendait par là, déposséder les particuliers de leurs biens propres. Tout ce qu'il souhaitait était que la propriété fût contenue dans des limites raisonnables et qu'on prévienne

518. Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse* OC III p. 931

519. *Idem* pp. 936-937

toute accumulation des fortunes. Son principe d'aliénation consiste à remettre tous les biens à l'Etat non pour qu'il les conserve mais pour qu'il les répartisse par la suite. Toutefois, par conception politique de la propriété, Rousseau n'entend pas la distribution arbitraire des richesses selon les décrets d'une raison d'Etat mais la garantie des biens de chacun par une loi légitime c'est-à-dire égale pour tous.

Il faut dire que l'égalité que défend Rousseau est une forme proportionnelle et modérée de l'égalité qui reconnaît la légitimité des distinctions et des différences morales et politiques dans la mesure où elles s'accorderaient aux inégalités reconnues par la nature comme l'affirme Raymond Polin dans sa *Politique et solitude* p. 133. Ce dont il formule le vœu est l'accord des inégalités sociales avec les inégalités naturelles de façon à freiner toute domination insupportable.

Si Rousseau incombe au gouvernement le rôle de prévenir l'extrême inégalité des fortunes, le meilleur moyen pour y arriver ne consiste pas, selon lui, à déposséder les propriétaires de leurs biens mais en leur ôtant les moyens de les accumuler. Il écrit : « C'est donc une des plus importantes affaires du gouvernement, de prévenir l'extrême inégalité des fortunes non en enlevant les trésors à leurs possesseurs mais en ôtant à tous les moyens d'en accumuler⁵²⁰ . »

Il est pratiquement étranger à tout schéma inspiré d'une quelconque lutte des classes. Chez lui, l'une des caractéristiques essentielles de la société bien ordonnée consiste en l'intégration harmonieuse de toutes ses composantes. Mais s'il considère la société comme un ensemble, une communauté où chaque partie est subordonnée au tout, il ne faut pas, pour autant, voir dans le contrat de Rousseau un communisme sans frein qui ordonnerait l'aliénation de chacun à la communauté. Chez lui, les citoyens mènent chacun une existence séparée et il reconnaît qu'il est impossible de leur enlever totalement leur existence individuelle. Il écrit : « Les citoyens ont beau s'appeler membres de l'État, ils ne sauraient s'unir à lui comme de vrais membres le sont au corps. Il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence individuelle et séparée par laquelle il peut seul suffire à sa conservation⁵²¹ . » . Cette existence séparée implique d'une part l'existence séparée les uns des autres et d'autre part, l'existence séparée du moi commun que le politique entend constituer.

Le fait pour Rousseau de souligner au gouvernement la nécessité de garantir à chaque citoyen les moyens de subsister ne veut pas dire qu'il prêche le communisme. Il écrit : « Le

520. Rousseau, *Discours sur l'Economie politique*, OC III p. 260

521. Jean-Jacques Rousseau, OC III

but du gouvernement est d'assurer l'indépendance politique de tous les citoyens par l'accès au travail, seul moyen légitime d'acquérir la propriété. Dans *l'Economie politique*, nous lisons : « Que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient⁵²² . » Nous pouvons donc affirmer sans ambages que Rousseau ne préconisait pas le communisme. Comme il l'a si bien fait remarquer, ce qu'il cherchait par le contrat est une sorte d'association qui puisse défendre et protéger la personne et les biens particuliers des associés. Il n'a jamais écrit que les individus devaient être dépourvus d'intérêts privés. Il est loin de faire valoir une telle idée. Des individus sans intérêts privés ne seraient pas des hommes. Il en était conscient. Selon lui, une des conditions de possibilité d'une législation conforme au contrat social ne consiste pas dans la suppression de la propriété privée mais dans un certain équilibre économique général. Il parle non d'abolition mais de limitation de la propriété. Il faut des limites dans l'inégalité des richesses. Il postule qu'aucun citoyen ne soit assez opulent pour pouvoir en acheter un autre et nul ne doit être assez pauvre pour être contraint de se vendre⁵²³ . » Il fixe au pacte social, comme ultime condition, le maintien de chaque particulier dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient⁵²⁴ . Mais si l'appellation de communiste ne peut pas être conférée à Rousseau pour les raisons ci-devant évoquées, peut-il être classé dans le palmarès des socialistes ? Rousseau serait-il un apôtre du socialisme ? Emile Faguet est l'un de ceux qui soutiennent ce point de vue. Non seulement il voit en lui un socialiste mais il va jusqu'à le considérer comme le plus grand des socialistes. Mais c'est quoi exactement le socialisme ? En quoi consiste cette doctrine ? Qu'est-ce qui la différencie de la doctrine communiste ? Dans quelle mesure Rousseau peut-il être considéré comme un socialiste ?

C) Rousseau et la doctrine socialiste

Le socialisme peut être défini comme étant une doctrine politique et économique qui vise, à l'inverse du modèle libéral,⁵²⁵ à réformer le système de propriété privée des moyens de

522. Jean-Jacques Rousseau, *Economie politique* OC III p. 269-270

523. Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social* livre II ch.11 OC III pp. 391-392

524. Jean-Jacques Rousseau, *Economie politique* OC III p. 269-270

525. Le libéralisme est une doctrine politique apparue au XIX^{ème} siècle qui réclamait la protection de la liberté politique, religieuse, économique dans l'esprit des principes de 1789. John Locke en fut l'un des précurseurs. Il fait de l'individu et de ses droits inaliénables le centre et l'origine des relations sociales.

production et d'échange et l'appropriation de ceux-ci par la collectivité. Paul Janet le définit comme « toute doctrine professant qu'il appartient à l'Etat de corriger l'inégalité des richesses qui existe parmi les hommes et de rétablir légalement l'équilibre en prenant sur ceux qui ont trop pour donner à ceux qui n'ont pas assez et cela, d'une manière permanente et non dans tel ou tel cas particulier, une disette par exemple, une catastrophe publique etc. ⁵²⁶ »

Il constitue le premier stade d'un processus de développement vers une forme supérieure de collectivisme : le communisme défini comme étant une mode d'organisation sociale basée sur l'abolition de la propriété privée des moyens de production et d'échange au profit de la propriété collective.

Chez Marx, le socialisme est l'état intermédiaire de l'Etat entre le capitalisme et le communisme. Cette étape est caractérisée par ce qu'il appelle « dictature du prolétariat. » Ses principales valeurs fondamentales sont les suivantes : l'absence de classe, l'égalité des chances, la justice sociale, la répartition équitable des ressources, la solidarité, la lutte contre l'individualisme etc. Toutefois, le critérium pratique le plus communément reçu des tendances socialistes est la suppression de la propriété privée. Rousseau s'en est-il souscrit ? Nous avons vu que non. Quelles sont, alors, parmi les mesures pratiques préconisées par le socialisme, celles qui sont acceptées ou recommandées par Rousseau ?

Le socialisme subordonne l'intérêt des individus à l'intérêt commun. Il appelle à la concentration de toutes les forces de production dans les mains de l'Etat. Est-ce là la continuité de la pensée de gauche dont Rousseau est à l'origine et qui a conduit à la révolution française ? Peut-on retrouver Rousseau dans un tel système ? Dans la politique communiste marxiste, le socialisme est la période de transition entre l'abolition du capitalisme et l'avènement du communisme avec la disparition de l'Etat. On distingue plusieurs variantes du socialisme :

De nos jours, le libéralisme traduit une attitude qui défend la démocratie politique et les libertés individuelles. En ce sens, il s'oppose au totalitarisme lequel désigne un mode de gouvernement, un régime politique dans lequel un parti unique détient la totalité des pouvoirs et ne tolère aucune opposition. Il s'agit d'une forme de despotisme apparue au XXe siècle dans lequel l'individu n'existe que par rapport au collectif. L'Etat devient un absolu, objet d'un véritable culte, usant tous les moyens en son pouvoir allant jusqu'à la terreur pour asseoir sa domination sur les personnes et les individus.

En matière économique, le libéralisme est une doctrine qui défend la libre entreprise et la liberté du marché. Le libéralisme économique s'oppose au contrôle par l'Etat des moyens de production et à l'intervention de celui-ci dans l'économie. Il s'agit, en fait, d'une politique visant à effacer l'Etat au profit du marché.

526. Paul Janet : Les origines du socialisme contemporain, Paris, 1893, Ressources électroniques p. 74

-Le socialisme utopique dont le but est de rendre le monde plus heureux. On le retrouve notamment chez Fichte mais aussi Proudhon.

-Le socialisme scientifique ou marxisme théorisé par Karl Marx et Friedrich Engels qui nécessite la lutte des classes et la suppression du capitalisme

-Le socialisme réformiste rejetant la violence et s'appuyant sur l'Etat pour réaliser la transformation sociale.

-Le socialisme autogestionnaire ou libertaire, partisan de la suppression immédiate de l'Etat et qui, au sein de la classe ouvrière, défend l'autogestion et le fédéralisme.

-Le socialisme démocratique apparu après la deuxième guerre mondiale et issu du socialisme réformiste. Il préconise des réformes sociales pour améliorer la situation des salariés et de ne transférer à la collectivité que les moyens de production les plus importants. On le retrouve dans les partis socialistes, travaillistes socio-démocrates européens. A laquelle de ces variantes peut-on rattacher Rousseau ? Faut-il voir en lui un libéral ou un socialiste ? Qu'est-ce qui le rapproche de la doctrine socialiste ? Qu'est-ce qui l'en éloigne ?

Chez Rousseau, le souverain est maître de tous les biens mais ces biens ne sont aucunement la propriété propre du souverain. En effet, suite à l'aliénation totale des personnes et des biens que réalise le contrat, le souverain devient en quelque sorte propriétaire de tous les biens dont disposaient les particuliers au moment du contrat mais rétrocède immédiatement après à chacun le sien sauf ceux réservés au domaine public⁵²⁷.

Tous les efforts de Rousseau tendent à sauvegarder la liberté des individus sans compromettre l'autorité de l'Etat. Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe pas les bornes de l'utilité publique⁵²⁸.

Chez lui, les particuliers sont, dans le contrat social titulaires d'un droit réel parfait sur les biens qu'ils possédaient antérieurement. Il écrit : « Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation c'est que loin qu'en acceptant les biens des particuliers, la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur assurer la légitime possession, changer l'usurpation en véritable droit et la jouissance en propriété⁵²⁹. »

527. Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'Economie politique, OC III p. 265

528. Jean-Jacques Rousseau, Contrat social livre IV ch. 8 p. OC III p.467

529. Idem ivre I chapitre 7 p. 367

A l'analyse, il y a lieu d'admettre que la condamnation morale rousseauiste de la propriété dans l'état de nature n'est qu'apparente. Il n'a jamais cessé de penser que la propriété est une institution humaine aux modalités certes conventionnelles mais qui est nécessaire à toute existence sociale. Jamais il n'a récusé le principe d'une propriété juste et limitée. Au contraire, il en fait le vrai garant des engagements des citoyens, un droit sacré et inviolable sur lequel tous les droits civils ont leur fondement⁵³⁰. D'ailleurs, il range lui aussi la propriété parmi les droits de l'homme. Dans ses écrits notamment dans l'*Émile*, il attribue une place fort légitime au droit de propriété parmi les droits de l'homme.

En réalité, ce que Rousseau condamne ce n'est pas la propriété en tant que telle mais la propriété entendue comme privilège. Il ne conteste pas la nécessité de la propriété individuelle à un moment des révolutions humaines. Il n'en conteste pas non plus la légitimité. Au contraire, il fait des biens des particuliers « les garants de leur fidélité à l'Etat⁵³¹. » Il estime que la propriété individuelle est une chose bonne en soi, salutaire même à l'homme social mais dont un mauvais usage peut aboutir à de monstrueuses inégalités. Le fait est qu'il avait remarqué qu'à la base de l'institution de la propriété individuelle il y avait un mélange de droit et d'usurpation, de force et de hasard mais aussi de travail et que les hommes, non encore soumis à des lois n'étaient pas capables d'entourer ces propriétés de garanties réelles susceptibles d'empêcher qu'elles ne dégénèrent en instrument de tyrannie et de spoliation. Aussi, avait-il opté pour une communauté positive où tous avait le même droit sur tout ce que la nature mettait à la libre disposition de chacun sans souci d'un quelconque éventuel conflit vu l'abondance des biens et l'état de solitude dans lequel vivaient les hommes mais aussi leur innocence naturelle. Avec l'institution de la société civile, l'homme qui, jusque-là, n'avait que peu de besoins à satisfaire se trouve soumis à des désirs effrénés et non content du nécessaire, il se livre à des superflus rendant inévitable la constitution de la propriété individuelle qui, chez Rousseau, marque le dernier terme de l'état de nature et fonde la société civile.

Ainsi, s'il conteste la propriété c'est parce qu'il voit dans la répartition de la terre le fruit d'un rapport inégal de force. Alors que certains regorgent de superflus, d'autres manquent du nécessaire. Son vœu n'était pas de voir les particuliers dépossédés de leurs biens mais que la propriété soit contenue dans des limites raisonnables et que l'on prévienne par de

530. Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, livre III

531. *Idem* livre I ch. 9

justes mesures, la trop grande accumulation des fortunes et le manque du nécessaire. C'est donc pour rétablir l'égalité naturelle que l'institution de la société civile s'avère nécessaire.

Section II

La postérité de Rousseau

Comme on vient de le faire remarquer dans la section précédente, la position philosophique de la pensée de Rousseau le place entre deux feux. Si certains le condamnent pour sa vision trop individualiste, d'autres voient chez lui une sorte d'absolutisme de la volonté générale qui écrase les individus. C'est par exemple le cas de Vaughan qui a fait remarquer que chez Rousseau, l'individu est absolument noyé dans la communauté et bien loin d'avoir soutenu la thèse individualiste, Rousseau a été son plus puissant adversaire. Mais à l'encontre de Vaughan, comme l'a bien souligné Robert Paris dans son article intitulé *Rousseau, théoricien de l'individualisme et philosophe de la misanthropie* paru sur le site « matière et révolution » le 8 avril 2013, bien des gens notamment des révolutionnaires de 1789 voient en Rousseau non seulement un partisan de la liberté mais aussi de l'ordre libertaire, proche de l'anarchisme. Pourtant, celui qu'on reconnaît comme étant l'un des théoriciens les plus influents de ce courant de pensée et qui, d'ailleurs, est connu pour en être le père est considéré par plus d'uns comme un adversaire de l'auteur du *Contrat social*. D'ailleurs, Pierre Joseph Proudhon, ainsi qu'on l'appelle, s'est identifié comme tel. Où et en quels termes Proudhon s'est-il identifié comme adversaire de Rousseau ?) Toutefois, d'autres le considèrent comme étant l'un de ses disciples et pas le moins fervent. Qui le considère comme son disciple ? Qu'est-ce qui le rapproche de Rousseau ? Ce dernier aurait-il exercé quelque influence sur lui ? Qu'est-ce qui, dans la doctrine de Proudhon, peut faire de lui un héritier de la pensée de Rousseau ? Mais la postérité de Rousseau ne s'arrête pas aux

individualistes. Elle s'étend également aux communistes qui, d'ailleurs, se réclament de lui avec fierté. C'est par exemple le cas de Baboeuf dont la doctrine sur la propriété se rapproche de très près de celle de Rousseau. On peut même dire qu'il s'en est inspiré pour poser les bases principales de son système. C'est donc en digne héritier du système rousseauiste que nous allons analyser sa doctrine afin d'en déterminer les spécificités, trouver ce qu'il doit à Rousseau et en quoi son régime de la communauté des biens et des travaux peut le rapprocher du Rousseau défenseur de la volonté générale et de l'intérêt général.

Chapitre I

Proudhon, lecteur de Rousseau

Pierre Joseph Proudhon est un économiste et un philosophe français du XIXe siècle. Il est reconnu comme l'un des précurseurs de l'anarchisme. Il est, d'ailleurs, le premier à se proclamer anarchiste. Il définit l'anarchie comme étant le gouvernement de chacun par soi-même traduit en anglais par le terme *self-government*. Pour lui, l'anarchie est synonyme non de désordre mais d'ordre social sans gouvernement.

Rejetant autant le socialisme utopique que le capitalisme, il n'est ni capitaliste ni socialiste utopique. En revanche, il propose la voie du socialisme scientifique prenant la forme de l'anarchie⁵³² positive ou fédéralisme⁵³³ autogestionnaire dont il est considéré comme le père le quel système consiste en une affirmation de la liberté absolue de l'individu et le refus de

532. Proudhon définit l'anarchie comme étant le gouvernement de chacun par soi-même à la différence du communisme qu'il définit comme le gouvernement de tous par tous et la démocratie qui, selon lui est le gouvernement de tous par chacun. Il fait de l'anarchie l'idéal de l'école économique qui tend hautement à supprimer tout établissement gouvernemental et constituer la société sur les seules bases de la propriété et du travail libre. L'anarchie implique le refus de toute fondation transcendante à l'inverse de la monarchie absolue fondée sur la transcendance divine.

533. Par fédéralisme on entend un mode d'organisation dans laquelle chacun des membres dispose d'une large autonomie et délègue certains de ses pouvoirs à un organisme central, dit fédéral. Les membres participent collectivement et non individuellement aux décisions. Le fédéralisme s'applique aussi bien à des Etats qu'à des groupements ou associations tels les syndicats, les partis politiques et autres.

Proudhon est celui qui a introduit le fédéralisme comme mode d'organisation politique. Pour lui, le fédéralisme constitue le versant politique de l'équilibration entre la liberté politique des individus et la solidarité économique par un pendant économique, le mutuellisme.

toute subordination donc de tout ordre hiérarchique. En effet, pour lui, la liberté individuelle doit être défendue contre toutes les forces dominantes qu'il s'agisse de l'Eglise, de l'Etat ou autre. Il estime que l'individu ne doit jamais être sacrifié à l'intérêt général ou à la justice sociale.

Issu du milieu populaire étant fils d'un brasseur et tonnelier de maigre ressource et d'une mère cuisinière et lavandière, il n'a pas eu une existence facile. Son enfance a même été très difficile. Dès l'âge de sept ans, il a été placé comme bouvier dans le village natal de sa mère. Il a passé son baccalauréat à vingt-neuf ans, en dépit de ses performances scolaires car il a été contraint, dès l'âge de 14 ans, de travailler comme ouvrier typographe pour contribuer à l'entretien de sa famille dès lors confrontée à une faillite des affaires de son père. Pourtant, à trente et un ans, soit deux ans après avoir eu son diplôme de baccalauréat, il a déjà publié son premier mémoire, « Qu'est-ce que la propriété ? » ou *Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* où il assimile la propriété à un vol. C'est, d'ailleurs, cette affirmation qui l'a rendu populaire.

Comme Rousseau, il a d'abord procédé à une critique du droit de la propriété qu'il a qualifié de vol avant de le réhabiliter par de longues pages d'apologie jusqu'à en faire la base de toutes les institutions sociales. Il fut un lecteur avisé de Rousseau. Il a lu le *Contrat social*, l'*Emile*, le *second Discours* et même la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. D'ailleurs, de tous les auteurs du XVIIIe siècle, Rousseau est celui qu'il cite le plus et qu'il critique avec plus de véhémence. Si dans ses écrits de jeunesse, il s'est montré un peu indulgent à l'égard de l'auteur du *Contrat social*, dans ses écrits de maturité, c'est avec un réel acharnement qu'il l'attaque.

Pourtant, comme Rousseau, il fonde sa philosophie sociale sur l'idée de contrat. Il écrit : « Puisqu'en d'autres termes, le régime libéral ou contractuel l'emporte de jour en jour sur le régime autoritaire c'est à l'idée de contrat que nous devons nous attacher comme à l'idée dominante de la politique⁵³⁴ . » Il a donc été amené à confronter sa propre conception du contrat à celle de Rousseau. Néanmoins, il s'est empressé d'affirmer qu'entre lui et Rousseau, il n'y avait rien de commun. Il écrit : « Entre le contrat fédératif et celui de Rousseau, il y a toute la distance de la réalité à l'hypothèse⁵³⁵ . »

534. Pierre-Joseph Proudhon : Du principe fédératif et de la nécessité de reconstruire le parti de la révolution (1863) Source Gallica.bnf.fr p. 64

535. Idem p. 68

En effet, il lui reproche de dénaturer la notion de contrat social, de le réduire à sa dimension politique et d'en avoir exclu la question sociale alors que selon lui, c'est le contrat social qui devait constituer la base de l'organisation sociale. Il juge limitatives les mesures adoptées par Rousseau dans son *Contrat social* lesquelles, selon ses dires, ne seraient pas à la hauteur de son *Second Discours* qui traite de la question d'inégalité sociale. Le contrat social tel qu'il le définit obéit aux conditions suivantes :

Il doit être librement débattu, intellectuellement consenti, signé manu propria par tous ceux qui y participent. Dans le cas contraire, nous dit-il, le contrat social n'est plus qu'une conspiration contre la liberté et le bien-être des individus les plus ignorants, les plus faibles et les plus nombreux, une spoliation systématique contre laquelle, tout moyen de résistance et même de représailles pourrait devenir un droit et un devoir.

Selon lui, le contrat social tel que Rousseau l'a établi ne répond pas à ces conditions. Il considère le contrat social de Rousseau comme n'étant pas un acte de société. Il reproche en outre, le citoyen de Genève d'avoir réduit le contrat social à sa dimension politique et d'avoir exclu la question sociale.

Il voit en Rousseau un inspirateur de Robespierre. Il a même assimilé la théorie de Rousseau à celle de Robespierre et des Jacobins. Il considère le contractualisme de Rousseau comme porteur de plusieurs thèses qu'il qualifie de liberticides au nombre desquelles on peut citer :

-Celle qui fait résulter le gouvernement populaire ou direct dans son essence de l'aliénation que chacun doit faire de sa liberté au profit de tous.

-Celle qui interdit toute association ou réunion particulière de citoyens dans une République bien constituée, pour cause que ce serait un Etat dans l'Etat, un gouvernement dans le gouvernement

-Celle qui considère le gouvernement comme n'étant point intime à la société mais extérieur à elle.

Il va jusqu'à affirmer que la théorie de la souveraineté du peuple mène droit au despotisme.

Pour lui, Rousseau est un partisan de l'autorité et sa politique est, dit-il, pleine de domination. D'ailleurs, il a lui-même refusé d'être considéré comme un disciple de Rousseau. Dans la *Célébration du dimanche*, il écrit :

Qu'on se rassure que je n'ai nulle envie de réchauffer les théories du célèbre 'Discours sur l'inégalité des conditions. A Dieu ne plaise que je ne vienne ici reprendre en sous-œuvre la thèse mal conçue du philosophe de Genève. Rousseau m'a toujours paru n'avoir

pas compris la cause qu'il voulait défendre et s'être embarrassé dans des a priori sans
fondements alors qu'il fallait raisonner d'après le rapport des choses ⁵³⁶ .

En outre, il fait de la démocratie directe d'inspiration rousseauiste une forme de gouvernement de l'homme sur l'homme. Il critique vivement Rousseau et les socialistes de son temps d'avoir nié la société qui, selon lui, doit être organisée à partir d'un principe nouveau mais sans nier les principes fondateurs. Quant à lui, il conçoit la société comme le déploiement de principes contradictoires qu'il s'agit d'équilibrer afin de permettre le progrès.

Cependant, en dépit de ces nombreux reproches dont l'auteur du *Contrat social* a pu faire l'objet de sa part, il a su reconnaître ses vraies valeurs au point de voir en lui l'apôtre de la liberté et de l'égalité.

D'ailleurs, l'influence de Rousseau sur sa pensée est beaucoup plus grande qu'il ne pourrait le croire. Sa conception du contrat, en dépit des nombreuses critiques qu'il formule à l'encontre de Rousseau est beaucoup plus proche de la pensée de l'auteur du *Contrat social* qu'il pouvait l'imaginer. L'opposition qu'il développe entre la société et la nature, l'état social et l'état naturel, reprend une des idées majeures de la philosophie de Rousseau.

Néanmoins, il ne lui pardonne pas de confondre communauté et égalité et d'être trop accommodant aux privilégiés.

Il a passé en revue les différentes théories présentées jusqu'alors pour établir le droit de propriété et les a toutes réfutées. Il a milité contre le travail aliénant du capitalisme naissant.

Comme Rousseau, il avait confiance en la nature humaine. Son objectif le plus cher était de protéger l'individu contre toutes sortes d'abus de pouvoir. Aussi, en venait-il à s'opposer à la notion d'Etat pour réclamer la prépondérance de la liberté. Cela fait de lui le premier théoricien de l'anarchisme et un adversaire majeur des socialistes en particulier de Karl Marx. Il n'avait qu'une chose en tête, celle de travailler à l'amélioration matérielle et morale de ceux qu'il appelle ses frères à savoir les ouvriers. Il faut se rappeler qu'il est né et élevé au sein de la classe ouvrière. Il a grandi dans les habitudes, les mœurs, les pensées du prolétariat. Son vœu le plus ardent était la transformation radicale de la condition ouvrière. Pour y arriver, il s'est tourné vers l'économie politique. Dans la préface de son *1^{er} Mémoire*, il

536 Pierre-Joseph Proudhon : De la célébration du dimanche considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de la cité. 3^e édition, 1845, p. 35

fait part de son engagement solennel de chercher à améliorer la condition physique et intellectuelle de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre à savoir la classe ouvrière. Il a développé de nombreux arguments contre la propriété et en faveur de l'égalité. Il défend deux valeurs fondamentales qu'il juge inséparables: l'égalité et la liberté qui sont deux notions clés chez Rousseau. Selon lui, l'égalité étant la condition de la liberté véritable, leur union forme la justice. Il pose le problème humanitaire en ces termes : « trouver un état d'égalité sociale qui ne soit ni communauté ni despotisme, ni morcellement ni anarchie mais liberté dans l'ordre et indépendance dans l'unité⁵³⁷ . »

La solution, il la cherche dans une médiation entre l'individualisme anarchique et le collectivisme totalitaire afin de pouvoir établir un juste équilibre entre l'égalité et la liberté dans la justice comme tel est aussi le cas pour Rousseau, d'ailleurs.

Suite à ces contrastes et similitudes, faut-il voir en Proudhon un adversaire ou un disciple de Rousseau ? Sa théorie de la propriété est-elle en rupture avec la conception rousseauiste ou n'en est-elle que le prolongement ? En quoi consiste sa thèse sur la propriété ? Qu'est-ce qui le rapproche de celle de Rousseau ? Qu'est-ce qui l'en éloigne ? Avant d'entrer dans le vif du sujet, voyons ce que Proudhon reproche à la définition juridique de la propriété.

A) La conception proudhonienne de la propriété

Proudhon part de la définition romaine de la propriété qu'il entend comme *jus utendi et abutendi re sua, quaternus juris ratio patitur* ce qui signifie le droit d'user et d'abuser de la chose autant que le comporte la raison du droit. A cette définition, il ajoute celle émise par la *Constitution française de 1793* selon laquelle la propriété serait le droit de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie à laquelle il ajoute celle donnée par le *Code Napoléon* à l'article 644 et qui fait de la propriété le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par la loi et les règlements.

437. Idem p. 44

Selon lui, ces trois définitions reviennent au même et sont toutes les trois abusives dans la mesure où elles reconnaissent au propriétaire un droit absolu sur la chose possédée et ne prennent aucune disposition pour réprimer et même limiter les délires de la jouissance à tel point que le propriétaire est libre de laisser pourrir les fruits de son jardin et n'est pas obligé d'autoriser à un tiers à en faire la récolte tout comme il est libre de semer du sel fin dans son jardin, de changer une vigne ou tout autre champ cultivé en désert, de faire d'un potager un parc, etc. sans nulle crainte d'être réprimandé, d'être semoncé. Il rejette, par-là, la définition romaine de la propriété consistant dans le droit individuel d'user et d'abuser de la chose possédée. Chez lui, l'individu ne dispose pas du droit d'abuser. Il ne peut qu'user de sa possession de manière conforme à l'utilité générale dans une vue de développement et de conservation de la chose n'étant maître ni de la transformer ni de l'amoindrir encore moins de la dénaturer. Ce droit d'abuser, il ne l'accorde qu'à la société et c'est d'elle que l'homme reçoit l'usufruit en sorte que le droit d'occuper étant égal pour tous, la mesure de l'occupation n'est pas dans la volonté mais dans les conditions variables de l'espace et du nombre, ce qui rend la propriété impossible.

Pour lui, le bémol ajouté par le *Code Napoléon* « pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par la loi et les règlements » a pour objet non pas de limiter la propriété ou la jouissance mais d'empêcher que le domaine d'un propriétaire ne fasse obstacle au domaine d'un autre propriétaire. C'est une confirmation du principe ce n'est pas une limitation car selon lui, le droit de propriété est l'équivalent du droit de vendre, d'échanger, de donner, de transformer et même de détruire, sans aucune raison valable. C'est ce que traduit, selon lui, le droit d'user et d'abuser qui est à l'origine de la définition de la notion de propriété.

Il définit la propriété comme un droit d'aubaine que le propriétaire s'attribue sur une chose marquée par lui de son seing. Il assimile le droit d'aubaine à une espèce de régle, une sorte de profit, d'hommage tangible et consommable dont dispose le propriétaire en vertu de son occupation nominale et métaphysique interdisant de la sorte l'occupation de la chose par un autre sans sa permission. Il considère le droit d'aubaine comme celui que détient le propriétaire de percevoir des avantages pécuniaires sans travailler et en fait la première cause de l'inégalité. C'est, selon lui, ce qui vicie la propriété. Aussi, selon lui, quiconque veut rejeter l'inégalité sociale doit renoncer au profit qu'on peut retirer de ce droit.

A l'aubaine, il attribue différentes dénominations : fermage pour la terre, loyer pour les maisons et les meubles, rente pour les fonds placés à perpétuité, intérêt pour l'argent,

bénéfice, gain, profit pour les échanges⁵³⁸.

En assimilant la propriété au droit d'aubaine, Proudhon y voit le droit de produire sans travailler ce qui, selon lui, équivaut à faire de rien quelque chose. Or, c'est ce à partir de quoi il explique l'impossibilité de la propriété. Il écrit que la propriété est impossible parce que de rien elle exige quelque chose. Il fait du droit d'aubaine le droit du vol et, selon lui, il s'agit d'un droit réellement inhérent, tellement intime à la propriété que là où il n'existe pas, la propriété est nulle.⁵³⁹

En fait, Proudhon définit la propriété comme étant un vol. Il en fait le principe des gouvernements et des institutions. Mais, affirmer que la propriété est un vol n'est-ce pas affirmer que tout propriétaire est un voleur quelle que soit la nature de l'objet possédé et les types d'acquisition ? Il parle de conspiration contre la propriété, comment explique-t-il cette conspiration ? Denis Diderot, dans son *Supplément au voyage de Bougainville*, affirme que toute guerre naît d'une prétention commune à la même propriété. D'où, on peut déduire que, selon Diderot, si la propriété n'existait pas la guerre n'existerait pas non plus. De cette déduction, il est possible d'affirmer que si on veut faire disparaître la guerre, on n'a qu'à supprimer la propriété. Cette conclusion peut également s'appliquer à la thèse de Proudhon faisant de la propriété un vol.

En effet, le vol étant juridiquement défini comme étant la soustraction frauduleuse des biens d'autrui, il s'agit donc de l'appropriation d'une chose appartenant à autrui en dehors de son assentiment en d'autres termes, contre son gré.

Locke va plus loin en définissant le vol comme tout ce qui, prélevé sur l'indivis, excède la part à laquelle les nécessités de la vie donne droit. En ce sens, celui qui s'approprie plus de biens qu'il n'en a réellement besoin commet un vol car en le faisant, il empiète sur la part du voisin ou accapare purement et simplement la part qui devait revenir à quelqu'un d'autre (Voir prg 31, 37) On peut affirmer que c'est la propriété qui engendre le vol. Et si c'est la propriété qui engendre le vol, on peut s'attendre à ce que le vol disparaisse quand personne ne sera propriétaire. Mais la propriété ne peut-elle pas également contribuer à la disparition du vol car si chacun possédait tout ce dont il avait besoin, pourquoi volerait-il ? De ce constat, on peut se demander si c'est la propriété en tant que telle qui engendre le vol ou la mauvaise répartition des richesses provoquant une accumulation chez certains et une pénurie chez d'autres. En quel sens faut-il considérer la propriété comme étant un vol ? Laissons Proudhon

538. Pierre Joseph Proudhon, Qu'est-ce que la propriété, p. 148

539. Idem p. 145

défendre sa thèse.

Tout comme Rousseau, Proudhon fait une différence entre la possession et la propriété. S'il reconnaît le caractère naturel de la première, il considère la seconde comme étant absurde et insensée.

Pour lui, quand on a que le simple droit d'user, quand le droit d'abuser n'existe pas ou quand la société ne le reconnaît pas aux personnes, il n'y a pas de droit de propriété. Il y a simplement un droit de possession. Selon lui, le propriétaire d'une chose n'est vraiment propriétaire qu'à la condition d'avoir une souveraineté absolue sur la chose. Il faut qu'on en soit exclusivement le maître. Mais Proudhon admet-il cette souveraineté absolue qui confère le droit de propriété ? Ce droit d'abuser qui caractérise la propriété a-t-il obtenu la faveur de Proudhon ? Quelle est sa conception de la propriété ?

Il distingue dans la notion de propriété deux éléments constitutifs : la propriété pure et simple encore appelée nue-propriété qu'il désigne par le droit domanial sur une chose donnée et la possession. Il admet que les deux accordent un droit d'usage sur la chose possédée mais fait de la nue-propriété un droit alors que la possession n'est pour lui qu'un fait. Ainsi place-t-il le locataire, le fermier, le commandité, l'usufruitier, l'amant dans la catégorie des possesseurs alors que le maître, l'héritier et le mari sont classés dans la catégorie des propriétaires. De cette distinction entre possession et propriété, Proudhon fait naître deux types de droit : le *jus in re* c'est-à-dire le droit dans la chose et le *jus ad rem* c'est-à-dire le droit à la chose. Par le premier, *le jus in re*, on peut réclamer ce qu'on possède en quelque main où on le retrouve. Tel est le droit des époux sur la personne l'un de l'autre. Par le second droit, le *jus ad rem*, on demande à en devenir propriétaire. Tel est le cas de deux fiancés. Dans le *jus in re*, le droit dans la chose, les deux éléments sont réunis à savoir la nue-propriété et la possession. Le *jus ad rem* ne contient que la possession. C'est de là que vient la fameuse division du possessoire et du pétitoire. Le possessoire est tout ce qui est relatif à la possession non abusive. Le pétitoire, tout ce qui est relatif à la propriété, au domaine abusif et absolu.

A la différence de la possession qui est indivisible, incessible et inaliénable, la propriété peut, à la volonté du propriétaire, être divisée, engagée, vendue, donnée, aliénée pour jamais. Le droit de possession est égalitaire et s'impose à toute démocratie digne de ce nom, nous dit Proudhon. Il le désigne par l'expression « propriété de fait » et en fait un droit légal en ce sens que chacun a le droit de posséder la chose qu'il a acquise par lui-même. Il s'agit là d'un droit naturel à part entière. Proudhon l'admet. Ce qui fait l'objet de son aversion est la propriété de droit qui, elle, n'implique pas l'égalité. Elle comporte division et cession, et

par conséquent, est susceptible d'acquisition et de cumul. Proudhon reconnaît que la propriété de droit est d'origine divine mais étant absolue et sans limite, il n'y voit que de l'abus pur et simple.

Contrairement à Rousseau qui fait de la propriété une création sociale, Proudhon en fait une institution antérieure à la société. Même il réfute ceux qui en font un fait contemporain à la première société. Selon lui, ce qui est contemporain à la première société est l'occupation momentanée, la possession en commun. La propriété ne vient que plus tard, par le progrès des libertés et la lente élaboration des lois. Il écrit :

Un coin de terre est inoccupé ; un homme vient et s'y établit, exactement comme fait l'aigle dans son canton, le renard dans un terrier, l'oiseau sur la branche, le papillon sur la fleur, l'abeille dans le creux de l'arbre ou du rocher. Ce n'est là, je le répète, qu'un simple fait, sollicité par le besoin, accompli d'instinct puis affirmé par l'égoïsme et défendu par la force. Voilà l'origine de toute propriété. Vient ensuite la Société, la Loi, la Raison générale, le consentement universel, toutes les autorités divines et humaines, qui reconnaissent, consacrent cette usurpation, dites, -vous le pouvez sans crainte, - cette usurpation.⁵⁴⁰

Un peu plus loin, il déclare que la propriété, par sa nature psychologique, par la constitution de la loi et par destination sociale est absolue en ce sens que rien ne doit entraver, limiter, restreindre, conditionner l'action et la jouissance du propriétaire. Sans cela, il n'y a pas de propriété. Elle est absolue et ne peut ne pas l'être selon la définition qui lui est attribuée par la loi et les règlements.⁵⁴¹

Mais Proudhon ne critique pas seulement la propriété en tant qu'institution. Sa critique consiste également dans une dénonciation des abus et injustices inhérents à la propriété notamment la propriété privée.

Selon lui, la propriété est abusive et dès que l'abus cesse d'être sa prérogative, elle n'est plus. En effet, il ramène à trois catégories les abus dont la propriété peut se rendre coupable : abus politiques, abus économiques, abus moraux cependant, il en distingue deux genres différents: le premier comprenant tous ceux dont l'abusant seul subit les conséquences et le second qui comprend tous ceux qui portent atteinte aux droits des autres. Contre le premier, la société ne dispose que d'un droit de rétention. Toute action ou intervention de sa part est abusive.

540. Pierre Joseph Proudhon, Théorie de la propriété p 67

541. Idem p.70

B) Les fondements du droit de propriété chez Proudhon

« La propriété, question formidable par les intérêts qu'elle met en jeu, les convoitises qu'elle éveille, les terreurs qu'elle fait naître. La propriété, mot terrible par les nombreuses acceptions que notre langue lui attribue, les équivoques qu'il permet, les amphigouris qu'il tolère⁵⁴². » Tels sont les termes par lesquels Proudhon ouvre sa *Théorie de la propriété* où il procède à une critique rationnelle de l'idéologie propriétaire, pour reprendre ses propres termes. En effet, après avoir passé au creuset les différentes acceptions du terme propriété et après en avoir soulevé différents éléments contradictoires, il en vient aux différents fondements que le droit et la tradition attribuent à la propriété à savoir : la propriété comme droit naturel, comme produit de l'appropriation ou comme fruit du travail. Quelle est la position de Proudhon ? Quelle est, selon lui, l'origine de la propriété ? Quels en sont les principes ? Vient-elle de la prime occupation, de la conquête, du travail, de l'autorité du législateur ou de la métaphysique du moi ? Voyons, en tout premier lieu, si le caractère naturel peut être attribué à la propriété dans la conception proudhonienne.

a) La propriété, un droit naturel ?

Le problème de la propriété occupe chez Proudhon une place centrale. Il fait reposer sur cette notion tout l'édifice économique et social de l'État. Cependant, si pour beaucoup de penseurs notamment pour les auteurs de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* et de nombreux révolutionnaires, la propriété est un droit naturel qu'il faut préserver, un droit fondamental qu'il faut garantir, pour lui, la propriété ne jouit pas de telles faveurs. D'ailleurs, c'est sa position contre le droit de propriété qui l'a rendu célèbre. Il affirme que la propriété n'est pas un élément économique, qu'elle n'est pas essentielle à la science et que rien ne la justifie.

En effet, la *Déclaration des droits de l'homme de 1789* a classé la propriété parmi les droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Elle énumère quatre droits naturels: la liberté, l'égalité, la sûreté et la propriété. Proudhon a remis en cause la méthode qu'ont suivie les

542. *Théorie de la propriété* p. 2

législateurs pour expliquer cette classification. S'il admet la place des trois premiers droits énumérés dans la classification, tel n'est pas le cas pour le droit à la propriété qu'il considère comme étant différent des autres. Il écrit :

Si l'on compare entre eux ces trois ou quatre droits (Il parle de trois droits en référence à Toullier qui n'admettait l'existence que de trois droits à savoir : la sûreté, la liberté et la propriété) on trouve que la propriété ne ressemble point du tout aux autres, que pour la majorité des citoyens, la propriété n'existe qu'en puissance, comme une faculté dormante et sans exercice alors que pour ceux qui en jouissent, elle est susceptible de certaines transactions et modifications qui répugnent à l'idée d'un droit naturel et que dans la pratique, les gouvernements, les tribunaux et les lois ne la respectent pas, enfin que tout le monde, spontanément et d'une voix unanime la regarde comme chimérique⁵⁴³ .

En effet, Proudhon admet que la liberté est un droit absolu et inviolable parce qu'elle constitue pour l'homme une condition première de son existence. Il reconnaît également l'égalité comme étant un droit absolu. Pour lui, l'égalité devant la loi ne souffre ni restriction ni exception dans la mesure où le plus pauvre citoyen peut appeler en justice le plus haut personnage et en obtenir raison. Il estime, en outre, que tout citoyen peut être électeur de même que tout électeur peut être éligible. Il suffit que les conditions fixées par la loi soient remplies. Une fois acquis, le droit est égal pour tous. Tout comme la liberté, il atteste que l'égalité devant la loi est un droit absolu qui ne peut être matière d'aucune transaction. Il en est de même pour la sûreté car, écrit-il :

La société ne promet pas à ses membres une demi-protection, une quasi-défense. Elle s'engage tout entière pour eux comme ils sont engagés pour elle. Elle ne leur dit pas je vous garantirai s'il ne m'en coûte rien, je vous protégerai si je ne cours pas de risques. Elle leur dit je vous défendrai envers et contre tous, je vous sauverai et vous vengerai ou je périrai moi-même. L'État met toutes ses forces au service de chaque citoyen. L'obligation qui les lie l'un à l'autre est donc absolue⁵⁴⁴ .

Il n'en est pas de même pour la propriété qui, selon lui, est adorée de tous, mais n'est reconnue de personne. Lois, mœurs, coutumes, conscience publique et privée, tout conspire sa mort et sa ruine, déclare-t-il. Il se demande pourquoi de tous les temps, on s'est toujours préoccupé à chercher l'origine de la propriété. N'est-ce pas absurde de chercher l'origine d'un droit qu'on prétend être naturel ? Si c'est un droit naturel, elle doit forcément trouver son origine dans la nature. Pourquoi personne ne cherche à savoir l'origine des droits à la liberté, à l'égalité et à la sûreté ? Suite à cette constatation, il déduit que parmi les quatre droits

543. Pierre Joseph Proudhon, Qu'est-ce que la propriété p. 39

544. Idem p. 40

énumérés par la *Déclaration des droits de l'homme*, il y en a trois qui sont indubitablement naturels mais l'autre est un intrus. Il s'agit du droit à la propriété. Il écrit :

La liberté est un droit absolu parce qu'elle est à l'homme comme l'impénétrabilité est à la matière une condition sine qua non d'existence. L'égalité est un droit absolu parce que sans égalité, il n'y a pas de société. La sûreté est un droit absolu, parce qu'aux yeux de tout homme, sa liberté et sa vie sont aussi précieuses que celles d'un autre. Ces trois droits sont absolus c'est-à-dire non susceptibles d'augmentation ni de diminution parce que dans la société, chaque associé reçoit autant qu'il donne : liberté pour liberté, égalité pour égalité, sûreté pour sûreté, corps pour corps, âme pour âme à la vie et à la mort.

Mais la propriété, d'après sa raison étymologique et les définitions de la jurisprudence, est un droit en dehors de la société car, il est évident que si les biens de chacun étaient des biens sociaux, les conditions seraient égales pour tous et il impliquerait contradiction de dire : *la propriété est le droit qu'a un homme de disposer de la manière la plus absolue d'une propriété sociale*. Donc, si nous sommes associés pour la liberté, l'égalité et la sûreté, nous ne le sommes pas pour la propriété. Donc, si la propriété est un droit naturel, ce droit naturel n'est pas social mais antisocial. Propriété et société sont deux choses qui répugnent invinciblement l'une à l'autre. Il est aussi impossible d'associer deux propriétaires que de faire joindre deux aimants par leurs pôles semblables. Il faut ou que la société périsse ou qu'elle tue la propriété⁵⁴⁵ .

C'est donc un fait indéniable que Proudhon réfute le caractère naturel de la propriété. Définissant les droits naturels comme étant des droits qui naissent, grandissent et meurent avec l'homme, il estime que la propriété ne peut être classée dans la catégorie des droits naturels dans la mesure où elle peut exister sans qu'il y ait propriétaire effectif puisqu'elle peut légalement exister pour une personne qui n'est même pas encore conçue aussi bien que pour un vieillard qui est déjà mort alors qu'elle peut ne pas exister pour des personnes bel et bien vivantes. Aussi, conclut-il que la propriété n'est pas un droit naturel mais un droit acquis qui dérive non de la constitution de l'homme mais de ses actes. Qu'en est-il du droit d'occupation ? Voyons quelle en est sa conception.

b) De l'occupation comme fondement du droit à la propriété

Proudhon définit le droit d'occupation ou droit de premier occupant comme étant le droit qui résulte de la possession actuelle, physique, effective de la chose.

Il considère la théorie de la 1^{ère} occupation comme un prétexte pour justifier l'inégalité de fait des propriétaires.

545. Qu'est-ce que la propriété ? p. 44-45

Pour lui, faire du droit du premier occupant le principe de la propriété est une absurdité. Qu'en est-il de l'appropriation ?

Contrairement à Locke qui fait de l'appropriation un droit naturel, Proudhon estime qu'il n'existe aucune justification possible à l'appropriation privée des ressources communes.

Il nie le fait que la terre puisse être appropriée. Il se demande comment et de quel droit l'homme s'est approprié les biens de la terre, les richesses créées par la Providence, tout ayant été destiné à la communauté.

Selon lui, tout occupant est nécessairement possesseur ou usufruitier mais non propriétaire car si l'usufruitier dispose de l'usus et du fructus, il ne dispose pas de l'abusus ce qui exclut la qualité de propriétaire. En sa qualité d'usufruitier, l'occupant est responsable de la partie qu'il occupe et doit en user conformément à l'utilité mais n'est pas maître de la transformer, de l'amoinrir, de la dénaturer encore moins de l'aliéner. Il ne peut diviser l'usufruit de manière qu'un autre exploite la chose pendant que lui, en exploite les fruits. Il écrit :

Nous avons reçu la terre en fermage et en usufruit. Elle nous a été donnée pour être possédée, exploitée par nous solidairement et individuellement sous notre responsabilité collective et personnelle. Nous devons la cultiver, la posséder, en jouir non pas arbitrairement mais selon des règles que la conscience et la raison découvrent et pour une fin qui dépasse notre plaisir⁵⁴⁶ .

Il estime que l'humanité même n'est pas propriétaire de la terre. Il se demande comment une nation ou un particulier peut se déclarer souverain de la portion qui lui est échue puisque l'humanité ne saurait créer le sol. Il soutient que l'homme et la terre ont été créés l'un pour l'autre et relèvent d'une autorité supérieure. Chez lui, nul n'étant propriétaire de droit, le droit d'occuper est égal pour tous ce qui fait que la mesure de l'occupation n'est pas dans la volonté mais dans les conditions qui d'ailleurs, varient selon les exigences temporelles ou spatiales. La formation de la propriété est donc impossible. Il écrit :

Non seulement l'occupation conduit à l'égalité mais aussi elle empêche la propriété car puisque tout homme a droit, par cela seul qu'il existe et qu'il ne peut se passer, pour vivre, d'une matière d'exploitation et de travail et puisque d'autre part, le nombre des occupants varie continuellement par les naissances et les décès, il s'ensuit que la quotité de matière à laquelle chaque travailleur peut prétendre est variable comme le nombre des occupants ; par conséquent, que l'occupant est toujours subordonné à la population ; enfin, que la possession en droit, ne pouvant jamais demeurer fixe, il est impossible en

546. Pierre Joseph Proudhon, Théorie de la propriété p. 244

fait qu'elle devienne propriété⁵⁴⁷ .

Il compare l'acte d'appropriation au salaire et à la possession mais contrairement au premier élément (le salaire) qui se justifie par le travail et au second (la possession) qui, lui, se justifie par la nécessité et l'égalité des partages l'acte d'appropriation en lui-même ne se peut légitimer par rien étant objectivement considéré comme n'ayant aucun droit. Il soutient que la propriété reste absolutiste et arbitraire, envahissante et égoïste et ne peut être légitimée qu'à la condition que l'homme se légitime lui-même d'abord.

En conséquence, pour lui, la théorie de l'occupation ne peut pas justifier la propriété privée mais seulement une possession des moyens de production dont la collectivité détient seule la propriété. Voyons, à présent, quelle est sa conception du travail.

c) Du travail comme source de la propriété

Tout comme les théories de l'occupation primitive et de l'appropriation, Proudhon remet en cause celle qui fait naître la propriété du travail. En fait, Proudhon rejette les différentes justifications de la propriété comme droit à savoir : la propriété comme droit naturel, droit sacré, droit du premier occupant, droit acquis par appropriation, droit acquis par le travail etc. Il estime que toutes ces théories débouchent sur le même résultat. Le constat est le même. Aussi, prend-il plaisir à les réfuter toutes.

Selon lui, ni le droit du premier occupant, ni le travail, ni la convention, rien ne peut conférer à un individu le droit de propriété. Même le consentement universel ne peut justifier un tel droit. Seule la société est en droit de le réclamer durablement.

Il s'oppose nettement contre le fait que la propriété puisse être attribuée au travail car selon lui, le travail ne donne droit qu'aux fruits. Il reconnaît au cultivateur le droit de faire siens les fruits de sa récolte mais il refuse l'idée que le travail puisse permettre l'appropriation de la matière naturelle elle-même. Tout au plus, il admet qu'on pourrait avoir droit à une indemnité pour l'aménagement du sol mais on ne peut pas prétendre avoir droit à la propriété du fonds. Il se demande si le travail, l'occupation effective et féconde est le principe de la

547. Pierre Joseph Proudhon, Qu'est-ce que la propriété p. 68-69

propriété, comment expliquer la propriété chez celui qui ne travaille pas. Autrement dit, s'il faut admettre la formation de la propriété à partir du travail comment justifier le droit de posséder sans travail dont jouissent certains citoyens ? Il écrit : « Si le travail, par l'appropriation qui en résulte donne seul naissance à la propriété, le Code civil ment, la charte est une contre-vérité, tout notre système social, une violation du droit⁵⁴⁸ . »

Il fait remarquer que la propriété ne peut être fondée ni sur l'occupation ni sur le travail. Selon lui, si l'on veut transformer la possession en propriété, il faut autre chose que le travail car de même qu'un pêcheur, en dépit de son habileté à la pêche ne peut prétendre être propriétaire des parages où il pêche ni un chasseur prétendre réclamer un quelconque titre de propriété sur le gibier d'un canton par le fait de son adresse à la chasse, un cultivateur non plus ne peut se revendiquer d'être propriétaire du sol qu'il cultive en dépit de son habileté à la culture.

Il fait du travail le signe sensible, l'acte matériel par lequel l'occupation se manifeste mais pour lui, loin d'être la rémunération de notre travail, le signe de la dignité humaine, le pivot de la société et le monument de la sagesse législative, comme certains le pensent, la propriété n'est autre chose, au fond, que l'acte souverain de notre égoïsme, la manifestation solennelle de notre concupiscence, le rêve d'une nature perverse, avare, insociable qui veut tout pour soi. Il a même affirmé que dans l'ordre de la justice, le travail détruit la propriété.

Aussi, qualifie-t-il les propos de tous ceux qui défendent la propriété en se basant sur les peines et les mérites du cultivateur de verbiage sentimental. Néanmoins, s'il conteste la propriété fondée sur le travail, il ne rejette pas le travail en soi. D'ailleurs pour lui, c'est dans le travail que l'homme inscrit la marque de sa liberté dans le monde et devient proprement humain. C'est, selon lui, la condition suprême de la civilisation.

548. Pierre Joseph Proudhon, Qu'est-ce que la propriété p 89.

C) Proudhon face à l'institution de la propriété

Après celui de la destinée humaine, le problème de la propriété est, selon Proudhon, le plus grand que puisse se proposer la raison et le dernier qu'elle parviendra à résoudre. Il l'estime si contradictoire qu'il considère sa survie comme étant un mystère. Aussi, dans un premier temps, s'est-il livré à une critique avérée de l'institution de la propriété qu'il juge foncièrement immorale. Il va jusqu'à en faire le dernier des faux dieux. Il la considère comme étant injuste, l'assimile au vol avant de déclarer qu'elle est tout simplement impossible. Mais dans un second temps, il en vient à reconnaître que dans le passé, la propriété a rempli des fonctions sociales importantes et qu'elle a rendu possible le développement matériel. Comment comprendre ces deux perceptions apparemment contradictoires? Comment parvient-il à les concilier ?

a) Proudhon, contempteur de l'institution de la propriété

Dans « Qu'est-ce que la propriété ? », ouvrage paru en 1840, Proudhon construit une analyse critique approfondie du droit de propriété. Il passe en revue tous les arguments traditionnels en faveur de la propriété et s'attache à démontrer qu'ils sont tous vains, tous nuls n'ayant aucune valeur. Il souligne le caractère antisocial, immoral et égoïste de l'institution de la propriété qu'il qualifie d'impossible dans la mesure où, selon ses propres termes, elle ne peut pas réaliser le principe de justice qu'on veut lui donner comme fondement. Mais que lui reproche-t-il ? De quoi l'accuse-t-il ? En quoi sa position à l'encontre de la propriété peut-elle être justifiée ?

En effet, Proudhon est l'un des premiers à dénoncer la contradiction majeure du capitalisme résidant dans l'appropriation privée. Il accuse la propriété de dépraver l'humanité et de dissoudre les liens sociaux. Il l'assimile au droit du plus fort et met tout à son encontre à l'exception de la religion. Sa thèse : la propriété est le vol a fait l'objet de vifs débats. Pour la défendre, voici comment il s'y prend. Il explique que dans une entreprise, les ouvriers produisent un travail supérieur parce qu'ils travaillent collectivement dans la mesure où un individu ne peut faire en dix heures le même travail que dix individus parviennent à faire en une heure. Cent hommes peuvent déplacer une pierre de plusieurs tonnes que jamais un

individu seul ne pourra faire bouger même en cent fois plus de temps. De ces remarques, il déduit que la force collective dans le travail social produit davantage que la force individuelle et par conséquent, toute production est collective puisqu'elle est due à l'union de la force des travailleurs et à l'harmonie de leurs efforts. Pourtant, le capitaliste, l'entrepreneur, le patron, celui entre les mains de qui se trouvent réunis les moyens de production et le capital, celui à qui les prolétaires sont obligés de vendre leur force de travail ne rétribue chacun de ces ouvriers qu'individuellement. En effet, le prolétaire n'a que sa force de travail à vendre pour subsister mais pourtant, il n'y a que lui qui produise et c'est grâce à ses productions que le propriétaire peut augmenter son "capital".

S'il leur paie le travail de leur force individuelle, il garde pour lui le profit qui provient de l'union des différentes forces individuelles donc de la force collective. Pour répéter Proudhon, « cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, » il ne la paie pas quand il se contente de les rétribuer individuellement et c'est en cela que consiste le vol puisque c'est grâce à ce surplus de force produit collectivement que le travail s'accomplit. En ne le rétribuant pas, le capitaliste ne fait que se l'approprier et c'est cette appropriation de ce travail collectif qui donne naissance à la propriété privée. La propriété est donc un vol puisqu'elle consiste dans le fait de s'approprier les efforts collectifs de la masse des travailleurs, le vol étant défini comme l'appropriation du bien d'autrui. De là vient sa formule : la propriété est un vol. Il écrit :

Deux cents grenadiers ont, en quelques heures, dressé l'obélisque de Louqsor sur sa base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout ? Cependant, au compte du capitaliste, la somme du salaire eut été la même. Mais le patron verse un salaire correspondant seulement à la somme des forces individuelles, par conséquent, il reste toujours un droit de propriété collective qu'il n'a point acquis et dont il jouit injustement. La différence produite par la force collective des travailleurs et le salaire versé à ceux-ci constitue une plus-value que s'approprie le propriétaire capitaliste⁵⁴⁹.

Dans la pensée de Proudhon, deux cents ouvriers ont réalisé en quelques heures un travail qui aurait dû être fait en plus de six mois si on n'avait embauché qu'un seul ouvrier. Certes, on a obtenu le même résultat mais il y a un rapport-temps qu'il faudrait prendre en compte. La force collective a fait gagner un temps considérable ce, dans l'avantage du capitaliste. Ensemble, les deux cents ouvriers réalisent deux cents fois plus de travail qu'un seul ouvrier dans le même temps. Pourtant, cette force collective déployée par chacun des

549. Pierre Joseph Proudhon, *Théorie de la propriété*, Édition l'Harmattan 1997, Intro III

ouvriers pour réaliser le travail en deux cents fois moins de temps n'est pas rétribuée. C'est ce que Proudhon appelle « plus-value » qui contribue à enrichir les capitalistes et qu'il dénonce.

La plus-value peut être définie comme une augmentation de la valeur d'échange d'un bien sans modification de sa valeur d'usage. En d'autres termes, la plus-value est la différence positive entre le prix de vente d'un bien et son prix d'achat initial. C'est donc le gain réalisé sur la différence entre la valeur de vente et la valeur d'acquisition. Ici, la plus-value est le bénéfice réalisé par le capitaliste entre la rémunération accordée aux travailleurs et la valeur du produit de leur travail et c'est cette plus-value qu'il assimile au vol et qui, selon lui, est à l'origine de l'inégalité sociale, de la division des classes et de l'exploitation des travailleurs.

Il considère la propriété comme étant excentrique au droit. Il écrit : « Je ne puis comprendre l'obstination de qui se refuse à le voir. La propriété est excentrique au droit ; elle dépasse le droit en sorte qu'on peut dire de la définition qui la pose que c'est la reconnaissance légale d'une injustice, la légitimation, au nom du droit de ce qui n'est pas droit⁵⁵⁰. » Il estime que la propriété est mauvaise car elle crée l'inégalité et interdit à l'ouvrier la sécurité de posséder. Elle met en péril la cohésion sociale en permettant aux capitalistes d'accumuler des richesses grâce aux profits tirés de la force collective des ouvriers alors que ces derniers s'appauvrissent de plus en plus.

Considérée dans ses tendances politiques et ses rapports avec l'État, Proudhon fait remarquer que la propriété incline à faire du gouvernement un instrument d'exploitation. Selon lui, la propriété constitue le plus redoutable ennemi et le plus perfide allié du pouvoir. Dans ses rapports avec l'État, elle n'est dirigée que par un seul principe, un seul sentiment, une seule idée, l'intérêt personnel, l'égoïsme. D'ailleurs, nous dit Proudhon, elle ne tient à aucune forme de gouvernement et aucun lien dynastique ou juridique ne l'enchaîne. Par sa propre nature, elle se montre redoutable au pouvoir. Elle est la plus grande force révolutionnaire qui existe et qui se puisse opposer au pouvoir. Le droit absolu de l'État se trouve en lutte avec le droit absolu du propriétaire.

A la suite de Rousseau, il affirme que le droit de propriété a été le commencement du mal sur la terre, le premier anneau d'une longue chaîne de misère et de crimes que le genre humain traîne dès sa naissance⁵⁵¹.

550. Idem p.96

551. Pierre Joseph Proudhon, Qu'est-ce que la propriété p. 78

Au chapitre IV de son 1^{er} Mémoire intitulé « Qu'est-ce que la propriété ? », il avance plusieurs arguments qu'il présente sous formes de propositions pour montrer que la propriété est impossible, qu'elle est en soi contradiction, chimère, utopie...Il déclare et soutient que la propriété est matériellement et mathématiquement impossible.

Ce chapitre est d'ailleurs intitulé : « Que la propriété est impossible ».

Dix propositions sont développées dans ce chapitre :

- 1) La propriété est impossible parce que de rien, elle exige quelque chose⁵⁵² .
- 2) La propriété est impossible parce que là où elle est admise, la production coûte plus qu'elle ne vaut⁵⁵³ .
- 3) La propriété est impossible parce que, sur un capital donné, la production est en raison du travail non en raison de la propriété⁵⁵⁴ .
- 4) La propriété est impossible parce qu'elle est homicide⁵⁵⁵ .
- 5) La propriété est impossible parce qu'avec elle, la société se dévore⁵⁵⁶ .
- 6) La propriété est impossible parce qu'elle est mère de tyrannie⁵⁵⁷ .
- 7) la propriété est impossible parce qu'en consommant ce qu'elle reçoit, elle le perd ; qu'en l'épargnant, elle l'annule et qu'en le capitalisant, elle le tourne contre la production⁵⁵⁸ .
- 8) La propriété est impossible parce que sa puissance d'accumulation est infinie et qu'elle ne s'exerce que sur des quantités finies⁵⁵⁹ .
- 9) La propriété est impossible parce qu'elle est impuissante contre la propriété⁵⁶⁰ .
- 10) La propriété est impossible parce qu'elle est la négation de l'égalité⁵⁶¹ .

552. Idem p. 126

553. Ibidem p. 133

554. Ibidem p. 137

555. Ibidem p. 140

556. Ibidem p. 145

557. Ibidem p. 162

558. Ibidem p. 164

559. Ibidem p. 169

560. Ibidem p. 171

561. Ibidem p. 174

Dans la première proposition, il attaque directement les propriétaires qui, en louant les terres qu'ils prétendent leur appartenir, ne produisent ni par eux-mêmes ni par leur instrument mais cependant, reçoivent des produits de rien. Proudhon les traite de parasites, de larrons. Il estime que c'est une erreur grossière de la part des rédacteurs de la Constitution de 1793 d'avoir défini la propriété comme le droit de jouir du fruit de son travail. Selon lui, ils devaient plutôt définir la propriété comme le droit de jouir et de disposer à son gré du bien d'autrui, du fruit de l'industrie et du travail d'autrui car c'est ce que font les propriétaires. Il conclut cette proposition par ces mots : « Si la propriété ne peut exister que comme droit, la propriété est impossible. »

La 4^e proposition attribue un caractère homicide à la propriété qui non seulement dépouille le travailleur par l'usure mais aussi l'assassine lentement par l'exténuation car pour assouvir le propriétaire, il faut que le travailleur travaille au-delà de ses besoins mais également au-delà de ses forces.

Dans la 7^e proposition, Proudhon se pose la question : « Qu'est-ce que le propriétaire ? » à laquelle il répond « C'est une machine qui ne fonctionne pas ou qui, en fonctionnant pour son plaisir et selon son caprice, ne produit rien⁵⁶² . » A La question « qu'est-ce que consommer propriétairement ? » il répond : « C'est consommer sans travailler, consommer sans reproduire⁵⁶³ . »

Dans cette même idée de consommation, il écrit :

Le travailleur qui consomme son salaire est une machine qui se répare et qui reproduit. Le propriétaire qui consomme son aubaine est un gouffre sans fond, un sable qu'on arrose, une pierre sur laquelle on sème. Le propriétaire qui épargne empêche les autres de jouir sans jouir lui-même. Comme l'avare, il couvre son trésor, il n'en use pas. Or, il n'y a point de propriété entière sans jouissance, point de jouissance sans consommation, point de consommation sans perte de la propriété. Telle est l'inflexible nécessité dans laquelle le jugement de Dieu a placé le propriétaire. Malédiction sur la propriété.⁵⁶⁴

Puis viennent les deux dernières propositions qui postulent que la propriété est impossible parce qu'elle est impuissante et parce qu'elle est la négation de l'égalité. A propos, il écrit : « La propriété est l'inégalité des droits car si elle ne l'était pas, elle serait l'égalité des biens. Or, elle ne l'est pas. La charte constitutionnelle garantit à tous l'égalité des droits. Donc, avec

562. Pierre Joseph Proudhon, Qu'est-ce que la propriété p.164

563. Idem p.165

564. Idem p.191-192

la charte constitutionnelle, la propriété est impossible. Telle est la neuvième proposition qui stipule que la propriété est impossible parce qu'elle est impuissante⁵⁶⁵.»

A la fin, il appelle à la disparition de la propriété. Il affirme que la propriété doit périr parce qu'elle se fait passer pour un droit alors qu'elle ne l'est pas et conclut que pour jouir de la propriété, il faut la détruire et pour être effectivement propriétaire, il faut cesser d'être homme car selon lui, la propriété est surhumaine donc supérieure à l'humanité, par conséquent, toute attribution de ce genre, à nos pauvres créatures, est usurpation. Il déclare : « Tous nos arguments en faveur d'une propriété c'est-à-dire d'une souveraineté éminente sur les choses, n'aboutissent qu'à prouver la possession, l'usufruit, l'usage, le droit de vivre et de travailler, rien de plus. Il faut arriver toujours à conclure que la propriété est une vraie fiction légale⁵⁶⁶. »

A présent, sachant que le communisme c'est la négation de la propriété et que Proudhon est plus que personne un adversaire acharné de la propriété, cela voudrait-il dire qu'il est pour la communauté des biens ? Faut-il voir en lui un partisan du régime communiste ? Nier la propriété, est-ce tomber dans l'utopie communiste ? Comment conçoit-il la vie en communauté ? Autrement dit, quelle est sa conception du communisme ?

b) L'idée de communauté chez Proudhon

Proudhon ne fait pas que critiquer la propriété capitaliste c'est-à-dire la propriété privée. Il condamne également la communauté qu'il considère comme une forme de propriété encore plus dangereuse que le système capitaliste et dont il détaille sans ménagement tous les inconvénients. Nous citons :

Les inconvénients de la communauté sont d'une telle évidence que les critiques n'ont jamais dû employer beaucoup d'éloquence pour en dégoûter les hommes. L'irréparabilité de ses injustices, la violence qu'elle fait aux sympathies et aux répugnances, le joug de fer qu'elle impose à la volonté, la torture morale où elle tient la conscience, l'atonie où elle plonge la société et pour tout dire, l'uniformité béate et stupide par laquelle elle enchaîne la personnalité libre, active, raisonneuse, insoumise de l'homme ont soulevé le bon sens général et condamné irrévocablement la communauté⁵⁶⁷.

565. Idem p. 199

566. Pierre Joseph Proudhon, Théorie de la propriété p.224

567. P.J. Proudhon, Qu'est-ce que la propriété, 1^{er} Mémoire, Paris, Garnier-Flammarion no 91, 1966, p. 286

Il reproche à la communauté qui, selon lui, devait être la négation réfléchie de la propriété d'être conçue sous l'influence directe du préjugé de propriété qui, d'ailleurs, dit-il, se retrouve au fond de toutes les théories communistes. S'il est vrai que les membres d'une communauté n'ont rien en propre, la communauté, pour sa part, est propriétaire et elle est propriétaire non seulement des biens, mais aussi des personnes et de leurs volontés.

Il assimile la communauté à l'oppression et à la servitude⁵⁶⁸. Il va jusqu'à l'identifier à la mort⁵⁶⁹.

Proudhon est foncièrement anarchiste, individualiste et anti-étatiste. Il est souvent plus proche d'être un libéral anticapitaliste et antibourgeois qu'un socialiste. Avec Tocqueville et Bastiat, il s'est vivement opposé à une proposition de lois qui venait de Lamartine sur le droit au travail. Pour eux, ce droit voudrait dire que l'on retirait à l'individu la responsabilité de chercher lui-même du travail et qu'on l'incitait à attendre que les autres lui en donnent.

Dans son *Système de contradiction*, il écrit que le communisme est synonyme de nihilisme, d'indivision, d'immobilité, de nuit, de silence.

Dans sa préface de la 4^e édition de la *Célébration du dimanche*, Proudhon définit la communauté comme l'idée économique de l'Etat, poussée jusqu'à l'absorption de la personnalité et de l'initiative individuelle. Selon lui, ce n'est pas en devenant commune que la propriété devient sociale. Dans chacun de ses ouvrages, il développe une rhétorique anticomuniste par laquelle il discrédite l'ensemble de ceux qui se revendiquent de l'identité communiste. Il concentre ses attaques les plus agressives au chapitre 12 de sa *Philosophie de la misère* intitulé « Communauté. »

Dans ce chapitre, il décrit la propriété collective comme une version étatiste et autoritaire de ce qu'il appelle la routine propriétaire. Il assimile le communisme à l'ignorance. Il en fait la religion de la misère. A son encontre, il écrit :

En philosophie, le communisme ne pense ni ne raisonne. Il a horreur de la logique, de la dialectique et de la métaphysique. Il n'apprend pas. Il croit. En économie sociale, le communisme ne compte ni ne calcule. Il ne sait ni organiser ni produire ni répartir. Le travail lui est suspect, la justice lui fait peur. Indigent par lui-même, incompatible avec toute spécification, toute réalisation, toute loi, empruntant ses idées aux plus vieilles traditions, vague, mystérieux, indéfinissable, prêchant l'abstinence en haine de luxe, l'obéissance en crainte de la liberté, le quiétisme en horreur de la prévoyance, c'est la

568. Idem p. 287

569. Pierre Joseph Proudhon, Préface de la 4e édition de la *Célébration du dimanche*, 1850, éd. Rivière p. 31

privation partout, la privation toujours. La communauté, lâche, énervante, pauvre d'invention, pauvre d'exécution, pauvre de style, la communauté est la religion de la misère⁵⁷⁰ .

Il fait du communisme une sorte de condamnation de la liberté du travail et va jusqu'à l'assimiler à la dictature. Il écrit :

De tous leurs préjugés intelligents et rétrogrades, celui que les communistes caressent le plus c'est la dictature. Le communisme, emprunt malheureux à la routine communautaire est le dégoût du travail, l'ennui de la vie, la suppression de la pensée, la mort du moi, l'affirmation du néant. Le communisme, dans la science comme dans la nature est synonyme de nihilisme, d'indivision, d'immobilisme, de nuit, de silence. C'est l'opposé⁵⁷¹ du réel, le fond noir sur lequel le créateur, Dieu de lumière, a dessiné l'univers .

Il dresse un tableau extrêmement sombre des méfaits de la communauté qu'il considère comme étant destructrice de la famille, de la justice, de la liberté et de la morale.

Dans son *Carnet No 2* datant du 23 aout 1845, nous pouvons lire ce qui suit :

Les communistes me semblent de plus en plus ignorants et bêtes, farcis de préjugés.

-Préjugé du monopole : Il leur faut des capitaux de l'Etat pour s'organiser.

-Préjugé d'autorité : Ils demandent le pouvoir.

-Préjugé de la paresse : Ils comptent réduire indéfiniment le travail ! 2 h par jour ! disent-ils.

-Préjugé de la bonté native de l'homme : Ils accusent la société de tous les crimes des individus.

-Préjugé de l'ignorance : Ils n'ont pas l'esprit scientifique et veulent que tout se règle par votes populaires.

-Préjugé sensualiste : Nul idéal chez eux, nul sens de la symbolique, nul aspiration au-delà du sensible

-Préjugé du profit net, de l'aubaine : Ils demandent pour tous les ouvriers une augmentation de salaire.

-Préjugé antilibéral : Ils sacrifient la liberté individuelle (réelle) à la liberté de tous (abstraite). Ils contraignent au sacrifice.

-Préjugé d'injustice : L'inégalité de capacité indique l'inégalité de devoirs non l'inégalité de droit.

570. Pierre Joseph Proudhon, Philosophie de la misère chapitre 12 p.54

571. Idem chapitre 12 P. 47-48

-Préjugé de promiscuité : Ils ne veulent pas de répartition mais des rations

Et pour finir, il apostrophie : Que le peuple n'attende rien de lui-même ni de ses chefs tant que ses idoles n'auront pas été officiellement et solennellement brisées et jetées aux ⁵⁷²gémonies .

Dans le *Carnet No 3* datant de 1846, il écrit : « La communauté c'est le nihilisme, c'est la mort, l'affaissement. Démoralisation du prolétariat, voilà le communisme ⁵⁷³ . » Et ce système, il le combat de toute sa force. Il l'assimile tout bonnement à l'immoralité. Pour lui, la communauté est incompatible avec la famille. Il estime que la revendication d'une communauté de femmes ne peut aboutir à rien d'autre qu'à une prostitution généralisée.

A la fin, il scande : « Loin de moi communistes ; votre présence m'est une puanteur et votre vue me dégoûte ⁵⁷⁴ .

Cette antipathie, il le manifeste notamment à l'endroit de Marx avec qui il a eu certains rapports mais qui n'ont pas conduit à une relation durable.

Les deux hommes se sont connus et se sont fréquentés durant un certain temps. C'est d'ailleurs grâce à Marx que Proudhon est parvenu à prendre connaissance de la philosophie d'Hegel et de Feuerbach ainsi que les doctrines des socialistes utopiques mais leur relation ne s'avérait ni convivial ni durable. Proudhon s'oppose aux théories de Marx dont il devient un adversaire invétéré notamment de sa doctrine communiste. Néanmoins, l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété* a exercé une influence déterminante sur la pensée de l'auteur du *Capital* qui a d'ailleurs vu en lui le maître du socialisme scientifique, le père des théories de la valeur-travail et de la plus-value.

En effet, Marx a su reconnaître les vraies valeurs de Proudhon. Il le cite en des termes élogieux à plusieurs reprises dans la *Sainte famille*. Relevons-en deux citations. La première vise l'ouvrage phare de Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété*. A propos, voici ce qu'il écrit : « L'ouvrage de Proudhon: "Qu'est-ce que la propriété ?" est aussi important pour l'économie politique moderne que l'ouvrage de Sieyès : "Qu'est-ce que le tiers état ?" pour la politique moderne ⁵⁷⁵ ». Un peu plus loin, se référant à Proudhon lui-même, il écrit : « Non seulement Proudhon écrit dans l'intérêt du prolétariat mais il est lui-même un prolétaire, un ouvrier. Son

572. Pierre Joseph Proudhon, *Carnet No 2* p. 26-27

573. Idem *Carnet No 3*

574. Ibidem *Carnet- No 2* p. 26

575. Karl Marx et Friedrich Engels, *La sainte famille*, version numérique p. 41

travail est un manifeste scientifique du prolétariat français⁵⁷⁶ . » Il a apprécié à sa juste valeur la théorie de la plus-value que Proudhon formule dans *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840) et qui est devenue sienne. Il faut dire que la pensée de Proudhon a exercé une influence déterminante sur la pensée de Marx et ce dernier le reconnaît bien. Toutefois, il n'a pas manqué de manifester une certaine hostilité à l'endroit de l'œuvre de Proudhon. Il a même mené, par la suite, un combat ardu contre les proudhoniens au sein de l'*Internationale*. Dans sa préface à la deuxième édition allemande de sa *Misère de la Philosophie* qui est une critique sévère adressée par lui au théoricien de la propriété en réponse à sa *Philosophie de la misère*, il écrit : « M. Proudhon a le malheur d'être singulièrement méconnu en Europe. En France, il a le droit d'être mauvais économiste, parce qu'il passe pour être bon philosophe allemand. En Allemagne, il a le droit d'être mauvais philosophe, parce qu'il passe pour être économiste français des plus forts. Nous, en notre qualité d'Allemand et d'économiste à la fois, nous avons voulu protester contre cette double erreur⁵⁷⁷ . »

En fait, il faut dire que Proudhon et Marx s'opposent sur bien de points. Déjà, leur origine sociale est diamétralement opposée. Proudhon est un partisan de l'anarchisme et il est très attaché au fédéralisme et au mutuellisme social. En sa qualité d'anarchiste, il rejette toute idée d'Etat, de gouvernement, de pouvoir, et d'autorité. Ce n'est pas qu'il soit un partisan du désordre. Son anarchisme n'a rien à voir avec une quelconque apologie du désordre. Au contraire, il rend les gouvernements responsables du désordre que l'on rencontre au sein des sociétés. Il estime que s'ils ne les engendrent pas, ils les cautionnent. Voilà pourquoi il prône le refus de toute forme d'autorité et de toute institution étatique ou gouvernementale. Selon lui si l'on veut rétablir un ordre naturel, une harmonie sociale, l'idéal est d'instituer une société sans gouvernement.

L'anarchisme proudhonien revendique la liberté absolue de chaque individu. Opposé au collectivisme autoritaire de Marx, Proudhon défend l'idée selon laquelle la société ne peut sacrifier les intérêts d'un individu au profit de ceux de l'intérêt général.

Proudhon se bat pour l'égalité sur tous les plans (social, culturel, économique). Contrairement à Marx, Proudhon estime que l'égalité sous-jacente au droit de propriété est un droit fondamental qu'il décrit comme indispensable à toute liberté humaine. Il en fait un authentique droit naturel sur lequel il n'est pas permis de transiger.

576. Karl Marx et Friedrich Engels, *La sainte famille* p. 50

577. Karl Marx : *Misère de la philosophie*, version numérique p. 15

Marx intègre totalement l'homme dans la nature quitte à pratiquement nié l'individu alors que Proudhon affirme tout à la fois l'influence capitale des collectivités, des sociétés sur l'individu et l'action déterminante de l'homme sur l'économie et la société.

Proudhon ne formule pas une critique radicale de la propriété (Tout comme Rousseau, après l'avoir jugée et condamnée, il s'est constituée en défenseur de la propriété) mais contrairement aux communistes notamment Marx il refuse la collectivisation de la propriété ainsi que la violence révolutionnaire et réhabilite le principe de la propriété privée.

Si Marx restreint le rôle des forces productives au seul plan de la production des biens, Proudhon, lui, élargit sans cesse le rôle des forces collectives. A ses yeux, l'appropriation collective des moyens de production préconisée par Marx ne résout rien car elle ne fait que transférer la propriété privée à l'Etat ce qui ne change aucunement sa nature. Il estime qu'il est pire d'être sous la dépendance de l'Etat que de l'être du secteur privé. Il est contre le fait de donner à l'Etat la propriété des moyens de production car selon lui, cela ne fera qu'encourager les citoyens dans l'oisiveté et la paresse puisqu'étant à l'abri du besoin et de la concurrence, ils n'éprouveront pas la nécessité de travailler. Pour lui, la propriété doit servir de contrepoids à l'autorité publique et en donnant toute puissance à l'Etat ou à la communauté, on fera disparaître l'individualité.

Marx cherche des lois générales des sociétés et des lois dépendant d'un contexte particulier dans l'histoire alors que Proudhon les cherche dans la société elle-même, l'histoire ne lui servant que de matière à son analyse.

Toutefois, en dépit de ces nombreuses divergences, l'auteur de *Misère de la philosophie* et celui de *Philosophie de la misère* se rejoignent sur certains points. Ils partagent la croyance selon laquelle c'est la structure économique de la société qui détermine son organisation politique.

Tout comme Marx, Proudhon fait le vœu d'une révolution prolétarienne qui déposséderait la classe capitaliste ce, sans indemnité. A la relation du pouvoir qui suppose des dominés et des dominants, Proudhon vient substituer une relation d'échanges réciproques librement consentis qu'il appelle justice. Pour y arriver, il s'oppose au capitalisme où seulement quelques-uns possèdent mais s'oppose également au communisme où personne ne possède. En retour, il propose le mutuellisme où tout le monde possède car ce système facilite aux travailleurs la possession pour eux-mêmes soit des terres, soit des moyens nécessaires au travail, soit des deux. Il s'agit d'un système d'autogestion fondé sur la coopérative ouvrière

où les associés possèdent le capital de façon indivise et en assurent collectivement la gestion. Les profits sont alors répartis équitablement entre tous les coopérants. C'est de ces rapports libres entre les coopératives que naît la théorie du fédéralisme.

c) Proudhon, défenseur de la propriété

Face au problème de la propriété, Proudhon occupe une place originale. Tout comme Rousseau, il est passé de son statut de pourfendeur de la propriété à celui de défenseur du droit à la propriété. Il peut être même considéré comme l'un des plus forts défenseurs de la propriété qu'il considère comme l'indispensable contrepoids à l'Etat. Il préconise le fait que la propriété socialisée donnerait à l'Etat des pouvoirs inimaginables sur les individus. Aussi, préfère-t-il se prononcer en faveur de la propriété individuelle en vue de contrecarrer le collectivisme d'Etat. Ainsi, de son statut de vol, la propriété passe-t-elle à celui de liberté. En d'autres termes, la propriété n'est plus considérée comme un vol mais comme la liberté. Après l'avoir condamnée, Proudhon tient à montrer l'importance de la propriété et insiste même sur sa nécessité.

Dans le *Système des contradictions économiques*, texte paru en 1846, Proudhon utilise une autre méthode philosophique pour analyser le problème de la propriété. Il s'agit de la dialectique sérielle. En vertu de la loi des antinomies, il développe le caractère contradictoire de la propriété en tenant compte aussi bien de ses aspects négatifs que positifs. En fait, ce texte est un nouveau type de discours ontologique servant à valoriser la propriété. Il écrit :

La propriété grandit l'homme qui assure mieux sa domination sur la nature et elle entraîne une union plus intime entre la terre et le cultivateur mais c'est surtout dans la famille que se découvre le sens profond de la propriété. La famille et la propriété marchent de front, appuyées l'une sur l'autre n'ayant l'une et l'autre de signification et de valeur que par le rapport qui les unit. Avec la propriété commence le rôle de la femme.⁵⁷⁸

Il a même affirmé que la propriété est la base du patriotisme, l'homme ayant besoin de s'enraciner dans une terre pour avoir la notion de patrie. Qu'est ce qui explique ce retournement de la médaille ? Qu'est-ce qui est à la base de cette purification de la propriété qui, au début, était considérée comme l'institution la plus subversive qui puisse exister ? Proudhon se serait-il contredit dans ses écrits ? Qu'est-ce qui justifie ce changement de

578. P.J. Proudhon, *Système des contradictions économiques*, Édition Rivière, Paris-Genève 1982 Vol II p.

discours ? Comment expliquer qu'après avoir assimilé la propriété à un vol, le même Proudhon en vient à la justifier par le besoin qu'en a l'être humain et par l'épanouissement qu'elle lui apporte en le rapprochant de la nature ? Propriétaire et voleur sont deux vocables contradictoires qui, sémantiquement s'excluent l'un l'autre. Proudhon aurait-il le mérite de parvenir à les concilier et en faire deux termes amis ? Quelle place faut-il attribuer à Proudhon dans le grand débat sur la propriété opposant les capitalistes tenants d'une liberté absolue de cette institution et les communistes, partisans de son abolition totale ? Proudhon serait-il pour ou contre une institution de la propriété ? Sa condamnation vise-t-elle son abolition ? Et sa justification, vise-t-elle sa réhabilitation ?

Proudhon défend la propriété à trois conditions :

- 1) Que l'exploitant et le propriétaire soient une seule et même personne.
- 2) Que tous puissent recevoir en partage une part égale. L'idéal est pour lui une petite propriété agraire de 5 ha par famille.
- 3) Que ceux qui ont accepté leur lot ne manquent pas de le fertiliser.

Selon lui, la terre peut être possédée de trois façons différentes : en communauté, en féodalité, en souveraineté ou propriété. La communauté n'a rien en soi d'injuste, affirme-t-il. Son principe est celui de la famille, de la tribu, du clan, de tous les groupes élémentaires nés du sol qu'ils cultivent et dont les plus vastes États n'en sont que des développements. Dans la communauté, l'individu ne peut rien posséder en propre. Tout est à tous, rien n'est à personne. Le sujet appartient à l'État, à la communauté avant d'être à la famille, de s'appartenir à lui-même. Mais l'homme étant supposé réfractaire à l'obéissance, la communauté a besoin, pour se faire accepter, de raisons ou motifs qui agissent sur la volonté du sujet et qui le déterminent.

La seconde manière de posséder la terre est la possession. En effet, les familles se multipliant au sein de la communauté primitive, la divergence s'introduit. Le zèle de la communauté se relâche. On assiste à un phénomène de dégradation de la communauté qui finit par s'évanouir. Chacun s'approprie une partie de la terre qui, jusque-là, était restée indivise. En vue d'assurer la liberté et la responsabilité de chacun mais aussi en vue d'éviter la promiscuité des familles, on procède au partage de la terre mais la propriété n'appartient qu'à l'État qui l'hérite de Dieu à qui appartient la propriété originale de tout. Ainsi, la portion de terre délivrée à chaque citoyen ne peut être ni vendue, ni aliénée de quelque façon que ce

soit. Proudhon définit donc la possession terrienne comme le droit d'user de la terre mais non pas d'en abuser. Le citoyen doit faire valoir le lot qui lui est attribué en bon père de famille mais ne peut ni le vendre, ni le diviser, ni le dénaturer ni le perdre. La possession est, en quelque sorte une propriété restreinte.

La troisième manière est la propriété proprement dite qui confère une souveraineté absolue sur la chose possédée. C'est cette dernière forme qu'il assimilait au vol mais en réalité, cette première formule qui consistait à faire de la propriété un vol ne condamnait pas la propriété en soi. Ce que visait cette formule, la cible directe et immédiate était l'injuste distribution de la propriété qu'il considère comme étant le fait de l'étatisme. Il refuse la liberté incontrôlée de la propriété voulue par le capitalisme dont il fait une critique acerbe du système économique fondé sur la force de travail des salariés au profit de quelques patrons mais d'autre part, il s'oppose fortement aux communistes dont il a clairement proclamé le rejet et refuse de les suivre dans leur revendication de l'abolition de toute propriété privée et donc, dans la mise en commun des moyens de production. Il renvoie dos à dos les partisans du régime de la communauté et ceux du régime de la propriété. Il écrit : « L'humanité, comme un homme ivre, hésite, chancelle entre deux abîmes. D'un côté la propriété, de l'autre, la communauté.

Il voit dans la propriété l'exploitation du faible par le fort et dans la communauté, l'exploitation du fort par le faible. Des deux côtés, l'inégalité des conditions règne. Il écrit : « Dans la propriété, l'inégalité des conditions résulte de la force sous quelque nom qu'elle se déguise : force physique et intellectuelle, force des événements, hasard, fortune, force de propriété acquise etc. Dans la communauté, elle vient de la médiocrité du talent et du travail⁵⁷⁹ . »

Sur le *Cahier XI*, on lit ceci : « En régime propriétaire, il est évident qu'avec des bras et des outils, il faut encore des capitaux c'est-à-dire des avances de vivres, des subsistances mais tandis que ces choses-là appartiennent à des hommes nommés capitalistes, en égalité, elles appartiennent à la République⁵⁸⁰ . »

Il assimile la communauté à l'oppression et la servitude. Il l'accuse de violer l'autonomie de la conscience et de l'égalité tandis que la propriété viole l'égalité par le droit d'exclusion et d'aubaine et le libre arbitre par le despotisme. Pour lui, l'homme n'a qu'un droit de

579. Qu'est-ce que la propriété, p. 233

580. Cahier XI en date du 11 janvier 1840 p 16

possession, le droit de propriété étant arbitraire et insensé puisqu'il confisque abusivement des objets de nécessité naturelle mis à la libre disposition de tous et dont chacun devait pouvoir en faire un libre usage. Selon lui, comme l'eau, l'air et la lumière, la terre devait appartenir à tous sans être à personne en propre. Le fait pour des individus de s'en déclarer propriétaires n'est pas un droit mais un abus. Cependant, il ne faut pas voir en lui un adversaire farouche de la propriété privée. D'ailleurs, il s'oppose à toute forme de collectivisation de la propriété. S'il préconise l'abolition de la propriété privée, ce n'est pas à titre de possession de fait mais de propriété sans limites donc d'abus de propriété car « l'excès en tout nuit. » Ce qu'il dénonce en vérité ce n'est pas le principe même de la propriété mais la propriété issue de l'exploitation notamment la propriété des moyens de production et le fait que l'on puisse tirer un revenu de son capital sans être obligé de travailler et ce, au détriment de ceux qui travaillent. Estimant que l'homme a droit au fruit intégral de son travail, il en déduit que toutes les taxations, fermages, intérêts, rentes résultant de la possession d'une chose ne sont pas fondés mais loin de condamner la propriété privée, il soutient qu'elle constitue la base même de la liberté individuelle. Il écrit : « La propriété, si on la saisit à l'origine, est un principe vicieux en soi et antisocial mais destiné à devenir, par sa généralisation même, et par le concours d'autres institutions, le pivot et le grand ressort de tout le système social ⁵⁸¹ . »

Il défend la propriété contre le capitaliste qui se l'approprie dans l'entreprise en excluant les travailleurs mais aussi contre les théoriciens communistes qui prônent une soi-disant non-propriété.

Il s'appuie sur l'analogie stoïcienne de la place au théâtre pour limiter le droit d'occuper à ce qui suffit à la consommation car selon lui, de même qu'il n'est pas possible qu'une même personne occupe plusieurs places différentes simultanément au cours d'une même représentation, il n'est pas non plus possible que quelqu'un occupe en même temps plusieurs portions de terre ou une grande quantité largement supérieure au besoin sous prétexte du droit du premier occupant.

Contre le communisme et en dépit de sa haine du capitalisme, il reconnaît que la propriété individuelle absolue et incoercible peut assurer la protection des faibles contre l'Etat qu'il considère comme l'ennemi véritable du citoyen. Il écrit :

La propriété est la plus grande force révolutionnaire qui existe et qui se puisse opposer au pouvoir. Où trouver une puissance capable de contrebalancer cette puissance formidable

581. Théorie de la propriété p 208

de l'Etat ? Il n'y en a pas d'autres que la propriété. La propriété moderne peut être considérée comme le triomphe de la liberté. La propriété est destinée à devenir, par sa généralisation, le pivot et le ressort de tout le système social. Théorie de la propriété

Il est donc indéniable qu'en dépit des nombreux reproches que Proudhon peut avoir à adresser à l'encontre de la propriété, il en reste l'un des plus forts défenseurs. Contre le collectivisme d'Etat, il se prononce en faveur de la propriété. Il en fait un facteur de créativité, un contrepoids à l'Etat, la base de toute organisation sociale. Pour lui, il n'est pas question d'abolir toute propriété mais de permettre leur égalité. Ce qu'il critique, en fait, ce n'est ni le droit ni les institutions ou organisations ni la propriété comme telle mais l'autorité, le pouvoir comme commandement sur autrui ou obéissance à autrui, en un mot, le droit arbitraire sur l'action d'autrui.

Il est donc judicieux de déduire que quand Proudhon décrète que la propriété est un vol, il se réfère précisément à la propriété foncière. Il n'est donc pas question pour lui d'abolir toute propriété mais de permettre leur égalité. En réalité, ce que cherchait Proudhon était tout simplement un moyen terme entre la propriété privée (appropriation exclusive des biens par des particuliers) et le communisme (appropriation et distribution égalitaire des biens des particuliers par l'Etat). Aussi prône-t-il un nouveau système économique où la propriété privée aurait une place importante, du moins, en ce qui concerne l'agriculture. Il s'agit d'une nouvelle forme de propriété réhabilitée et équilibrée par l'application du principe de justice.

Théoricien remarquable du socialisme, opposé au collectivisme arbitraire, de la coopération, du mutualisme et des formes fédérales d'organisation, Proudhon tient une place à part dans ce qu'on appelle aujourd'hui l'économie sociale. Ses thèses convergent vers un socialisme autogestionnaire original et défendent un libéralisme individualiste. Rejetant autant le socialisme utopique que le capitalisme, il propose la voie du socialisme autogestionnaire ou libertaire dont il est considéré comme le père lequel système prône la suppression immédiate de l'Etat et la défense au sein de la classe ouvrière de l'autogestion et du fédéralisme, cette mode d'organisation du travail qui présuppose l'aptitude des êtres humains à s'organiser collectivement ce qui entraîne la suppression de tout clivage entre les dirigés et les dirigeants que ce soit sur le plan économique, politique, idéologique et psychologique.

Il considère que la révolution est vaine et propose une autre voie, l'anarchisme, mouvement philosophique et politique hostile à toute hiérarchie et autorité prônant l'établissement d'une société basée sur des valeurs libertaires, sans domination où les hommes

puissent coopérer librement en toute égalité. Pour lui, la liberté individuelle doit être défendue contre toutes les forces dominantes des institutions coercitives qu'il s'agisse de la police, de l'armée, de l'Eglise, de l'Etat ou de toute autre forme d'autorité. A l'encontre de Rousseau, il affirme que l'individu ne doit jamais être sacrifié à l'intérêt général ou à la justice sociale ayant en horreur toutes les formes de domination qu'elles soient morales, sociales, économiques ou politiques.

Chapitre 2

Baboeuf, lecteur de Rousseau

Fils d'une famille pauvre, né François-Noël Camille Baboeuf, il a choisi le nom Gracchus en 1794 en hommage à Tiberius Gracchus dont il se réclamait de la réforme agraire laquelle consistait dans la limitation au droit de possession individuelle pour les grands propriétaires et dans la redistribution aux citoyens pauvres des terres récupérées par l'Etat aux riches propriétaires.

Apprenti feudiste⁵⁸² dès l'âge de 17 ans, il a compris l'exploitation opérée par les bourgeois propriétaires et la noblesse sur les paysans. Il a été témoin de fréquentes spoliations de propriétés et a découvert la vie misérable des paysans. Il s'est référé à Rousseau pour critiquer la pratique du droit de propriété dans le régime féodal où les grands seigneurs s'emparent de tous les grands domaines fonciers. En effet, Baboeuf a été très influencé par les réflexions de Rousseau sur la propriété. Dans le numéro 35 de son journal le *Tribun du Peuple*, il dénonce inlassablement les origines de l'inégalité sociale en reprenant les analyses de Rousseau dans le *Second Discours* sur la formation de la société civile. Mais à l'opposé de

582. Le feudiste était un spécialiste du droit féodal en charge des privilèges et propriétés seigneuriaux. Il tenait à jour les recueils où se trouvaient consignés les biens ainsi que les droits et appartenances qui en dépendent.

Rousseau qui a institué le *Contrat social* pour nous porter à obéir aux lois, Baboeuf a organisé la *Conjuration des Égaux* contre le *Directoire* dont il dénonce l'injustice.

En sa qualité de spécialiste du droit féodal, Baboeuf a une connaissance assez étendue du système de l'ancien régime. Il s'agissait d'un régime féodal caractérisé par une forme particulière de propriété. Il y distinguait deux types de propriétaires. Les premiers étaient les petits propriétaires indépendants parmi les paysans français. Les seconds étaient les seigneurs qui possédaient la propriété éminente de la terre.

Il avait constaté et a fait remarquer que les biens que possédaient les seigneurs féodaux n'étaient pas des biens légitimement acquis. C'étaient des biens acquis pour la plupart par usurpation, par appropriation forcée. Ainsi, sont-ils devenus opulents par l'acquisition d'une quantité de terre qu'ils ne travaillent même pas tandis que la grande majorité de la population vit dans la misère.

Le reproche de Baboeuf vient du fait que la législation sous l'ancien régime avait été jugée injuste et c'est ce qui avait occasionné la *Révolution*. Or, il a remarqué que cet état de fait n'a pas changé ce qui implique que la révolution n'a pas pu produire les résultats escomptés. La législation de l'ancien régime n'a pas été supprimée sous la période révolutionnaire et est restée en place après la révolution. Les privilèges ont certes été officiellement abolis dans la nuit du 4 août 1789 mais *l'Assemblée constituante* a protégé la propriété. Il a compris que la révolution française n'a été favorable qu'à la classe possédante. Aussi, s'est-il constitué en défenseur des revendications d'égalité radicale du peuple. Il part de l'idée que tous les hommes sont égaux. Il fait de l'égalité « le premier vœu de la nature, le premier besoin de l'homme et le principal nœud de toute association légitime ⁵⁸³ .»

Son rêve était de concevoir le vrai système de bonheur social qui ne pouvait résider que dans des institutions capables d'assurer et de maintenir inaltérablement l'égalité de fait et qui, selon lui, a été mise en place par Lycurgue à Sparte.

Il entendait rassembler dans un front commun toutes les forces vives de la nation qui refusaient la constitution de l'an III et qui réclamaient le retour de celle de 1793 qui, en son article 1, proclame que le but de la société est le bonheur commun. Cette idée de garantir le bonheur, fondée pour lui sur l'égalité, lui vient de ses lectures notamment de celles de Rousseau dont il fait référence dans ses textes.

581. Philippe Buonarroti : *Conspiration pour l'égalité de Baboeuf*, tome II, Editions sociales, Paris 1957, p. 94

Ayant remarqué que l'inégalité de droit remplaçait l'égalité de fait, il se mit en devoir de restaurer cette égalité en faveur des opprimés. Comment s'y prend-il ? Quelle est sa véritable conception de la notion d'égalité ? Qu'est-ce qui, dans ses réflexions, le rapproche de Rousseau ?

A) Baboeuf et le principe de l'égalité

La question de l'égalité entre les hommes fait l'objet d'approches philosophiques différentes.

Baboeuf part de l'idée rousseauiste de l'égalité naturelle pour combattre l'inégalité qu'il identifie comme étant la source de tous les maux dont souffre la société et pour rétablir la primitive égalité, il crée les « Égaux »⁵⁸⁴ pour que tous puissent l'être.

Pour lui, le but de la société est de prévenir les effets des inégalités naturelles.

En effet, Baboeuf fait du principe de l'égalité le but, le lien et la force d'une véritable république. Dans la société visée par les Égaux, chacun a droit à une existence aussi heureuse que celle de tous les autres membres du corps social. Il écrit : « Rien dans une véritable république ne doit contrarier le principe de l'égalité qui en est le but, le lien et la force. Pour

582. Les *Égaux* étaient, en fait, des hommes unis par des idées et des buts communs. Ils réclamaient l'établissement de la constitution de 1793 et du communisme. A noter qu'à l'époque de Baboeuf, le communisme était une forme d'organisation économique et sociale fondée sur la propriété collective des moyens de production ce qu'on appelle « la collectivisation des terres ». Il consistait en une distribution des terres qui se faisait selon le nombre de personnes par familles.

La Conjuration des Égaux (1796) désigne la tentative de renversement du Directoire menée par Gracchus Baboeuf avec ses camarades, les *Égaux*. *Le Directoire* est la forme de gouvernement utilisée par la première *République française* du 26 octobre 1795 (4 brumaire an IV) au 9 novembre 1799 (18 brumaire an VIII)

Il tire son nom des cinq directeurs détenteurs du pouvoir exécutif. Ce régime d'inspiration bourgeoise est marqué par le rétablissement du suffrage censitaire, mode de suffrage consistant à n'accorder le droit de vote qu'aux citoyens dont le total des impôts directs dépasse un certain seuil appelé cens.

La Conjuration des Égaux survenait en 1796. Gracchus Baboeuf et ses amis dénonçaient les privilégiés qui tiraient profit de la révolution. L'obtention de la parfaite égalité et le bonheur commun était leur but. Continuer la révolution française jusqu'au bout de la revendication de l'égalité affirmée, tel était l'objectif de la *Conjuration des Égaux*. Ils préconisaient une réforme radicale de la société par l'abolition de la propriété privée en vue de rendre tous les français égaux. Pour réaliser leur idéal, ils envisageaient de renverser le *Directoire*. Sept hommes se joignaient à Baboeuf pour diriger la conjuration. Il s'agissait du plus fervent, Philippe Buonarroti, Augustin Darthé, Sylvain Maréchal, Félix Lepeletier, Pierre-Antoine Antonelle, Debon et Georges Grisel, le judas de la confrérie, celui qui a dénoncé le mouvement et causé la mort de Baboeuf et de Darthé ainsi que la condamnation des autres.

peu que les citoyens commencent à en goûter les douceurs, toutes les branches de la vie civile y seront ramenées⁵⁸⁵ .»

Comme Rousseau, il estime qu'avant leurs premiers rapprochements, tous les hommes étaient également les maîtres des productions que la terre répandait avec profusion autour d'eux. Ce n'est que quand ils se furent rapprochés que naquirent les inégalités, les différences et les distinctions. Aussi, à l'article 2 de son manifeste assigne-t-il à la société le but de défendre cette égalité sans laquelle les hommes réunis en association ne peuvent être heureux. Pour lui, le respect de l'égalité des droits entre les différents individus d'une communauté est l'unique preuve de l'existence de la société. Il écrit : « Là où l'égalité des droits entre chaque membre de l'association est violée, il n'existe pas de société. Il n'y a qu'oppression d'un côté et obligation à la résistance de l'autre⁵⁸⁶ . »

Chez lui, l'égalité réelle a pour base deux conditions essentielles :

- 1) Travaux communs
- 2) Jouissances communes

Il fait de l'égalité des travaux et des jouissances le but final de la société. Il faut dire que le projet politique des *Egaux* visait la gestion commune d'une propriété collective. Ils plaident pour la proscription de la propriété individuelle et revendiquent le rétablissement de la communauté des biens et des travaux qui, selon eux, est le seul moyen efficace susceptible de tarir à jamais la source de toutes les inégalités et de détruire tous les préjugés et tous les maux qui en dérivent. Mais de quelle façon Baboeuf et ses amis entendaient-ils la pratique de cette communauté fraternelle que plusieurs considèrent comme l'idéal de la République et de l'égalité ?

L'article 4, du *Manifeste des Egaux*, stipule que les travaux et les jouissances doivent être communs. Mais comment allaient-ils s'y prendre ? Qu'est-ce qu'il faut bien entendre par travaux communs ? Est-ce que cela voudrait dire que tous les citoyens doivent être soumis aux mêmes activités ? La communauté des travaux exclut-elle le principe de la division du travail ? Comment Baboeuf conçoit-il cette communauté des travaux qui fait l'originalité de son système ?

583. Conjurat. I p. 168
484- Idem p. 129

a) Travaux communs

Dans le système prôné par Baboeuf, chaque citoyen est soumis à l'obligation de se charger d'une partie du travail nécessaire pour assurer l'entretien, la prospérité et la conservation de la société. En retour, chaque membre de la société a un droit égal au bonheur. Communauté de biens et de travaux ne signifie donc autre chose qu'une égale répartition des charges et des jouissances ce qui signifie que tous doivent supporter une même portion de travail et en retirer une égale quantité de jouissance.

De même que Rousseau fait du travail un devoir indispensable à l'homme social et assimile l'oisiveté à un vol, Baboeuf, dans l'art. 3 de son *Manifeste* fait du travail une obligation imposée par la nature à chacun et assimile le fait de s'y soustraire à un crime.

Communauté de travail ne signifie pas pour lui que tous les citoyens doivent être astreints aux mêmes occupations. Loin de là. Ce qu'il veut, c'est que les différents travaux soient répartis de manière à ne laisser un seul valide oisif, que l'augmentation du nombre des travailleurs garantisse l'abondance publique tout en diminuant la peine individuelle et qu'en retour, chacun reçoive de la patrie de quoi pourvoir aux besoins naturels et au petit nombre de besoins factices que tous peuvent satisfaire⁵⁸⁷. Pour y arriver, il recommande à ce que les travaux indispensables pour la conservation de la société soient distribués entre les différentes classes des travaillants ce qui donne lieu chez lui au principe de la division du travail. Quelle est l'importance de ce principe dans son système ?

● A propos de la division du travail

Dans le système de la communauté des biens et des travaux prônés par Baboeuf et ses camarades, la division du travail est une nécessité. Ils avaient compris que de même que toutes les terres ne peuvent produire avec une égale fécondité toute espèce de denrées, de même les hommes ne peuvent s'occuper utilement de plusieurs genres de travaux et pour que

587. Conspiration des Egaux. II p 102-103

la société puisse parvenir à retirer le maximum d'avantage qu'il lui est possible d'attendre du travail de chacun de ses membres, il faut que les occupations soient distinctes. Dans la *Conspiration des Egaux*, on lit : « Afin que la société retire du travail égal et modéré de chacun de ses membres, tout l'avantage qu'elle doit en attendre, et que l'habitude en diminue les difficultés, il faut que les occupations soient distinctes, que chacun ait son état et que ceux par exemple qui fondent les métaux ne soient pas obligés de travailler le bois, de tisser les étoffes etc. ⁵⁸⁸ . »

De là naît la nécessité de distribuer les citoyens en plusieurs classes et d'attribuer à chacune d'elles un genre particulier de travail, selon les besoins du corps social et selon le principe suprême de l'égalité. Pendant que certains seront occupés à labourer, d'autres ensemeront. Au moment de la récolte, certains amasseront tandis que d'autres emmagasineront. D'un autre côté, certains seront chargés de la construction des logements, d'autres de la confection des vêtements etc. La durée de la rigueur des travaux tenant compte de la faiblesse de certains et de la robustesse d'autres est règlementée par la loi. C'est la loi qui détermine qui doit être exempté, ménagé ou encouragé.

Baboeuf emprunte la définition rousseauiste de la loi ce qui l'a fait définir comme étant la déclaration de la volonté nationale. Tout comme Rousseau, il fait résider la puissance législative dans le peuple.

Pour lui, l'un des plus importants devoirs de l'instituteur d'une république est de mettre tous les citoyens en état d'exercer la puissance législative c'est-à-dire de donner au peuple la possibilité d'être réellement souverain ⁵⁸⁹ .

A l'instar de Rousseau, il place la puissance législative au sommet de la hiérarchie des pouvoirs. Il considère que de tous les droits sociaux, il n'en est pas de plus important que ceux qui se rapportent à la formation des lois car c'est grâce à ces dernières que la société vit et se meut. Ce n'est qu'après que viennent les fonctions des magistrats qui sont chargés de faire exécuter les volontés souveraines.

A sa suite, Le comité insurrecteur pensait que l'égalité et la liberté ne peuvent avoir lieu dans la société qu'autant que tous les citoyens participent à la confection des lois, peuvent être chargés de l'administration publique et sont toujours prêts à porter les armes pour la défense

586. *Conspiration I* p. 158
589. *Conspiration. I* P 172

du territoire et des lois⁵⁹⁰. Aussi, dans le système de l'égalité, l'exercice de la puissance législative est-il mis à la portée de tous les citoyens.

En effet, chez Baboeuf, le travail est une fonction dont les lois prescrivent les règles ce, afin d'empêcher que les citoyens ne se fatiguent, qu'ils se fassent le moins de mal possible et qu'aucun d'entre eux ne soit plus chargé qu'un autre mais que chacun soit soumis à des tâches proportionnées à sa force sans excès ni usure, sans être astreint à un surcroît de peine tout en donnant le meilleur de soi-même. Aussi, les citoyens ont-ils édicté les lois de manière à ménager les faibles mais en ayant également soin d'encourager les plus robustes.

Baboeuf fait du travail une condition nécessaire sans laquelle l'association ne saurait subsister, une règle à laquelle nul ne peut se soustraire sans injustice car en ne travaillant pas, ou on diminue la richesse publique ce qui est préjudiciable à toute la communauté, ou on rejette sa tâche sur quelqu'un d'autre ce qui n'est pas juste.

Chez lui, le travail nécessaire au maintien de la société également réparti sur tous les individus valides est, pour chacun d'eux un devoir dont la loi exige l'accomplissement⁵⁹¹. « Travailler tous pour la grande famille et en recevoir chacun l'existence, les plaisirs et le bonheur, » voilà le but visé par Baboeuf et ses amis. L'art.3 du *Manifeste des Egaux* fait du travail une obligation imposée par la nature à chacun. Baboeuf assimile le fait de s'y soustraire à un crime. Il écrit :

Le travail est pour chacun un précepte de la nature

1e) Parce que l'homme isolé dans les déserts ne saurait, sans un travail quelconque, se procurer la subsistance.

2e) Parce que l'activité que le travail modéré occasionne est pour l'homme une source de santé et d'amusement » Conspiration 2 p 102

Selon lui, cette obligation n'a pu être affaiblie par la société ni pour tous, ni pour aucun de ses membres.

1e) Parce que sa conservation en dépend

2e) Parce que la peine de chacun n'est la moindre possible que lorsque tous y participent⁵⁹².

L'un des avantages de la communauté de travail chez Baboeuf est qu'elle garantit l'abondance publique tout en diminuant la peine individuelle.

590. Conspiration .1 P171

591. Conspiration 1 p 169

592. Manifeste des Egaux, article 3

A l'article 5 de son *Manifeste*, il écrit : « Il y a oppression quand l'un s'épuise par le travail et manque de tout tandis que l'autre nage dans l'abondance sans rien faire⁵⁹³ . »

Pour Baboeuf, inégalité et oppression sont synonymes. Il écrit : « Si opprimer quelqu'un c'est violer à son égard une loi, ceux que l'inégalité surcharge sont opprimés parce que l'inégalité blesse la loi naturelle à laquelle il est absurde d'opposer les lois humaines⁵⁹⁴ . »

Pour lui, opprimer signifie soit restreindre les facultés de quelqu'un soit augmenter ses charges. C'est précisément ce que fait l'inégalité en diminuant les jouissances de celui dont elle aggrave les devoirs. C'est ainsi que, pour bannir l'oppression, ajoute-il à la communauté des travaux la communauté des jouissances. C'est de cette dernière communauté qu'il en sera question dans le point suivant.

b) Jouissances communes

Par jouissances communes, on peut comprendre que Baboeuf fait référence à une communauté de biens pareille à celle qui existait à l'état de nature de Rousseau où tout appartenait à tous sans que rien ne soit à personne en particulier. En effet, à propos de l'égalité des jouissances, Baboeuf écrit : « Par la loi de la nature qui fait dépendre la production du travail, ce travail étant évidemment pour chaque citoyen une condition essentielle du pacte social et comme chacun, en entrant dans la société y apporte une mise égale (la totalité de ses forces et de ses moyens) il s'ensuit que les charges, les productions et les avantages doivent être également partagés⁵⁹⁵ . »

Plus loin, il déclare : « Tous ayant également concouru à faire féconder la terre et à en préparer les productions, il est d'une justice sensible que tous participent également aux jouissances qui en résultent et auxquelles la nature a attaché la conservation et le bonheur de l'espèce⁵⁹⁶ . »

En effet, le système social prôné par Baboeuf proscrit les richesses particulières. L'article 7 de sa doctrine stipule que dans une société véritable il ne doit y avoir ni riches ni pauvres. Il soutient que chaque membre du corps social a un droit égal au bonheur vu que la

593. Manifeste des Egaux, chapitre 5

594. Conspiration. 1 p.103

595. Conspiration. 1 p. 81

596. Conspiration I p. 160

loi naturelle est égale pour tous et c'est à la société, non au gouvernement, qu'il attribue le droit de régler la distribution des biens pour l'utilité commune ainsi que les travaux qui les produisent. C'est donc à la société qu'il appartient de bien gérer cette distribution pour qu'il n'y ait ni partialité ni inégalité et si malgré tout, une mauvaise gestion de la distribution ou une mauvaise répartition des richesses serait la cause d'une quelconque partialité, sous quelque forme qu'elle se présentera, la société doit agir de manière à ce qu'elle soit détruite sans retour car, selon lui, c'est de l'inégalité de cette distribution que découlent tous les maux qui pèsent sur les nations.

Il suggère, afin d'éviter toute partialité pouvant troubler la tranquillité sociale que les productions de la terre et de l'industrie soient déposés dans des magasins publics où ils seront gardés pour être distribués aux citoyens avec égalité sous la surveillance de magistrats placés à cet effet. Baboeuf serait-il un adversaire de la propriété privée ? Quelle est sa conception de la propriété individuelle ?

Baboeuf considère que les riches trompent le peuple, conspirent contre lui pour maintenir leur domination. Aussi, son objectif est-il de continuer la révolution jusqu'à ce que le peuple reconquière sa souveraineté et s'achemine vers la révolution parfaite. Alors que Rousseau souhaitait seulement limiter le droit de propriété, Baboeuf lui, voulait l'abolir et instaurer la communauté des biens, des travaux et des jouissances.

Comme Rousseau, il fait de la propriété individuelle non une émanation de la loi naturelle mais une invention de la loi civile et peut être, comme elle, modifiée ou abolie⁵⁹⁷. Il estime que rien n'est plus contraire à l'égalité et au bonheur que la propriété particulière ou le partage des terres qui en est la première source.

Il réfute la thèse de ceux qui, comme Locke, font de la propriété un droit antérieur à la société et instituée pour le défendre. Il considère la propriété comme étant l'institution la plus subversive de tout sentiment social et nie le fait que la société pourrait y puiser son origine. Selon lui, le droit de propriété ne saurait être antérieur à la société et loin d'émaner de la loi naturelle, il n'est qu'une invention de la loi civile et par conséquent, il n'est pas immuable et peut donc faire l'objet de modification et d'annulation. Il écrit : « Les malheurs et l'esclavage découlent de l'inégalité et celle-ci, de la propriété. La propriété est donc le plus grand fléau de la société ; c'est un véritable délit public⁵⁹⁸. » Avec ses compagnons, il réclamait et luttait

597. Consp.1 p. 156

598. Idem p. 104

pour le renversement de l'ordre des choses qui faisait que la grande majorité des hommes travaille et sue au service et pour le bon plaisir de l'extrême minorité. Il estimait que pendant assez longtemps, moins d'un million d'individus disposaient de ce qui appartenait à plus de 20 millions de leurs semblables. Cette situation le révoltait. Il voulait la disparition de toutes sortes d'inégalité et de distinction entre riches et pauvres, grands et petits, maîtres et esclaves, gouvernants et gouvernés. Les seules différences qu'il acceptait étaient celles de l'âge et du sexe. Il écrit : « Puisque tous ont les mêmes besoins et les mêmes facultés, qu'il n'y ait donc plus pour eux qu'une seule éducation, une seule nourriture. Ils se contentent d'un seul soleil et d'un air pour tous. Pourquoi la même portion et la même qualité d'aliments ne suffiraient-ils pas à chacun d'eux⁵⁹⁹ ? » Il a même approuvé le droit à la résistance. Pour lui, c'est un devoir rigoureux pour tous les hommes libres de conspirer contre un gouvernement tyrannique qui usurpe l'autorité et viole les droits du peuple⁶⁰⁰ .

D'ailleurs, l'article 35 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793* qui constituait son cheval de combat fait de l'insurrection populaire le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. On y lit : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs⁶⁰¹ . »

Il écrit de façon ironique : « Il faut respecter les propriétaires ! Mais si sur 24 millions il s'en trouve 15 qui n'ont aucune espèce de propriété parce que les 9 millions restants n'ont pas respecté assez leurs droits pour leur assurer même les moyens de conserver l'existence, il faut donc que les 15 millions se décident à périr de faim pour l'amour des 9 en reconnaissance de ce qu'ils les ont totalement dépouillés⁶⁰² ? » C'était une façon pour lui de montrer au peuple la nécessité de l'insurrection pacifique. C'est pour remédier à cette situation qu'il réalisa la communauté des biens et des travaux qui fait de lui le précurseur du système communiste. Mais comment s'est développée cette idée chez Baboeuf quand on sait que dans un premier temps, il avait manifesté une certaine inclinaison pour la réforme agraire consistant dans le partage des terres ? En effet, Baboeuf a été connu pour un partisan de la loi agraire. On a souvent vu dans sa doctrine un appel à la parcellisation, au partage des terres. Pourtant, d'un autre côté, avec sa doctrine le babouvisme, il est considéré comme le précurseur du

599. Conspiration II p 96

600. Conspiration II p. 17

601. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793, article 35

602. Texte 1 lignes 27 à 31 (A élucider)

communisme. Karl Marx lui-même l'a reconnu comme tel. Il considère la *Conjuration des Égaux* comme étant la première apparition d'un parti communiste réellement agissant. Il n'est même pas le seul à le reconnaître. Rosa Luxemburg⁶⁰³ a également vu en Baboeuf le premier précurseur des soulèvements révolutionnaires du prolétariat. Que faut-il en penser ? Y-a-t-il moyen de concilier ces deux positions contradictoires ? Baboeuf était-il pour ou contre la propriété ? Faut-il voir en lui un défenseur de la communauté ou un partisan de la propriété individuelle ? Les Jacobins et les sans-culottes avaient adopté une idéologie caractérisée par l'attachement à la propriété privée fondée sur le travail personnel. Qu'en est-il de Baboeuf puisqu'il recommande la communauté des biens et des travaux quand on sait que la communauté et la propriété ne font pas bon ménage ? Qu'est-ce qui fait la spécificité de sa doctrine ?

B) L'idée de communisme chez Baboeuf

Le communisme s'est développé principalement au XXe siècle dont il constitue l'une des principales forces politiques. Mais si la doctrine communiste se rattache particulièrement à l'école de la pensée marxiste issue des travaux de Karl Marx et de Friedrich Engels, il faut admettre que ses fondements sont très anciens et que le concept d'une société égalitaire où la propriété privée serait abolie existe de très longue date même si ce n'est qu'à partir de la fin du XVIIIe siècle qu'il commence à être désigné par le nom de communisme.

En effet, l'histoire fait remonter l'apparition de l'idée du communisme en France vers 1840 comme moyen pour les ouvriers de s'affranchir de leur exploitation par le capitaliste qui s'enrichit à leurs dépens au moyen de plus-values générées par leur travail mais l'idéal de la vie sociale en communauté est très ancien. On peut remonter jusqu'à Platon pour en trouver des pistes de référence bien que les preuves qu'il s'agirait là d'une filiation politique directe, d'un lien de parenté à une famille de pensée qui aurait *existé* de manière cohérente avant l'époque contemporaine sont peu probables. D'ailleurs, Marx ne revendique pas cette

603. Figure de l'aile gauche de l'Internationale ouvrière révolutionnaire, co-fondatrice du parti communiste d'Allemagne

prétendue filiation platonicienne. Si les deux prônent un régime basé sur la communauté et l'égalité foncière, ils n'appartiennent pas forcément à un même courant de pensée. Platon est idéaliste alors que Marx, lui, est matérialiste. Aussi, si la tentation a été parfois grande de rapprocher le communisme platonicien de conceptions politiques plus modernes, il ne s'agit là que de comparaisons anachroniques car le régime de la communauté que prône Platon ne concerne pas toutes les classes de la cité. A propos, voici ce qu'écrit Paul Janet :

Le communisme de Platon est un communisme aristocratique fondé sur des principes autoritaires et théocratiques. Dans la République de Platon, la propriété n'est interdite qu'aux classes supérieures et paraît être abandonnée comme un titre d'infériorité aux classes laborieuses. Le communisme moderne, au contraire, est essentiellement démocratique. C'est dans l'intérêt de tous et surtout des classes pauvres qu'il est revendiqué par les novateurs. La propriété n'est plus seulement, comme dans Platon, interdite aux classes supérieures. Elle est mise entre les mains de L'Etat, c'est-à-dire du plus grand nombre afin que chacun ait part et profite de ce qui est enlevé aux riches et aux puissants. ⁶⁰⁴

En effet, chez lui, la propriété privée n'est pas bannie à tous les niveaux. Elle existe chez la classe des travailleurs. C'est d'ailleurs cette classe qui assure l'entretien des deux autres. Il ne poursuivait qu'un seul objectif : éviter la dégénérescence de la cité en prévenant les antagonismes qui ne peuvent manquer de s'y produire si la famille et les propriétés sont conservées par les Gardiens.

On se rappelle que la cité idéale préconisée par Platon est constituée de trois groupes : la classe des Gardiens responsables de la gestion et de l'administration de la cité, la classe des Guerriers à qui revient la défense des citoyens et la classe des Travailleurs chargés de procurer de la subsistance à tous. C'est uniquement aux Guerriers et aux Gardiens qui représentent les Dirigeants de la cité que sont destinés les principes de la doctrine communiste chez Platon. Selon ces principes, ils ne doivent rien avoir en propre ce, pour plusieurs raisons.

- 1) Les Guerriers et les Gardiens dont l'œuvre est la direction et la sauvegarde de la communauté doivent être délivrés de tous les soucis domestiques pour pouvoir se concentrer aux plus hautes tâches. Or, la propriété privée impose de nombreux soucis domestiques.
- 2) Selon Platon, ce sont les divisions à l'intérieur de la classe dirigeante qui conduisent les communautés politiques à leur perte et ces divisions tiennent à la propriété privée. Si ces dirigeants n'ont rien en propre, ils ne seront habités ni par l'envie, ni l'inimitié

604. Paul Janet, Les origines du socialisme contemporain, Paris, 1893, p. 124-125

ni la discorde et par conséquent, il ne pourra s'élever entre eux aucune de ces contestations qui ruinent les communautés politiques.

- 3) Guerriers et Gardiens peuvent vivre sans propriété privée parce que leur âme n'est pas dominée par le désir des jouissances corporelles, ce qu'il appelle *epithumia* du fait qu'ils sont issus des meilleurs métaux.⁶⁰⁵

Selon Platon, un bon gouvernement doit appliquer la communauté des femmes et des enfants, une éducation identique pour les deux sexes, la communauté économique pour les Gardiens et le pouvoir doit être confié aux meilleurs. Ce sont là, pour lui, les caractéristiques de l'aristocratie qu'il considère comme étant le meilleur des gouvernements. Aussi, préconise-t-il aux classes dirigeantes de la cité, la communauté des femmes et des enfants. Il déclare : « la cité qui aspire à une organisation parfaite doit admettre la communauté des femmes et des enfants. En outre, après leur institution, les soldats doivent être installés dans des maisons où personne n'aura rien en propre mais où tout sera commun à tous⁶⁰⁶ . » Plus loin, il écrit : « Les femmes de nos guerriers seront communes toutes à tous ; aucune d'elle n'habitera en particulier avec aucun d'eux ; de même, les enfants seront communs et les parents ne connaîtront pas leurs enfants ni ceux-ci leurs parents⁶⁰⁷ . »

A propos des Guerriers, il écrit :

Aucun d'eux ne possédera rien en propre, hors les objets de première nécessité ; ensuite, aucun n'aura d'habitation propre ni de magasin où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture nécessaire à des athlètes guerriers sobres et courageux, ils la recevront des autres citoyens comme salaire de la garde qu'ils assurent, en quantité suffisante pour une année, de sorte à n'en avoir point de reste et à n'en point manquer ; ils prendront leurs repas ensemble et vivront en commun comme des soldats en campagne⁶⁰⁸

A l'analyse, on peut dire que chez Platon le communisme était plutôt sectoriel disons élitiste, puisque la société qu'il prônait n'était nullement égalitaire et que seule la classe des dirigeants, l'élite de la cité était concernée par cette mesure consistant à mettre en commun même les femmes et les enfants.

605. A propos de la constitution des gens, Platon écrit : « Vous êtes tous frères dans la cité mais le dieu qui vous a formé a fait rentrer de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander. Aussi sont-ils les plus précieux. Il a mêlé de l'argent dans la composition des auxiliaires et du fer et de l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans. République livre III prg. 414a-415a

606. Platon République livre VIII p. 303

607. Idem p. 212

608. Idem

Certes, le régime de la communauté que prône Platon ne concerne que les Gardiens et les Guerriers mais étant donné que ces derniers constituent la classe des dirigeants de la cité et de ce fait, forment le fondement de l'Etat, on peut admettre que les normes qui régissent leur existence valent pour tous les citoyens. De là le bien-fondé de la critique d'Aristote qui voit dans la théorie politique platonicienne une sorte de communisme.

Mais mise à part cette référence lointaine, on retrouve également une forme de communisme dans la pensée chrétienne consistant dans la mise en commun des biens de tous les membres de *l'Eglise primitive* et dans leur distribution entre tous. Dans le livre des *Actes des apôtres*, nous lisons : « Tous ceux qui croyaient étaient tous dans le même lieu et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et ils en partageaient le produit entre tous selon les besoins de chacun ⁶⁰⁹. » Un peu plus loin, au chapitre 4, il est écrit :

La multitude de ceux qui avaient cru n'était qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait que ses biens lui appartenissent en propre, mais tout était commun entre eux. Il n'y avait parmi eux aucun indigent : tous ceux qui possédaient des champs ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de ce qu'ils avaient vendu, et le déposaient aux pieds des apôtres ; et ⁶¹⁰ l'on faisait des distributions à chacun selon qu'il en avait besoin.

Néanmoins, si le communisme comme doctrine visant à mettre en commun et à gérer ensemble les biens appartenant à la société remonte à Platon pour ne pas aller plus loin car on a même retrouvé ses traces dans la tradition épicurienne, il faut attendre le XVIII^e siècle pour le voir se développer en France. On fait de Morelly et de Baboeuf les principaux initiateurs de cette doctrine. En effet, il faut admettre que le *Code de la nature* de Morelly qui date de 1755 contenait le fondement théorique du communisme dans la mesure où il prônait la supériorité d'une société communautaire par rapport à une société propriétaire. D'ailleurs, Baboeuf s'en est grandement inspiré.

Dans son *Code de la nature*, Morelly stigmatise et proclame une condamnation globale de la propriété privée considérée comme la source des maux de l'humanité.

Pour lui, tous les problèmes sociaux viennent de la propriété privée ce qui le mettait en conflit direct avec le mouvement majoritaire des *Lumières*. Il prônait la répartition des biens selon les besoins de chacun. Il écrit :

609. La sainte Bible, Actes des Apôtres 2 :44-45

610. Idem chapitre 4 :32, 34-35

C'est donc précisément dans ces vues que la Nature a distribué les forces de l'humanité entière avec différentes proportions entre tous les individus de l'espèce ; mais elle leur a indivisiblement laissé la propriété du champ producteur de ses dons, à tous et à chacun l'usage de ses libéralités. Le monde est une table suffisamment garnie pour tous les convives, dont tous les mets appartiennent, tantôt à tous, parce que tous ont faim, tantôt à quelques-uns seulement, parce que les autres sont rassasiés; ainsi personne n'en est absolument le maître, ni n'a droit de prétendre l'être ⁶¹¹ .

Il édicte les trois lois fondamentales et sacrées qui couperaient racine aux vices et à tous les maux d'une société à savoir : l'abolition de la propriété privée, le système étatique organisant l'éducation, l'assistance et la solidarité et enfin, le système de coopération basé sur le vieil adage de Saint-Simon » De chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins. »

Baboeuf, quant à lui, a prôné une communauté de biens, de travaux et de jouissances où les richesses particulières sont proscrites et la propriété individuelle bannie. Il prône la collectivisation des terres et des moyens de production seul moyen pouvant permettre d'aboutir à une parfaite égalité et au bonheur commun. Karl Marx qu'on reconnaît comme étant le chef de file, le fondateur du parti communiste n'a pas hésité à lui attribuer la paternité du premier parti communiste agissant. Qu'est-ce qui, dans sa doctrine, peut lui valoir cette reconnaissance ? Quelles sont les spécificités du communisme babouvien ?

Baboeuf a été connu pour un partisan de la loi agraire. Au début de ses revendications, il était favorable à un partage des terres. Il ne remettait pas en cause la propriété qu'il définissait comme étant le droit qu'a chaque citoyen de jouir et de disposer à son gré de la portion de bien qui lui est garantie par la loi. Il a eu des déclarations en faveur de la petite propriété parcellaire donc de la loi agraire qui vise le partage des propriétés. On se rappelle cette loi agraire dont il nourrissait le projet laquelle visait le partage de l'étendue des terrains en culture entre les 24 millions d'habitants auxquels on faisait remonter la population de l'empire français à l'époque à raison de 11 arpents par ménage.

Inspiré par la lecture de Rousseau et constatant les conditions de vie très dures auxquelles faisait face l'immense majorité de la population, Baboeuf développa des théories en faveur de l'égalité de fait et de la répartition des terres telle qu'elle a été prônée par la réforme agraire de Tiberius Gracchus.

Selon cette loi agraire dont s'est inspiré Baboeuf, le droit d'occupation des terres

611. Morelly Etienne Gabriel : Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu 1755, Source Gallica.bnf.fr p. 23

publiques était limité à 500 jugères (125 ha) par personne auxquels s'ajoutaient 250 jugères par enfant dans la limite de 1000 jugères par famille. En contrepartie de cette limitation, les terres qui restaient en la possession de leurs occupants leur étaient concédées en pleine propriété. Baboeuf lui, présuppose la division des terres en donnant 11 arpents par groupe de 4 personnes. Il écrit :

Dans une contrée comme la France où, d'après la moyenne proportionnelle des résultats des différents calculs pour l'étendue des terrains en culture, il peut se trouver environ 70 millions d'arpents. De quel joli manoir chaque chef de famille n'aurait-il pas pu jouir ? En supposant 4 personnes pour chaque ménage, la division de 24 millions d'habitants à quoi on fait remonter la population de l'empire français donne six millions de ménages.

Conséquemment, chaque manoir eût été de 11 arpents.⁶¹²

Néanmoins, au fil du temps, sa pensée ayant mûri, sa position a changé. Il va manifestement dépasser les revendications liées à la loi agraire. On va identifier chez lui des idées véritablement communistes. Il va se placer désormais dans la perspective de la communauté des biens, des travaux et des jouissances.

En dépit des nombreuses déclarations qu'il a eues en faveur de la loi agraire, on va découvrir que le partage des campagnes n'était pas son souci majeur, pour répéter ses propres mots. Le système de l'égalité qu'il prône exclut tout partage. Ce qu'il voulait et réclamait de toutes ses forces était la jouissance commune des fruits de la terre qui, selon lui, sont à tout le monde. Sa doctrine de la communauté des biens, des travaux et des jouissances s'oppose même à toutes celles qui préconisent un simple partage des terres mais qui ne remettent pas en cause la propriété privée. Il écrit : « La loi agraire ou le partage des campagnes fut le vœu instantané de quelques soldats sans principes, de quelques peuplades mues par leur instinct plutôt que par la raison. Nous tendons à quelque chose de plus sublime et de plus équitable, *le bien commun ou la communauté de biens*⁶¹³ . » D'ailleurs, il a sans retenue fait découler le droit exclusif de propriété du partage des terres qui accorda à chacun le droit absolu sur tout ce qu'il pouvait retirer des champs qui lui étaient échus. Pour lui, le partage des terres auquel, selon quelques-uns se réduit le maximum du bonheur social ne fait qu'empirer le mal en ce qu'il « effraie l'égoïsme des propriétaires » sur lequel seulement repose la prospérité publique

612. Discours préliminaire du Cadastre perpétuel ou Démonstration des procédés convenables à la formation de cet important ouvrage pour assurer les principes de l'assiette, de la répartition juste et permanente, 1789 *p. XXXII*

613. Idem *p. 95*

et laisse entrevoir le retour prochain des désordres dont on prétend qu'il serait le modèle. Il écrit : « Rien n'est plus contraire à l'égalité et au bonheur que la propriété particulière ou le partage des terres qui en est la première source ⁶¹⁴ . »

Ses compagnons dont Buonarroti ont fait observer que les législateurs qui, pour diminuer les ravages de l'inégalité avaient eu recours au partage des terres et aux lois somptuaires, en livrant la distribution des travaux et des biens à l'avidité et à la concurrence, n'ont imposé à « un torrent impétueux que de faibles remparts toujours minés et renversés par l'action de l'avarice et de l'orgueil, auxquels le maintien du droit de propriété fournit constamment mille moyens de franchir tous les obstacles. »

Ayant compris que le sol ne pouvait produire le maximum qu'on aurait souhaité si chacun n'y met pas la main, Baboeuf recommande l'union des forces et des volontés de tous les citoyens pour l'émietter et le faire féconder. Il critique à la fois l'iniquité de la concentration qui prive de travail le paysan pauvre mais critique également le morcellement qu'il juge inefficace pour la communauté dans la mesure où il ne fait qu'anéantir la plus grande somme des ressources et par conséquent ne fait qu'exposer la population à la pénurie et à la disette. Dorénavant, il considère le partage des terres comme une opération absurde qui ne peut s'effectuer que dans le sang à la suite de bouleversements épouvantables et qui ne peut aboutir à d'autre résultat qu'à livrer chacun à son isolement donc à son impuissance car la force n'est nulle part que dans l'union. A propos, il écrit :

Il vaut mieux, pour la moralité et pour le bonheur des habitants des campagnes, leur faciliter les moyens de se réunir que de les laisser se tenir à l'écart les uns des autres, chacun dans son trou ... Dans le contact continu, tout dessein suspect, toute action a un témoin ; la chaumière ne menace plus la chaumière et le château peut être en parfaite sécurité. Plus de larron, plus d'incendiaire, plus de potence, plus de bourreau. Une foule de préjugés et de superstitions dangereuses ne tardent plus à disparaître car où des hommes se sont réunis pour vivre ensemble, ⁶¹⁵ la raison vient bientôt s'asseoir parmi eux.

A la suite de Rousseau, il soutient que la propriété est sur la terre la cause de tous les maux. Il écrit : « Les malheurs et l'esclavage découlent de l'inégalité et celle-ci de la propriété ⁶¹⁶ . »

614. Conspiration des Egaux tome II P 147

615. G. Baboeuf, Brouillon de lettre 1789 dans Victor Daline Lettre destinée à un aristocrate mais qui ne sera jamais parvenue à son destinataire.

616. Conjuration p. 104

Par conséquent, pas de propriété individuelle car la terre n'est à personne d'où la nécessité d'une jouissance commune, les fruits étant à tous en général sans être à personne en particulier. Dans le *Manifeste des Egaux*, il écrit : « Plus de propriété individuelle des terres, la terre n'est à personne. Nous réclamons, nous voulons la jouissance communale des fruits de la terre ; les fruits sont à tout le monde⁶¹⁷ . » Il proclame que tous les biens renfermés dans le territoire national est un et appartiennent inaliénablement au peuple qui seul, a le droit d'en répartir l'usage et l'usufruit. L'article 6 de son manifeste bannit l'appropriation exclusive. On y lit : « Nul n'a pu, sans crime, s'approprier exclusivement les biens de la terre ou de l'industrie⁶¹⁸ . » En revanche, il prône une communauté des biens et des travaux où les richesses particulières disparaissent et où le droit de propriété est remplacé par celui de chaque individu à une existence aussi heureuse que celle de tous les autres membres du corps social mais pour garantir ce droit sacré, obligation doit être imposée à chaque associé de se charger d'une partie du travail nécessaire pour assurer l'entretien, la prospérité et la conservation de la société ce qui nous fait penser à Rousseau qui a aussi souligné la nécessité de garantir à chaque citoyen les moyens de subsister.

Tout comme Rousseau, il croit en une communauté primitive. Il soutient dans l'article 1^{er} de son manifeste que la nature a donné à chaque homme un droit égal à la jouissance de tous les biens. Dans un message adressé au peuple français, il déclare :

Le moment des grandes mesures est arrivé. Le mal est à son comble ; il couvre la face de la terre. Le chaos sous le nom de politique y règne depuis trop de siècles. Que tout rentre dans l'ordre et reprenne sa place. A la voix de l'égalité, que les éléments de la justice et du bonheur s'organisent. L'instant est venu de fonder la REPUBLIQUE DES EGAUX, ce grand hospice ouvert à tous les hommes. Les jours de la restitution générale sont arrivés. Familles gémissantes, venez, vous⁶¹⁹ asseoir à la table commune dressée par la nature pour tous ses enfants.

En effet, Baboeuf a prôné un certain communautarisme en préconisant une société fondée sur l'égalité et l'abolition de la propriété particulière. Durant toute la première moitié du XIX^e siècle, on a retrouvé des idées communistes dans divers courants qui se réclamaient de lui.

Il prône la communauté des biens qu'il considère comme le véritable objet et la perfection de l'état social, le seul ordre public propre à bannir à jamais l'oppression et à garantir à tous les citoyens le plus grand bonheur possible. Comme Rousseau, il estime que la

617. Conspiration II p. 95

618. Idem p. 103

619. Idem p.96

terre n'est à personne et de ce fait, s'oppose à l'institution de la propriété individuelle des terres qu'il présente comme la source principale de tous les maux qui pèsent sur la société. Il aspirait après une république d'égaux qui serait ouverte à tous les hommes. « Un seul homme sur la terre plus riche, plus puissant que ses semblables suffit à rompre l'équilibre, écrit-il⁶²⁰. »

Rejetant la propriété individuelle et l'exploitation particulière du domaine privé, il se prononce en faveur du travail collectif des fermiers associés sur de grandes étendues de terre non morcelées, lesquels travailleraient ensemble et vivraient selon un mode de vie collectif consistant dans une communauté de biens, de travaux et de jouissances. Il visait la suppression de la propriété privée et l'établissement de l'administration commune des biens et moyens de production. Chaque citoyen devait s'attacher, selon ses moyens et selon ses aptitudes à la production de biens qu'il devait ensuite déposer au magasin commun lesquels seraient distribués à tous les individus dans la plus scrupuleuse égalité.

Aussi a-t-il prévu la création d'une grande communauté nationale qui se chargerait de la gestion :

- Des biens déclarés nationaux
- Des biens des ennemis de la révolution
- Des biens échus ou à échoir à la république par suite de condamnations judiciaires
- Des édifices occupés pour le service public,
- Des biens de ceux qui en font don à la république
- Des biens usurpés par ceux qui se sont enrichis dans l'exercice des fonctions publiques
- Des biens dont les propriétaires négligent la culture.

Est membre de cette communauté tout français de l'un ou l'autre sexe qui fait abandon à la patrie de ses biens et lui consacre sa personne et le travail dont il est capable. Les vieillards âgés de 60 ans et plus ainsi que les infirmes font de droit partie de cette communauté.

Les biens de la communauté sont exploités en commun par tous ses membres valides.

La communauté entretient tous ses membres en leur fournissant ce dont ils ont besoin dans une égale et honnête proportionnalité.

620. Idem p.97

Tout membre de la communauté nationale lui doit le travail de l'agriculture et des arts utiles dont il est capable. Seuls sont exceptés les vieillards âgés de 60 ans et les infirmes.

Dans chaque commune, les membres sont distribués par classes. On y compte autant de classes que d'arts utiles.

Auprès de chaque classe sont nommés des magistrats pour diriger les travaux et veiller sur leur égale répartition.

C'est la loi qui détermine pour chaque saison la durée journalière des travaux des membres de la communauté.

Les magistrats de chaque classe font déposer dans les magasins de la communauté les fruits de la terre et les productions des arts susceptibles de conservation lesquels seront redistribués aux membres de la communauté selon les règles déterminées par la loi.

A propos de la distribution et de l'usage des biens de la communauté sont consacrés 10 articles.

Le premier veut que nul membre de la communauté nationale ne puisse jouir que de ce que la loi lui donne par la tradition réelle du magistrat.

Le second fait état des différents biens que la communauté nationale assure à chacun de ses membres. Il s'agit :

- D'un logement simple, commode et proprement meublé

- Des habillements de travail et de repos, de fil ou de laine, conformes au costume national

- Le blanchissage, l'éclairage et le chauffage

- Une quantité suffisante d'aliments en pain, viande, volaille, poisson, œufs, beurre ou huile ; vins et autres boissons usitées dans les différentes régions, légumes, fruits, assaisonnements et autres objets dont la réunion constitue une médiocre et frugale aisance.

- Les secours de l'art de guérir.

Il est prévu, à des époques déterminées d'organiser des repas communs auxquels tous les membres de la communauté seront tenus d'assister.

Il est interdit aux membres de la communauté nationale d'avoir à leur disposition de la monnaie. Il ne leur est pas non plus autorisé de recevoir de salaire à quelque titre que ce soit. Les fonctionnaires publics et les militaires sont astreints au même régime d'entretien que les

membres de la communauté nationale. Ils n'ont droit à aucun salaire et courent le risque de se faire punir au cas où ils conserveraient de la monnaie.

Il est placé, à la tête de chaque commune des magistrats chargés de distribuer à domicile, aux membres de la communauté, les productions de l'agriculture et des arts.

Il faut donc admettre que Baboeuf aspirait à une société de type communautaire. Il a institué une forme de démocratie communiste pour reprendre l'expression de Georges Lefebvre consistant à soumettre l'usage de la grande propriété à la nécessité sociale et au respect du droit à la vie de tous. Contre l'appropriation individuelle, il défend la communauté collective. Il a prôné une dépossession de toute la France. C'est ce système qu'il a défini généralement comme la démocratie pure ou encore, l'égalité de fait qui, à partir de 1840, se voit baptiser du nom de communisme. Contre la thèse hobbesienne qui fait de l'homme un être naturellement méchant, Il écrit : « C'est faire injure à l'auteur de la nature que de supposer que les hommes sont naturellement portés à s'envier, à se haïr et à s'entredéchirer pour la saveur d'un fruit ou pour la suavité d'une fleur lorsque les fruits et les fleurs abondent autour d'eux. Otez aux hommes la propriété individuelle, vous calmez leurs passions les plus funestes et vous leur enlèverez, à peu près, tout moyen de se nuire⁶²¹ . »

Baboeuf a donc sa place dans la galerie des ancêtres du communisme et ce serait injuste de la lui enlever. Il faut admettre que les Egaux ont joué le rôle de pionniers, d'annonceurs de la nouvelle société. Toutefois, Baboeuf n'a jamais remis en cause le principe de la propriété comme tel. Il revendique bien sûr d'en limiter l'exercice et de la soumettre au droit de l'existence dont il affirme la priorité mais il n'est pas contre la propriété. Ce qui le préoccupait surtout était la limitation du droit à la propriété et la soumission de la grande propriété à la nécessité sociale et au respect de la vie de tous. Aussi aspirait-il après une république d'égaux, fondée sur la communauté des biens et des travaux, qui serait ouverte à tous les hommes.

Il s'agissait bien sûr d'un communisme égalitaire où l'on ne pourra reconnaître Marx. Chez Baboeuf, la révolution sociale était surtout l'œuvre de masses urbaines et rurales issues des sociétés précapitalistes. Chez Marx, la révolution sociale était le fait du prolétariat moderne⁶²² des travailleurs salariés. En effet, Baboeuf avait remarqué que la révolution avait

621. Conjuración I p. 213

622. Le prolétariat désigne, dans la doctrine marxiste, la classe sociale des travailleurs qui ne possèdent que leur force de travail qu'ils doivent louer à ceux qui détiennent les moyens de production pour survivre.

été confisquée par une nouvelle aristocratie. Aussi, a-t-il déclaré qu'il fallait continuer la révolution jusqu'à ce qu'elle soit devenue la révolution du peuple. Conséquemment à cette déclaration, Marx, ayant considéré que la bourgeoisie⁶²³ ne pouvait plus jouer un rôle révolutionnaire, a pris le parti de faire du prolétariat la classe pouvant radicalement transformer la société. Aussi, s'engage-t-il à déloger les classes possédantes de leur position dominante pour que le prolétariat puisse conquérir le pouvoir d'Etat. Voyons en quoi consistait sa doctrine.

C) Jean-Jacques Rousseau précurseur du marxisme

Ils ne sont pas moins nombreux, ceux qui voient en Rousseau un précurseur de la doctrine de Marx. Engels lui-même le reconnaît bien. Il a vu en Rousseau le père de la dialectique marxiste. Il écrit : « Nous n'avons pas seulement chez Rousseau une marche de la pensée qui ressemble à s'y méprendre à celle qui est suivie dans le *Capital* de Marx mais même dans le détail, toute une série de tournures dialectiques dont Marx se sert⁶²⁴ ». Lucio Colletti, de son côté, considère Rousseau non seulement comme étant une source de Marx mais également comme étant le père du communisme moderne. Il écrit : « Notre thèse consiste à dire que la théorie politique révolutionnaire telle qu'elle est développée après Rousseau est déjà constituée dans le *Contrat social* c'est-à-dire qu'en ce qui concerne la théorie politique au sens strict, Marx et Lénine n'ont visiblement rien ajouté à Rousseau hormis l'analyse des

Le prolétariat est donc composé des salariés de toutes sortes, les ouvriers agricoles et les petits paysans pauvres y compris les chômeurs.

Le prolétariat s'oppose à la bourgeoisie qui représente la classe sociale intermédiaire entre la classe aisée et la paysannerie. Constituée d'hommes possédant des droits et une propriété privée, la bourgeoisie qui évolue dans les métiers du commerce, de la finance, de l'artisanat s'est développée avec l'industrialisation.

623. Dans la théorie marxiste, la bourgeoisie est la classe sociale dominante qui, dans un pays capitaliste, détient les moyens de production et exploite le prolétariat en essayant de maintenir le coût de la main d'œuvre le plus bas possible.

Par sa formation intellectuelle et son influence politique liée à son poids économique, la bourgeoisie domine la société.

On distingue couramment la haute bourgeoisie, classe la plus riche qui possède les moyens de production, la moyenne bourgeoisie constituée des cadres supérieurs des professions libérales et de ceux qui disposent d'un patrimoine et de revenus importants, la petite bourgeoisie composée des cadres moyens ou inférieurs, les petits commerçants, les petits prolétaires agricoles et tous ceux qui, par leur mentalité, se distinguent du prolétariat.

La petite et moyenne bourgeoisie forme ce qu'on appelle communément la classe moyenne.

624. Anti-Dühring, version électronique, 1ère partie p 137

bases économiques de l'extinction de l'Etat⁶²⁵ ». Il va jusqu'à affirmer que « les thèses fondamentales de Marx sur l'Etat ne font que reprendre et répéter sans cesse des thèmes qui se trouvent déjà chez Rousseau et que les questions de principes les plus générales de la théorie de Marx et de Lénine dérivent de Rousseau⁶²⁶ ». » Que faut-il en déduire ? Rousseau a-t-il exercé une quelconque influence sur Marx puisque, s'il faut croire Yves Vargas, l'œuvre de Marx compte très peu de citations de Rousseau et il s'agit rarement d'en faire l'éloge ? En effet, Yves Vargas a affirmé que dans l'ensemble des œuvres de Marx et d'Engels, il y a moins de trente citations et références concernant Rousseau⁶²⁷ . Qu'est-ce qui, dans la doctrine de Karl Marx, peut être interprété comme étant inspiré de Rousseau ? Qu'est-ce qu'il y a de commun entre l'auteur du *Contrat social* et celui du *Capital* ? Quel est l'apport de la pensée rousseauiste à la philosophie de l'histoire et à la théorie de la transformation révolutionnaire de la société dont se réclame Marx ? En quoi la théorie de la société politique rousseauiste peut-elle être considérée comme la source d'inspiration de la théorie marxiste ? Voyons d'abord en quoi consiste la théorie de Marx et tachons de voir ce qui rapproche les deux théories et ce qui les éloigne.

Dans son entier, l'œuvre de Karl Marx envisage une rupture dans l'ordre du monde. Il développe une philosophie basée sur la lutte des classes qu'il considère comme étant le moteur de l'histoire. Il considère l'histoire de toutes les sociétés humaines jusqu'à nos jours qu'il identifie à l'histoire de l'humanité comme étant l'histoire de la lutte des classes qu'il définit comme l'ensemble des conflits économiques et politiques qui, dans une société, opposent des classes ayant des intérêts économiques divergents.

Il définit les classes sociales en se fondant sur une vision antagoniste de la société et en s'inspirant de l'histoire. Par rapport à leur position et leur rôle dans le processus de fabrication, Marx a rassemblé les différents groupes d'une société en deux classes sociales principales : celle qui domine et celle qui est dominée autrement dit, celle qui exploite et celle qui est exploitée en d'autres termes, disons celle qui possède le capital et les moyens de production et celle qui détient la force du travail et en conséquence, celle qui s'est enrichie et celle qui s'est fait appauvrir. Il désigne ces deux classes par les termes « bourgeoisie » et « prolétariat. »

625. Ideologia e societa p 219

626. Colletti : Intervista politica-filosofica publiée en 1974 par Perry Anderson dans la Revue New Left Revue p 29

627. Yves Vargas, Jean-Jacques Rousseau, l'avortement du capitalisme, p 223

Il définit le prolétariat comme étant la classe des ouvriers modernes qui ne vivent qu'en trouvant du travail et qui n'en trouvent que si le travail accroît le capital. Ces ouvriers, contraints de se vendre au jour le jour, sont une marchandise, un article de commerce comme un autre et se trouvent ainsi exposés à toutes les vicissitudes de la concurrence, à toutes les fluctuations du marché. Par bourgeoisie, en revanche, il entend la classe des capitalistes modernes, propriétaires des moyens de production et exploitant le travail salarié.

Dans le *Manifeste du parti communiste*, il décrit une situation où les classes sociales que sont la bourgeoisie et le prolétariat s'opposent fortement voire violemment en raison de l'exploitation de la seconde (le prolétariat) qui détient la force de travail par la première (la bourgeoisie) qui possède le capital et les moyens de production.

Il fait de la lutte des classes le point de départ de la révolution qui permettra l'instauration d'une société sans classes fondée sur la mise en commun des moyens de production et ainsi, d'atteindre le but final, le communisme.

Le concept de classe est chez Marx un concept strictement économique. Ce qui caractérise les classes sociales, selon lui, c'est que leurs intérêts sont le plus souvent antagonistes c'est à dire qu'elles ont des intérêts radicalement opposés de telle sorte que, si l'une satisfait ses intérêts, elle le fera au détriment de l'autre. Par exemple : en tant qu'ils sont tous propriétaires de l'appareil de production, les capitalistes (la bourgeoisie) constituent une classe. En tant qu'ils n'ont rien et qu'ils doivent vendre leur force de travail à ceux qui possèdent, les ouvriers (le prolétariat) constituent eux aussi une classe sociale. Le prolétariat n'est donc pas constitué de n'importe quels salariés mais de ceux qui produisent la plus-value c'est-à-dire la surproduction car c'est de là que vient tout le profit qui enrichit la classe dominante. Tandis que l'intérêt du capitalisme est de baisser les salaires ou d'augmenter la productivité du travail, l'intérêt de l'ouvrier est exactement l'inverse : gagner plus en travaillant moins. Cette opposition d'intérêt conduit directement à un conflit, la lutte des classes.

Grâce aux profits que génère la surproduction des travailleurs, le capital de la classe dominante s'accroît, ce qui enrichit la bourgeoisie au détriment de la classe prolétarienne qui s'appauvrit. Cette contradiction devait selon Marx se terminer par une révolte et une destruction du régime. Il propose alors une révolution fondée sur une conception nouvelle et plus juste du travail, de l'économie et de la société, qui supprimerait, dans un premier temps, la lutte des classes en créant une société égalitaire, dans laquelle la propriété des biens de production ne serait plus privée mais étatique. Ce nouvel Etat assurerait au travailleur la

satisfaction de tous ses besoins, sa dignité, sa place dans la société par son droit au travail, son égalité avec les autres, et même son pouvoir politique, puisque cet Etat serait dirigé par les travailleurs eux-mêmes en attendant l'arrivée d'une société parfaitement égalitaire et libre : le communisme. Marx donne pour but immédiat au mouvement des prolétaires le renversement de la domination bourgeoise et donc l'abolition des classes sociales ainsi que l'organisation du prolétariat à l'échelle internationale afin de parvenir à la conquête du pouvoir politique ce qui aura pour conséquence immédiate la disparition de l'Etat.

La transition vers le communisme doit se faire, selon lui, en deux étapes. L'une courte, la dictature du prolétariat pour garantir le triomphe de la révolution et l'autre consistant en une longue phase d'élaboration du socialisme avec la collectivisation des moyens de production et d'échange.

Dans la doctrine marxiste, la dictature du prolétariat est la première étape de l'évolution de la société vers le socialisme en remplacement des régimes capitalistes appelés dictature de la bourgeoisie. Pour renverser la classe dominante qui détient tous les pouvoirs, la classe des travailleurs, (le prolétariat) doit, dans un premier temps, s'emparer de tous les pouvoirs. Il doit savoir qu'il est le moteur de l'histoire et le moyen de transformation de la société car c'est sur lui que repose l'économie.

Marx définit le capitalisme comme étant le régime économique et juridique d'une société dans laquelle les moyens de production n'appartiennent pas à ceux qui les mettent en œuvre. Il s'agit d'un système dont la finalité est l'accumulation du capital par le biais des profits ou plus-values lesquels profits représentent la part non-rétribuée du travail des prolétaires à qui l'on ne donne que de quoi renouveler leur force de production.

Pour le marxisme, le capitalisme est un système politique, économique et social dont le principe fondamental est la recherche systématique de plus-values obtenues grâce à l'exploitation des travailleurs par les propriétaires des moyens de production et de distribution. Leur but est de transformer la plus grande partie possible de ces plus-values en capital supplémentaire qui engendrera à son tour davantage de plus-values. Pour le capitalisme, tout tend à devenir marchandise et en premier lieu l'homme mais aussi l'éducation, la connaissance, la recherche scientifique, les œuvres artistiques etc.

Pour Marx, le capitalisme conduit à des contradictions telles : l'exploitation de l'homme par l'homme, la concentration des richesses sur une classe de la société, l'accroissement continu

de la rentabilité en faveur d'une seule couche sociale, la surpopulation de travailleurs engendrant le chômage et en conséquence, la misère.

Pour résoudre ces contradictions, Marx et Engels estiment que la prise du pouvoir par le prolétariat est la seule alternative et que cette révolution doit aboutir inéluctablement à une nouvelle forme de société, le communisme sans classe et sans Etat mettant fin à l'exploitation de l'homme par l'homme car, selon lui, l'action commune, dans les pays civilisés tout au moins, est l'une des premières conditions de l'émancipation. Aussi, si l'on veut abolir l'exploitation d'une nation par une nation, faudra-t-il commencer par abolir l'exploitation de l'homme par l'homme en vue de le rendre maître de son histoire.

Il développe la thèse du matérialisme historique⁶²⁸ selon laquelle les modes de production de la vie matérielle déterminent le processus de la vie sociale, politique, intellectuelle en général. Il considère comme fondamentale l'opposition des infrastructures à savoir les forces de production et des superstructures c'est-à-dire les institutions politiques, juridiques, idéologiques. Pour lui, la lutte des classes est le moteur de l'évolution historique contre la minorité des possédants qui exploite le prolétariat et l'accule à une pauvreté de plus en plus précaire. L'Etat est considéré comme le produit de l'antagonisme des classes, un outil de la classe dominante pour assurer son pouvoir. Il n'a de sens que s'il y a oppression. La disparition des classes sociales à l'avènement du communisme doit aboutir au dépérissement de l'Etat voire sa suppression.

Marx admet que la révolution communiste est la rupture la plus radicale avec le régime traditionnel de propriété. Il ne disconvient pas que l'abolition de la propriété privée soit la formule unique dans laquelle se résume la théorie des communistes. Néanmoins, il conteste le fait qu'on lui reproche d'abolir la propriété personnellement acquise, fruit du travail de l'individu. A cette accusation, il répond que le trait caractéristique du communisme

628. Le matérialisme historique comme étant une doctrine qui permet une analyse de l'histoire des luttes sociales et des évolutions économiques et politiques fondées sur leurs causes matérielles en particulier l'histoire des classes sociales, de leurs rapports et de leur évolution.

Cette conception de l'histoire a été définie, défendue et mise en œuvre par Karl Marx dans trois ouvrages : *Les luttes des classes en France*, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* et *le Capital*.

Encore appelé conception matérialiste de l'histoire, le matérialisme historique est une méthode marxiste d'analyse de l'histoire dans une perspective matérialiste. Elle induit l'idée que les événements historiques sont influencés par les rapports sociaux en particulier les rapports entre les classes sociales.

La philosophie de Karl Marx propose de faire de l'homme concret qu'il considère non pas comme un être pensant à la manière de Descartes mais comme un être agissant un produit de son activité et le résultat de son histoire laquelle est déterminé par les conditions économiques qui doivent être améliorées pour que le résultat soit meilleur.

Il crée, avec Friedrich Engels, la ligue des communistes en 1847 et rédige avec lui le *Manifeste du parti communiste* après l'échec de la révolution allemande en 1848 ; Son œuvre majeure, le *Capital* est malheureusement restée inachevée.

n'est pas l'abolition de la propriété en général mais l'abolition de la propriété bourgeoise. Il déclare : « Le communisme n'enlève à personne le pouvoir de s'approprier des produits sociaux. Il n'ôte que le pouvoir d'asservir à l'aide de cette appropriation, le travail d'autrui⁶²⁹ . »

A ceux-là qui s'obstinent à lui reprocher d'avoir aboli la propriété acquise par le travail de l'individu laquelle est reconnue comme étant la base de toute liberté et de toute indépendance individuelle, il écrit :

Veut-on parler de cette forme de propriété antérieure à la propriété bourgeoise qu'est la propriété du petit bourgeois, du petit paysan ? Nous n'avons que faire de l'abolir : le progrès de l'industrie l'a abolie et continue à l'abolir chaque jour. Ou bien veut-on parler de la propriété bourgeoise moderne ? Mais est-ce que le travail salarié, le travail du prolétaire crée pour lui de la propriété ? Absolument pas. Il crée le capital c'est-à-dire la propriété qui exploite le travail salarié et qui ne peut s'accroître qu'à la condition de produire davantage de travail salarié pour l'exploiter de nouveau. Dans sa forme actuelle, la propriété oscille entre ces deux termes antinomiques : le Capital et le Travail. Examinons les deux termes de cette antinomie.

Etre capitaliste c'est occuper non seulement une position purement personnelle mais encore une position sociale dans la production. Le capitaliste est un produit collectif : il ne peut être mis en mouvement que par l'activité commune de beaucoup d'individus et même, en dernière analyse, par l'activité commune de tous les individus, de toute la société. Le capital n'est donc pas une puissance personnelle ; c'est une puissance sociale. Dès lors, si le capital est transformé en propriété commune appartenant à tous les membres de la société, ce n'est pas une propriété personnelle qui se change en propriété commune. Seul change le caractère social de la propriété. Il perd son caractère de classe.

Passons au travail salarié. Le prix moyen du travail salarié c'est le minimum du salaire, c'est-à-dire la somme des moyens de subsistance nécessaires pour maintenir en vie l'ouvrier en tant qu'ouvrier. Par conséquent, ce que l'ouvrier s'approprie par son labeur est tout juste suffisant pour reproduire simplement sa vie. Nous ne voulons absolument pas abolir cette appropriation personnelle des produits du travail, indispensable à la reproduction de la vie du lendemain, cette appropriation ne laissant aucun profit net conférant un pouvoir sur le travail d'autrui. Ce que nous voulons c'est supprimer le caractère de détresse de ce mode d'appropriation où l'ouvrier ne vit que pour accroître le capital et ne vit qu'autant que l'exigent les intérêts de la classe dominante⁶³⁰ .

En effet, Marx est connu pour être un historien critique du capitalisme. Il est évident qu'il en a fait son cheval de bataille mais plusieurs penseurs ont avancé que Rousseau l'a précédé dans cette voie en dépit du fait qu'il soit considéré comme le créateur du concept capitalisme. Selon Yves Vargas, Rousseau a été et reste le premier philosophe de l'anticapitalisme pour s'être opposé à Bernard de Mandeville qui, selon Vargas fut le premier

629. Manifeste p. 39

630. Marx : Manifeste p. 37-38

philosophe du capitalisme pour la simple et bonne raison que Mandeville avait déclaré qu'une société heureuse est une société qui permet à une catégorie de gens de vivre dans le plaisir et l'oisiveté. En effet, dans sa Fable des Abeilles, Mandeville écrit, entre autres idioties, ce qui suit : « Pour qu'une société soit heureuse, il est nécessaire qu'une grande partie du peuple soit ignorant et pauvre. Le travail des pauvres et non la valeur haute ou basse qu'on donne à l'or et à l'argent est la seule source de toutes les douceurs de l'existence⁶³¹. » Rousseau s'est confronté à Mandeville ainsi qu'à son épouvantable doctrine et en a fait son ennemi numéro 1.

A sa naissance, le capitalisme a été une société du luxe. On connaît les points de vue de Rousseau face au luxe. A propos, voici ce qu'il écrit : Le luxe est un remède beaucoup pire que le mal qu'il prétend guérir ou plutôt, il est lui-même le pire de tous les maux. De la société et du luxe qu'elle engendre naissent les Arts libéraux et mécaniques, le Commerce, les Lettres et toutes ces inutilités qui font fleurir l'industrie, enrichissent et perdent les Etats⁶³². Le projet philosophique de Rousseau consiste à penser l'émancipation des hommes en société par la construction d'une société fondée non sur la force mais sur le droit.

Il est souvent considéré comme un moraliste peu sensible aux questions économiques alors que Marx est un théoricien de l'économie. Mais Rousseau n'est pas, comme on voudrait le faire croire, un philosophe de l'abstraction, aveugle aux réalités visibles et tangibles de son époque. Il a mené un combat ardu contre la société capitaliste qu'il a identifiée à partir de sa lecture de Mandeville. Dans tous ses textes engagés notamment son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, son *Contrat social*, son *Discours sur l'économie politique*, l'*Emile* ainsi que ses textes sur la Suisse, la Pologne et la Corse, il aborde de façon concrète le problème de la société moderne. Dans ces écrits politiques, il attaque notamment le travail, le commerce et la monnaie qui constituent les assises du système capitaliste. Il déclare son hostilité au système de finance qui fait vivre la société capitaliste. Dans le chapitre portant sur le système économique de ses *Considération sur le gouvernement de Pologne*, il écrit : « Les systèmes de finance sont modernes. Je n'en vois rien sortir de bon ni de grand. Les gouvernements anciens ne connaissent pas même ce mot de finances et ce qu'ils faisaient avec des hommes est prodigieux⁶³³ ». Un peu plus loin, on peut lire ce qui suit : « Les systèmes de finance font

631. Mandeville, La Fable des Abeilles p. 236

632. Notes sur le Discours sur l'inégalité. OC III P. 206

633. Sur le gouvernement de Pologne, OC III p. 1004

des âmes vénales et dès qu'on ne veut que gagner, on gagne toujours plus à être fripons qu'honnêtes hommes⁶³⁴. » En revanche, il propose la création d'une richesse nationale fondée sur le développement agricole et la concentration de l'économie sur le besoin. Il fustige la monnaie et s'oppose à l'opulence à laquelle il substitue l'économie d'abondance afin que personne ne manque de rien. Cette économie d'abondance, Rousseau l'identifie au vrai système économique qu'il fonde sur l'agriculture qui, selon lui, est la forme la mieux adaptée à la démocratie. Il écrit : « Il vaut mieux, croyez-moi, vivre dans l'abondance que dans l'opulence. Soyez mieux que pécunieux. Soyez riches. Cultivez bien vos champs, sans vous soucier du reste, bientôt vous moissonnerez de l'or et plus qu'il n'en faut pour vous procurer de l'huile et le vin qui vous manquent⁶³⁵. »

Dans sa *Constitution pour la Corse*, il recommande également la culture de la terre qui, selon lui, forme des hommes patients et robustes tels qu'il les faut pour devenir bons soldats. A propos de l'agriculture, il écrit :

Le seul moyen de maintenir un Etat dans l'indépendance des autres est l'agriculture. Eussiez-vous toutes les richesses du monde, si vous n'avez de quoi vous nourrir, vous dépendez d'autrui. Vos voisins peuvent donner à votre argent le prix qu'il leur plaît parce qu'ils peuvent attendre ; mais le pain qui nous est nécessaire a pour nous un prix dont nous ne saurions disputer et dans toute espèce de commerce, c'est toujours le moins pressé qui fait la loi à l'autre⁶³⁶.

Il déclare un peu plus loin que si le commerce produit la richesse, l'agriculture produit la liberté. Or, que sert-il d'être riche si l'on n'est pas libre ? A quoi servirait la richesse à celui qui serait privé de liberté ? Que pouvait-il en faire ? L'esclave a-t-il droit à la propriété ? Un non-libre peut-il s'engager dans le commerce ? Comme l'a bien dit Rousseau, dans le commerce, c'est celui qui n'est pas pressé qui fait la loi. A propos de l'argent, voici ce qu'il écrit :

L'argent est à la fois le ressort le plus faible et le plus vain que je connaisse pour faire marcher à son but la machine politique, le plus fort et le plus sûr pour l'en détourner. On ne peut faire agir les hommes que par leur intérêt, je le sais ; mais l'intérêt pécuniaire est le plus mauvais de tous, le plus vil, le plus propre à la corruption et même, je le répète

634. Idem, p. 1005

635. Idem p. 1005

636. Rousseau, *Constitution pour la Corse*, Oc III p. 905

avec confiance et le soutiendrai toujours, le moindre et le plus faible aux yeux de qui connaît bien le cœur de l'homme⁶³⁷ .

Il dénonce le luxe ainsi que les superfluités et recommande la création de productions uniquement nécessaires aux besoins et en le faisant, il abolit la dislocation entre la production et la consommation, pour répéter Yves Vargas. Il écrit : « Les denrées superflues, n'étant point un objet de commerce et ne se débitant point en argent, ne seront cultivées qu'en proportion du besoin qu'on aura du nécessaire et quiconque pourra se procurer immédiatement celles qui lui manquent sera sans intérêt d'en avoir de trop⁶³⁸ . »

Avec lui, la consommation devient, la suite naturelle du travail. Chacun doit consommer ce qu'il produit et il est obligatoire que chacun produise ce qu'il consomme. Il n'est plus question de travailleurs misérables qui produisent tout et consomment peu à côté d'un consommateur intransigeant qui ne produit rien et qui a le droit de tout consommer. Il écrit :

Sitôt que les productions de la terre ne seront plus marchandise, leur culture se proportionnera peu à peu dans chaque province et même dans chaque héritage au besoin général de la province et au besoin particulier du cultivateur. Chacun s'efforcera d'avoir en nature et par sa propre culture toutes les choses qui lui sont nécessaires plutôt que par des échanges qui seront toujours sûrs et moins commodes, à quelque prix qu'ils soient facilités⁶³⁹ .

Bien avant Marx, il avait compris qu'un système économique finit toujours par imposer le cadre politique conforme à ses intérêts. Si la politique ne domine pas l'économie, ce sera l'économie qui dominera et façonnera la politique. Or, la mauvaise économie affaiblit l'Etat. Aussi, contre le système libéral, Rousseau se pose-t-il en défenseur de l'égalité. Pour lui, tant qu'il y a inégalité des richesses, la vraie politique sera impossible. Comme on l'a vu plus haut, Rousseau fixe des limites à l'inégalité des richesses et déclare qu'il ne faut absolument pas que certains soient assez riches pour pouvoir en acheter d'autres ni certains assez pauvres pour être obligés de se vendre. Chez lui, la vraie politique suppose des lois justes et universelles et tant qu'il y a des riches trop riches et des pauvres trop pauvres, les lois ne peuvent être justes. Or pour lui, les lois injustes n'existent pas. Ce ne sont pas des lois puisqu'elles ne serviront qu'à protéger les riches contre les pauvres alors qu'elles auraient dû

637. Ibidem

638. Constitution pour la Corse, OC III p. 924

639. Idem

être applicables envers et contre tous. De ce fait, la politique est impossible et du coup, pas de société. Il écrit : « Il y a des peuples qui, de quelque manière qu'on s'y prenne, ne sauraient être bien gouvernés parce que chez eux, la loi manque de prise et un gouvernement sans loi ne saurait être un bon gouvernement⁶⁴⁰ . »

Néanmoins, si beaucoup, dont Della Volpe, intègrent Rousseau dans la tradition démocratique qui conduit à Marx, certains comme Bertrand Binoche, mettent en question le rapport de Rousseau au marxisme lui refusant le titre de philosophe de l'histoire.

Yves Vargas va dans le même sens. Dans son ouvrage *Jean-Jacques Rousseau et l'avortement du capitalisme*, il énonce trois principales raisons qui tiennent la théorie de Marx à l'écart de celle de Rousseau et par là, démontre que Rousseau et Marx ne se rencontreront jamais. Il parle d'anticorps contre la présence de Rousseau dans l'œuvre de Marx.

Le premier de ces anticorps qui tiennent le rousseauisme hors de la théorie marxienne est l'historicisme. Yves Vargas souligne le fait qu'il y a chez Marx une théorie progressiste de l'histoire qui est plutôt dénoncée chez Rousseau. Il fait de ce dernier un moraliste à l'opposé de Marx qui est plutôt un historiciste. Il écrit : « Quand Rousseau évoque la foule qui étrangle le tyran, il réfléchit en termes de droit et n'y voit aucun progrès. Au contraire, Marx inscrit toutes les émeutes, même sanglantes, même échouées, dans un mouvement positif⁶⁴¹ . »

Le second anticorps qui, selon Vargas, éloigne Rousseau de l'œuvre de Marx est la politique. Il écrit : « Chez Rousseau, l'idéal humain s'inscrit dans l'ordre politique. C'est donc autour de la question de l'établissement de la loi que se construit la norme de la société humaine, ce qu'il appelle "le pacte social". Cette structuration du social par la politique est à l'opposé de la conception marxienne par laquelle la loi n'est que la conscience, le miroir, des rapports de forces qui s'établissent dans l'économie⁶⁴² ».

Le troisième anticorps dont il fait état concerne le rapport de Marx à la philosophie. Yves Vargas ne considère pas Marx comme étant un philosophe dans la mesure où, après avoir tenté de fonder une philosophie de l'homme total à partir de la combinaison de Feuerbach et de Hegel, il s'est détourné de cette quête et avançait l'idée selon laquelle la philosophie doit quitter le domaine spéculatif pour s'incarner dans le monde réel. Yves

640. Ibidem p. 901

641. Yves Vargas : *Avortement du capitalisme* p. 233

642. Idem

Vargas le considère plutôt comme un savant qui n'a pas grand-chose à faire du système d'un Rousseau car selon lui, la philosophie n'est qu'un ensemble de positions idéologiques dont seuls importent les effets pratiques.

Aussi, selon l'analyse d'Yves Vargas, Marx, en sa qualité de matérialiste historique et grand théoricien de l'économie ne saurait être inspiré par la doctrine de Rousseau qu'il a plutôt cherché à éviter. Mais cette déduction ne fait pas l'unanimité.

Comme nous l'a fait remarquer Robert Déra⁶⁴³thé, Les principes de Marx qui tendent à assurer à l'individu le maximum de sécurité et de liberté en réduisant à l'extrême les fonctions et le pouvoir de l'Etat sont diamétralement opposés à ceux de Rousseau pour qui le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur ses membres⁶⁴⁴ et qui réduit toutes les clauses du pacte en une seule savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté.

Toutefois, s'il récuse la théorie rousseauiste de l'état de nature et sa conception idéaliste de la nature humaine, cela ne l'empêche pas de voir en lui le premier à avoir fondé le caractère inaliénable de la volonté populaire, le théoricien de la démocratie et le défenseur des droits de la personne humaine.

Je partage donc l'idée de Luc Vincenti, quand il déclare que la démocratie réelle portée par les intérêts vivants que défend le marxisme se rapproche de la démocratie participative absolue que Rousseau incarne dans la réalité sensible de l'individu et par contre, s'ils utilisent des méthodes et des stratégies différentes, les deux se rencontrent dans leur intention commune qui est la transformation sociale.

643. Robert Déra⁶⁴³thé : Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps p. 117

644. Contrat social 1ère version p. 305-306

Conclusion

En définitive, il faut, après s'être confronté au contenu inépuisable de l'œuvre de Rousseau, repartir du fait global qu'il a été, une des principales figures des *Lumières*. Il a, de manière pérenne, marqué l'histoire de la pensée. Il est, sans conteste, l'un des maîtres du monde moderne. On ne peut pas nier que ses idées ont considérablement influencé la pensée politique des deux derniers siècles.

A lui seul, il couvre tous les champs idéologiques : politique, pédagogie, morale, religion, philosophie etc. Les lectures auxquelles sa pensée donne lieu sont à la fois passionnelles et disparates. Il a suscité un peu partout, les plus vives polémiques et les jugements les plus divers dont beaucoup sont partiels, tendancieux, erronés mais aussi suggestifs, et c'est face à leur variété et étendue que nous nous retrouvons au moment de conclure ce travail et ce sont elles, aussi différentes soient-elles, qui impressionnent en ce moment ultime. Tantôt, on a fait de lui l'inspirateur de la *Déclaration des Droits de l'homme*. Tantôt on a vu en lui l'instigateur du terrorisme et des doctrines et pratiques totalitaires. On a fait de lui l'un des auteurs de la révolution française. Comme on l'a vu dans l'introduction, certains en ont même fait le cerveau.

On lui a attribué toutes sortes de statuts : un républicain épris des vertus lacédémoniennes ou romaines, un justicier, un réformateur, un moralisateur, un prédicateur, un pédagogue éminent, un philosophe, un humaniste, bref un néo-stoïcien, un penseur profond, un homme sérieux mais aussi un malade, un détraqué, un pervers, un narcissique, un père irresponsable qui n'a pas su prendre soin de ses enfants et qui les a abandonnés au secours populaire. On l'a rendu responsable de tous les dérèglements esthétiques et moraux du XIXe siècle. Certains de ses ouvrages ont été condamnés à être brûlés comme téméraires, scandaleux, impies, tendant à détruire la religion chrétienne et les gouvernements. C'est le cas du *Contrat social* et de l'*Emile* qui lui ont d'ailleurs valu la proscription et l'exil.

Les problèmes sur lesquels il s'est penché et qui ont fait, en grande partie, le contenu de ce travail, sont devenus, on pourrait presque dire : sont tous *devenus*, des problèmes sérieux pour nous. A travers son *Contrat social*, il proposait une réforme de la société au sein de laquelle il vivait. Voilà pourquoi on a fait de lui l'un des précurseurs de la révolution. On a

même fait du *Contrat social* l'une des références importantes de la révolution française. Aussi, parmi les grands auteurs, occupe-t-il et occupera-t-il sans nul doute une place de choix. On ne peut pas nier que si l'homme occupe aujourd'hui une place centrale dans notre conception du monde, c'est en grande partie au *Citoyen de Genève* qu'on le doit.

Il a développé dans sa pensée politique des thèses et des théories qui ont fait l'objet de nombreuses analyses, critiques et interprétations dont bon nombre ont été traitées dans ce travail. Son œuvre est si riche et si subversive qu'aucun parti ne peut la saisir entièrement et la faire sienne. En revanche, tous peuvent s'en prévaloir et tous s'en prévalent, en effet. Les individualistes comme les communistes se réclament de lui. Comme nous l'a fait remarquer Tanguy L'Aminot, tous les révolutionnaires se sont inspirés de sa doctrine. Les républicains, tenants de la souveraineté nationale et populaire ainsi que les marxistes reconnaissent leur dette à son égard. Les rédacteurs de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789* se sont directement inspirés de lui. Ils lui doivent la formulation de leur notion de souveraineté mais aussi de la définition de la loi. Si les droits de l'homme ont été proclamés en France c'est, en partie, grâce à son influence.

Il a aussi influencé les rédacteurs de la *Constitution de 1791*. On croirait lire le *Contrat social* quand on lit cet article de cette constitution qui énonce que « la souveraineté est une, indivisible, inaliénable et imprescriptible, qu'elle appartient à la Nation et qu'aucune section du peuple ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice⁶⁴⁵ ». Auguste Comte, dans son ouvrage titré : « *Système de politique positive* vol. III écrit à son sujet : « L'influence politique directe de Rousseau fut la plus grande au cours de la révolution française, pendant le peu d'années où le *Contrat social* inspira plus de confiance et de vénération que n'en obtinrent jamais la *Bible* et le *Coran*.⁶⁴⁶ »

En effet, le nom de Rousseau rappelle l'une des influences les plus profondes et les plus étendues que la philosophie morale et politique ait exercé à aucune époque. Il est l'un des novateurs les plus puissants de notre histoire littéraire. Il est l'initiateur du monde moderne. Il a exercé son influence sur tous les domaines.

a) Sur le plan social, il secoua les nerfs de ses lecteurs par ses idées. Il apporte la passion qui soulève et fait de ses idées des forces agissantes. C'est lui qui mit la sensibilité à la mode,

645. Article 1er du Titre III de la Constitution de 1791

646. Auguste Comte : « *Système de politique positive* vol. III p. 596-597

cette disposition qui incline à compatir aux malheurs des autres, à se troubler, à craindre, à pleurer, à secourir, à aimer mais aussi à détester

b) Sur le plan philosophique, il a inauguré une philosophie nouvelle, l'instinctivisme. Selon lui, le philosophe n'est plus quelqu'un qui pense car dit-il, l'homme qui raisonne est un animal dépravé. Le philosophe est un homme qui sent.

c) Sur le plan politique, son influence a été profonde. Ses déclarations enflammées ont contribué à tirer le peuple de son rang subalterne et à le faire monter au pouvoir. La société du XVIIIe siècle, tout en attaquant le pouvoir royal et les institutions nationales, était restée très aristocratique, amie des privilèges dont elle jouit, amie du luxe urbain. Rousseau élève sa voix au nom du vrai peuple dont il fait partie et met la démocratie à la mode.

d) Sur le plan religieux, son influence a un double aspect. L'athéisme grossier des philosophes le révolta et il défendit contre eux la cause de Dieu. On peut donc le classer parmi les âmes chrétiennes. Cependant, ami de la religion naturelle, il est l'ennemi de toute religion positive et s'est efforcé d'en ruiner le fondement. En proclamant que la nature est bonne, Rousseau nie la doctrine du péché originel, base du christianisme à laquelle il supplée sa théorie de la bonté naturelle car, selon lui, le mal ne réside pas dans la nature humaine mais dans les structures sociales. L'homme est né bon c'est la société qui le déprave écrit-il.

e) Sur le plan littéraire, il est le vrai père du *Romantisme*⁶⁴⁷. Il a renouvelé tous les thèmes littéraires. Il élabore sa pensée en s'opposant à la pensée de ses prédécesseurs et à celle de ses contemporains. Il est un philosophe des *Lumières* qui écrit contre les *Lumières*. De là sa fameuse appellation de « philosophe contre les philosophes. » On pourrait évoquer son influence dans beaucoup d'autres domaines de la pensée mais tel n'est pas l'objet de ce moment conclusif. Passons à l'inventaire des idées qui ont été développées au cours de cette recherche.

Mon objectif, dans ce travail de recherche portant sur la genèse et l'institution de l'humanité politique chez Rousseau, a été d'entrer dans l'ensemble des réorganisations de la pensée qui se laissent discerner dans l'œuvre rousseauiste en les prenant à partir du processus

647. Ecole littéraire et artistique du début du XIXe siècle qui rompait avec la tradition classique faisant prévaloir le sentiment sur la raison, l'imagination sur l'analyse critique. Certains se demandent comment Rousseau peut être tenu pour l'inventeur de la sensibilité et par là, précurseur du romantisme s'il est rationaliste. A ceux-là, nous pouvons répondre que le fait pour Rousseau d'accorder la priorité à la sensibilité ne signifie aucunement qu'il rejette la rationalité. S'il attaque sans pitié toute raison desséchée, raisonneuse et irraisonnable telle qu'il l'a pu identifier chez la plupart de ses contemporains, il n'a pas manqué de dénoncer sans passion toute fausse sensibilité, toute sensiblerie mondaine, peut-on dire.

fondateur de l'humanité politique tel qu'il nous le propose dans ses ouvrages notamment ses deux *Discours* et son *Contrat social*, à travers les deux forces institutionnelles qui sont à la base de la fondation de l'établissement de la société chez lui. Il s'agit de l'institution de la loi et l'institution de la propriété.

En effet, si Rousseau soutient que la loi marque le passage de l'état naturel à l'état civil, il ne défend pas moins l'idée que l'institution de la propriété constitue le véritable fondement de la société civile. Ainsi, dans l'élaboration de ce travail, une partie est-elle consacrée à l'institution de la loi et une autre partie à la propriété mais avant que ces deux institutions soient devenues nécessaires, il y avait la vie, il y avait l'existence. D'où la nécessité de la première partie portant sur la genèse de l'humanité politique car si pour certains la société est une institution naturelle à l'homme comme tel est le cas chez Aristote, par exemple, pour Rousseau, il s'agit d'une institution conventionnelle créée par le libre consentement des citoyens.

Comme on l'a vu dans la première partie de ce travail, Rousseau a pris le contrepied de la théorie aristotélicienne de la sociabilité qui considère l'existence sociale comme une réalité naturelle et qui fait de l'homme un être naturellement social. C'est contre cette théorie qu'il édifie sa conception de l'homme et le paradigme de son institution politique mais aussi la conception chrétienne du péché originel à laquelle il oppose sa théorie de la bonté originelle avec l'hypothèse de l'homme naturellement solitaire, autosuffisant et libre donc naturellement asocial rejetant du même coup la conception hobbesienne de l'homme naturellement insociable se constituant en loup ravisseur pour ses semblables.

Dans cette même partie, on a vu l'analyse qu'il a faite, dans ses deux premiers *Discours*, des causes de la dénaturation de l'homme et l'accusation qu'il a portée à l'endroit de la société d'en être à l'origine car si pour certains, l'homme est mauvais par nature, pour lui, l'homme est né bon. A l'inverse de ses prédécesseurs, c'est dans les relations sociales et non dans le péché originel qu'il situe le point d'origine de la corruption humaine. Chez lui, en effet, le mal n'est pas intrinsèque à la nature de l'homme. Il est une conséquence de l'ordre social établi. L'aliénation première et la dégénérescence de la nature humaine partent, chez lui, du rapport à autrui. Aussi, rejette-t-il le dogme du péché originel défendu par les tenants de la conception chrétienne de l'origine de l'humanité notamment Saint-Paul et Saint-Augustin auquel dogme il oppose sa théorie de la bonté originelle qui n'est, en réalité, qu'une apologie de la justice et de la toute-puissance divine ce qui nous a conduit à la question de la théodicée inspirée par Saint-Augustin, théorisée par Leibniz contestée par Voltaire et par lui

défendue dans plusieurs de ses ouvrages notamment sa *Lettre sur la Providence* mais aussi la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

On trouve également dans les deux *Discours* de Rousseau, et c'en est même l'objet exclusif, un essai en vue de retrouver, par voie d'hypothèse, l'histoire de l'évolution au bout de laquelle, les hommes se sont élevés à l'état social ainsi que les diverses étapes de cette évolution. Dans le *Contrat social*, en revanche, il essaie de déterminer les bases d'une société politique qui protégerait les individus contre l'oppression et leur garantirait leurs droits essentiels. Il postule un système social exclusivement légitime, en en faisant un défi à la grandeur humaine. Comme l'a affirmé Jean Starobinski dans son introduction *au second Discours*, l'optimisme anthropologique est l'une des constantes de sa pensée. Il estime que l'homme est naturellement bon et croit que sa bonté originelle, en dépit de sa dépravation, n'est pas perdue à jamais car le mal ne réside pas dans sa nature mais dans les structures sociales auxquelles il adhère. Aussi, comme la *statue de Glaucus* que la mer avait ternie, mais qui a gardé sa clarté d'antan sous son masque de rouille, il suffit de déplacer l'homme de l'espace et de la compagnie des gens qui le corrompent pour qu'il retrouve sa pureté naturelle. Certains se sont appuyés sur cette analogie pour attribuer à Rousseau la thèse d'un retour à l'état de nature mais tel n'a jamais été le cas. Le retour à l'état de nature n'a jamais été pour lui une solution envisageable. Kant s'en est bien rendu compte. Il estime que Rousseau n'avait pas invité l'homme à retourner à l'état de nature et que son dessein avait été plutôt de l'inciter à regarder en arrière pour qu'il prenne conscience des erreurs et des faiblesses de la société et de ses conventions.

En effet, la bonne socialisation chez Rousseau permet non de retrouver l'état de nature ce qui serait absurde car, comme on l'a vu dans le fil du développement de cette première partie, l'état de nature n'a pas vraiment existé chez lui, mais de retrouver le naturel en nous c'est-à-dire ce que chacun doit à la nature avant les distorsions imposées par les liens dégénérés de l'état social. S'il a fait de l'état de nature un état d'innocence où l'homme est censé jouir d'une liberté naturelle et d'une égalité parfaite, il n'en a pas fait un état idéal. Il a, en outre, affirmé que les circonstances qui ont poussé les hommes à abandonner l'état de nature dans lequel ils vivaient étaient indépendantes de leur volonté. Il s'agissait donc d'un passage obligé sans aucune possibilité d'un éventuel retour tout comme l'accès au *Jardin d'Eden* a été à jamais fermé au genre humain après la sortie d'Adam et d'Eve suite à leur désobéissance à Dieu.

Il faut se rappeler qu'au fil du développement de ce travail, nous avons fait remarquer que la perfectibilité se trouve au centre du dispositif théorique de l'anthropologie rousseauiste. Elle permet de réfuter la thèse de la sociabilité naturelle défendue par Aristote et en même temps de fonder la socialisation naturelle. En effet, comme il a été démontré dans cette partie, si Rousseau se montre tolérant et même laudatif envers Platon quant à sa conception de la sociabilité humaine, il adopte une position très critique envers Aristote et s'inscrit en faux contre sa conception de la sociabilité naturelle selon laquelle la société précède l'individu donc est un fait de nature et non de convention, conception à laquelle Rousseau oppose sa théorie de la solitude naturelle faisant de la société non un fait de nature mais une réalité contre nature car selon lui, c'est l'institution de la société qui rend les hommes interdépendants et les fait perdre leur liberté.

A l'encontre d'Aristote qui prône la sociabilité naturelle de l'homme, Rousseau préconise une nouvelle théorie : l'asociabilité naturelle de l'homme. Si pour le Stagirite, l'homme est naturellement fait pour vivre en société car il est social par nature, pour le Genevois, l'homme est naturellement un être solitaire donc naturellement asocial et par conséquent, n'est pas d'emblée un animal raisonnable mais ne le devient qu'en cessant d'être animal.

Il faut se rappeler également que la doctrine de la sociabilité naturelle de l'homme définie comme *zoon politikon* ou du moins sa disposition naturelle à l'existence politique largement développée dans les écrits d'Aristote notamment sa *Politique* et qui, selon lui, permet de fonder la conservation du corps politique sur la bonne volonté de ses membres a été présentée comme l'une des cibles principales de la philosophie de Rousseau mais parallèlement à sa position critique envers Aristote, nous avons pu repérer une certaine proximité concrète entre ses propos et ceux de Platon. En effet, Les deux considèrent l'homme avant l'établissement de la société comme étant bons. Platon nous le dit explicitement dans ses *Lois* et l'on sait tous que la bonté originelle est la thèse centrale de la pensée de Rousseau. En outre, il a été démontré que Platon fonde la société sur les besoins. Selon lui, ce sont les besoins immédiats qui nécessitent l'entrée de l'homme en société et en constituent le fondement. Il conçoit l'homme comme étant incapable de se suffire à lui-même et par conséquent, de satisfaire lui-même tous ses besoins. C'est, selon lui, ce qui le met dans la situation de manquer de beaucoup de choses et c'est en vue de parvenir à la satisfaction de tous ces besoins qu'il éprouve que l'homme s'associe à ses semblables. Pour Rousseau, il a été prouvé qu'il en était pareil. C'est précisément parce que la satisfaction de leurs besoins

devenait difficile que les hommes de l'état de nature, ont manifesté l'intérêt de se rapprocher les uns des autres.

De surcroît, si Platon expose implicitement l'idée selon laquelle le luxe serait à l'origine de la dépravation des mœurs chez les hommes, donc de l'injustice au sein de la cité, cette idée est explicitement démontrée dans les deux *Discours* de Rousseau et nous en avons parlé. À dire qu'il s'est inspiré des idées platoniciennes. De toute façon, nous savons qu'il a lu Platon et l'a cité à maintes reprises dans ses œuvres. Il a notamment fait référence dans ses œuvres à plusieurs ouvrages de Platon dont les *Lois*, la *Politique* mais aussi et surtout la *République* qu'il considère comme le plus beau traité d'éducation qui ait été jamais fait et va jusqu'à inviter tous ceux qui veulent se faire une juste idée de l'institution publique à lire la *République de Platon*. Il s'est même autoproclamé membre de la République de Platon.

Mais si Rousseau se pose en adversaire acharné de la doctrine aristotélicienne de la sociabilité naturelle, il ne nie pas le caractère sociable de l'homme. Certes, il conteste l'idée aristotélicienne qui fait découler la sociabilité de la nature toutefois, il reconnaît que l'homme a en lui, en puissance, les germes de la socialisation. S'il rejette l'idée qui fait de l'homme un être naturellement fait pour vivre en société, il ne nie pas qu'il est appelé à vivre en société. D'ailleurs, n'a-t-il pas déclaré que la sociabilité est naturelle à l'homme comme la décrépitude l'est à la vieillesse ? S'ils paraissaient s'opposer l'un à l'autre, c'est parce qu'ils n'ont pas abordé le sujet sur un même point de départ. Contrairement à Rousseau, Aristote n'a pas conçu d'état de nature. L'homme dont il fait un animal politique est l'homme déjà civilisé. Rousseau lui, à l'instar de Giambattista Vico, l'auteur de la *Science nouvelle* et l'inventeur de la fameuse expression *inumanissa umanità* (l'inhumaine humanité), qui a imaginé un état de solitude qu'il associe à une errance bestiale, fait référence à un état de nature qu'il assimile également à un état d'errance et de solitude.

En effet, si Giuseppe Ferrari nie tout rapport entre l'état de nature rousseauiste et le *stato ferino vichien*, moi, j'estime que parmi les écrivains ayant influencé Rousseau, Giambattista Vico en est un et pas le moindre. Philosophe atypique, en rupture totale avec son époque, mal compris, rejeté, il reste inconnu et méconnu pendant près de quatre siècles avant d'être redécouvert pour enfin être placé au palmarès des grands philosophes qui ont révolutionné l'histoire de la pensée. Si Rousseau ne le cite pas expressément, il le traduit implicitement car bon nombre de termes propres à la philosophie vichienne se retrouvent chez lui. D'ailleurs, ils se rencontrent sur bien des points notamment la description de l'homme naturel comme on a pu le voir dans la section consacrée à Vico, mais si chez Rousseau, l'état de nature a précédé

l'état civil, l'état social donc l'état politique, chez Vico l'état de solitude dans lequel il décrit les fondateurs des nations n'est pas un état primitif mais fait suite à un état civilisé dégradé puis disparu mais qui va être retrouvé grâce à la foudre, phénomène naturel que les *bestioni*, ainsi qu'il appelait les gens sauvages de l'époque, vont considérer comme une intervention d'un être supérieur dont ils ignoraient jusque-là l'existence. Comme nous l'avons pu le remarquer, contrairement à Vico, chez Rousseau, l'état de nature n'est pas susceptible d'être situé ni dans le temps ni dans l'espace car il ne s'agit pas d'une réalité historique mais tout simplement d'une fiction théorique, d'un récit hypothétique. En outre, si Vico fait explicitement référence à l'histoire biblique de la chute et du déluge dans la description de son « stato ferino », chez Rousseau, les références à l'histoire biblique de la création ne sont qu'implicites. Néanmoins, la conception rousseauiste de la genèse de l'humanité telle qu'elle nous est transmise dans le *second Discours* peut bien être analysée comme un intertexte du récit biblique de la création. En effet, les similitudes entre le premier être créé par Dieu selon la Bible et le solitaire décrit par Rousseau dans son état de nature sont frappantes.

Selon ce que déclare l'auteur du livre de la *Genèse* qui nous rapporte le récit de la création, la nature et tout ce qui y est contenu a été créée dans la plus grande perfection. Le premier chapitre qui dresse le récit de la création mentionne 7 fois, l'adjectif « bon ». Au verset 4, nous lisons : « Dieu vit que la lumière était bonne. Ce fut le premier jour. » Au verset 10 : « Dieu appela le sec terre et il appela l'amas des eaux mers. Dieu vit que tout cela était bon. » Au verset 12, après avoir ordonné que la terre produise de la verdure, de l'herbe et des arbres fruitiers, Dieu contempla son œuvre et déclara que tout était bon. Ce fut le troisième jour. Au verset 18, après avoir créé les deux grands luminaires, le soleil et la lune pour éclairer la terre, l'un pendant le jour, l'autre pendant la nuit, Dieu éprouvait un sentiment de satisfaction et déclara que cela était bon. On retrouve la même formule au verset 21 où il est écrit : « Dieu créa les grands poissons et tous les animaux vivants qui se meuvent et que les eaux produisent en abondance selon leur espèce ; il créa aussi tout oiseau ailé selon son espèce. Dieu vit que cela était bon. » Puis, au verset 24, on peut lire ceci : « Dieu fit les animaux de la terre selon leur espèce, le bétail selon son espèce et tous les reptiles de la terre selon leur espèce. Dieu vit que tout cela était bon. » Enfin au verset 31, Dieu, achevant l'œuvre de la création au 6^e jour, passa en revue tout ce qu'il avait fait et voici, tout était très bon. L'adverbe intensif « très » qui indique un superlatif absolu vient renforcer l'adjectif « bon » pour le convertir en « parfait ». Dieu a donc voulu sous-entendre, par l'emploi de ce superlatif absolu, que tout ce qu'il avait fait était parfait, y compris l'homme. D'ailleurs, dans

la Bible, le chiffre 7 représente la perfection. En outre, au verset 4 du chapitre 32 du *Deutéronome*, Moïse qui est également l'auteur du livre de la *Genèse* eut à dire en parlant de Dieu : « Il est le rocher ; ses œuvres sont parfaites car toutes ses voies sont justes. C'est un Dieu fidèle et sans iniquité. Il est juste et droit. » Par conséquent la création mais aussi l'homme, étant des œuvres de Dieu, ne sauront ne pas être parfaits. Mais il a aussi été dit au verset 27 du premier chapitre de la *Genèse* que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Donc si Dieu est sans iniquité, juste et droit, l'homme a aussi été créé sans iniquité, juste et droit. Cette thèse de la bonté originelle, très chère à Rousseau, a donc été une inspiration biblique. D'ailleurs, on sait qu'il était un fervent lecteur de la bible. Il en a même réécrit un passage, *Le lévite d'Ephraïm* dont l'histoire est relatée au chapitre 19 du livre des *Juges*.

Un peu plus loin, au verset 5 du *Deutéronome* 32, Moïse déclare. « S'ils [les hommes] se sont corrompus, à lui [Dieu] n'est point la faute. » Au verset 6, il poursuit. « Est-ce l'Eternel que vous en rendrez responsable, peuple insensé et dépourvu de sagesse. » Ces deux versets peuvent être considérés comme étant les référents clés de la théodicée rousseauiste. En rejetant le péché originel, Rousseau, comme nous l'avons vu dans la section traitant de l'origine du mal, disculpe Dieu qu'il reconnaît comme étant bon, juste, parfait, tout-puissant mais aussi l'homme puisqu'il a été créé à l'image de Dieu. Il place Dieu au centre d'un ordre qu'il qualifie d'harmonieux. Il soutient que le mal est extérieur à cet ordre. En revanche, il accuse la société d'être à l'origine du mal. Il déclare que l'homme est né bon ; c'est la société qui le corrompt.

Comme il a été démontré à maintes fois dans le fil du développement de ce travail, l'une des caractéristiques de l'homme de l'état de nature rousseauiste est la solitude. Selon Rousseau, l'homme de l'état de nature vivait dans un état de parfaite solitude ignorant toute idée d'altérité et tant qu'il vivait seul, il était bon. Il a fallu que la solitude se brise par les premiers rapprochements pour que la donne change. L'altérité conduit à la comparaison et la comparaison à l'animosité, à la méchanceté, à la guerre. Nous retrouvons cette idée de solitude chez le premier ancêtre de l'humanité selon la Bible. D'ailleurs, Rousseau ne parle jamais de l'homme de l'état de nature au pluriel. A dire qu'il n'en s'agissait que d'un seul.

En effet, avant la création d'Eve, Adam vivait seul, tout seul en tant qu'humain. Dans la magnificence du *Jardin d'Eden* où il ne manquait de rien qui était nécessaire à sa survie, entouré de tous les animaux imaginables, il se complaisait sûrement dans sa condition de solitude. Il ne s'en rendait même pas compte. Comme dit Rousseau, « on ne s'ennuie jamais

de son état quand on n'en connaît pas de plus agréable⁶⁴⁸. » « Nous ne sommes malheureux qu'aussitôt que nous désirons plus que nous ne pouvons-nous donner. » « Plus l'homme reste près de sa condition naturelle, plus la différence de ses facultés à ses désirs est petite et plus il est loin d'être malheureux. »

Etant créé seul et ayant l'habitude de vivre seul, Adam devait trouver sa condition normale. Animé par l'unique passion naturelle selon Rousseau, l'amour de soi qui ne porte l'homme qu'à veiller sur sa conservation, aussitôt que ses besoins fondamentaux étaient satisfaits, c'est sûr qu'il ne demandait plus rien. Mais Dieu a voulu qu'il découvre les joies de la compagnie. Il a voulu qu'il fasse l'expérience de l'altérité. Alors, il a décidé de faire passer devant lui (Adam) tous les animaux qu'il avait créés pour qu'il attribue à chacun un nom et c'est là qu'est apparue l'idée de la comparaison. Adam a pu remarquer que tous les animaux qui passaient devant lui avaient une pareille : le bœuf avait la vache, le cheval avait la jument, le bélier avait la brebis, le porc avait la truie, chaque poisson avait une pareille. Il en était de même pour chaque espèce d'oiseau. Même le singe auquel on attribue des liens de parenté avec l'homme avait sa guenon mais pour lui, il n'y avait point d'être semblable. C'est alors qu'il a pris conscience de sa solitude et se mit à soupirer après une compagne de même nature que lui. Dieu vit sa peine et dit au verset 18 du second chapitre de la *Genèse* : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Je vais lui faire une aide semblable à lui » et joignant l'acte à la parole, il fit tomber Adam dans un profond sommeil, prit l'une de ses côtes, forma la femme et la plaça à côté de lui. A son réveil, l'homme voyant la femme, n'a pu s'empêcher de pousser un cri de joie qui trahit sa peine et son impatience d'être seul. Il dit : « Voici cette fois-ci, celle qui est os de mes os et chair de ma chair. On l'appellera femme parce qu'elle a été prise de l'homme⁶⁴⁹. » Sa solitude a pris fin. A côté de lui, il y a un autre être semblable à lui. C'est le début d'une nouvelle expérience, celle de l'altérité. Rousseau écrit : « Sitôt que l'homme a besoin d'une compagne, il n'est plus un être isolé ; son cœur n'est plus seul. Toutes ses relations avec son espèce, toutes les affections de son âme naissent avec celle-là. Sa première passion fait bientôt fermenter les autres⁶⁵⁰. »

Il est important de remarquer qu'ici comme chez Rousseau, ce besoin de compagnie, ce mouvement vers l'autre qui a favorisé le passage de la solitude à l'altérité n'est pas

648. Rousseau, Emile livre IV, OC IV p. 515

649. Genèse 2 : 23

650. Emile livre IV, OC IV p. 493

intrinsèque à l'homme. Cela lui vient du dehors. Chez Rousseau, en effet, les circonstances qui avaient poussé l'homme naturel solitaire à rechercher la compagnie des autres étaient indépendantes de sa volonté. Rousseau a mis cela sur le compte du climat et des forces de la nature. Dans le cas d'Adam, c'est Dieu lui-même qui a suscité ce besoin en lui. Et c'est de ce passage de la solitude à l'altérité que vient tout le malheur de l'humanité. L'homme serait, sans doute, resté bon s'il lui était donné de vivre éternellement dans son état de solitude. On peut assimiler ce passage de la solitude d'Adam à sa vie de couple avec Eve au passage du premier état de nature chez Rousseau au second suite aux premiers rapprochements qui ont donné lieu à l'établissement des familles. On se rappelle que Rousseau avait fait de ce second état de nature l'époque la plus heureuse de toute l'histoire de l'humanité. Sans être encore soumis à une autorité politique, les hommes vivaient déjà en société, la société naturelle, ainsi qu'il l'appelle. Ils vivaient modestement mais heureux jusqu'au jour où la raison parvient à transformer l'amour de soi qui les animait en amour propre car si l'amour de soi est facile à être rassasié dans la mesure où il ne recherche que la satisfaction des besoins que la nature a mis en nous lesquels sont faciles à satisfaire, l'amour propre est insatiable puisqu'étant un rapport à autrui, il ne recherche pas la satisfaction d'un besoin mais celle d'un désir de marquer une différence.

Rousseau nous a fait remarquer que tout a commencé à changer avec le rapprochement des premières familles ce qui sous-entend que tant que les familles restaient isolées, tout allait bien. Il a fallu que les familles se rapprochent pour que naissent les premiers sentiments de préférence qui allaient produire les premiers germes d'orgueil, de jalousie, d'envie et de tout ce qui s'en suit donnant lieu aux premières formes d'inégalité sociale.

Chez le premier couple humain, il s'agissait d'un même cas de figure. Pendant tout le temps qu'Adam vivait seul avec sa femme, tout allait bien. La Bible les a d'ailleurs fusionnés en déclarant que les deux devenaient une seule chair. Ils étaient tous les deux dans le *Jardin d'Eden*, se délectant de la saveur des fruits des divers arbres formant le verger paradisiaque. Comparée au second état de nature rousseauiste où les hommes, non encore pervertis par les liens sociaux, ont quand même connu les joies du rapprochement, Adam allait connaître une période de parfait bonheur avec sa femme. Et peut-être qu'ils auraient pu vivre éternellement dans cette nouvelle condition si le super tiers (Satan, le diable, Lucifer déguisé en serpent) n'avait décidé de se mêler de la partie et c'est cette intrusion qui a changé la donne. Il a, lui aussi fait usage de la comparaison pour convaincre la femme. Il a fait voir à cette dernière que la condition de Dieu est plus confortable que la sienne et qu'il y a un moyen d'y remédier

car dans le jardin où elle vit avec son mari, il y a une plante qui a la vertu de les rendre pareils à Dieu. Il lui a fait savoir que Dieu leur a interdit de manger du fruit de l'arbre de la connaissance de bien et du mal car il sait que le jour où ils en mangeraient, ils seraient comme lui connaissant le bien et le mal. La femme s'est laissée bernier par l'envie d'être comme Dieu. Elle a désobéi à l'ordre divin, a pris du fruit, en a mangé et en a donné à son mari qui en a mangé lui aussi et c'est ce qui a mis fin à la vie heureuse qu'ils menaient depuis toujours dans le *Jardin d'Eden*. Comme Lucifer le leur avait dit, ils sont devenus comme Dieu pour la connaissance du bien et du mal selon Genèse 3 : 22 mais en revanche, ils doivent désormais se battre pour survivre. Finie la vie facile. L'accès au *Jardin des délices* leur est fermé. Ils sont condamnés à travailler dur, à souffrir et à mourir. A cause d'eux, la terre est maudite. Elle est condamnée à produire des épines et des ronces et l'homme, à son tour, devra la soumettre au prix d'énormes efforts pour lui arracher le pain de subsistance. Ainsi, si la première comparaison avait mis fin à la solitude de l'homme, cette deuxième a mis fin à l'ignorance mais aussi à l'innocence de l'homme et c'est de cette comparaison que vient tout le malheur de l'humanité.

On peut donc dire que le terme comparaison a joué un double rôle dans l'institution de l'humanité. Elle a favorisé le passage de la solitude à l'altérité mais c'est aussi elle qui est à la base de la dénaturation, de la corruption, de la perversion de l'espèce humaine. Chez Rousseau, c'est le même cas de figure qui se présente. Il a aussi parlé d'une sorte de rébellion de la nature qui, auparavant, prodiguait à l'homme tout ce dont il avait besoin pour sa conservation et ce, avec la plus grande libéralité mais qui, par la suite, devenait avare de ses bienfaits et se faisait arracher ses dons avec beaucoup de violence si bien que les hommes durent unir leur force pour l'affronter car seuls, ils n'y arrivaient pas. C'était la perte de l'autosuffisance de l'homme de l'état de nature et le besoin de satisfaire de nouveaux désirs qui avaient motivé les premiers rapprochements des hommes qui jusque-là vivaient isolés les uns des autres. La comparaison a donc, dans ce premier temps, favorisé le rapprochement entre les hommes qui vivaient isolés les uns des autres donnant ainsi naissance aux familles puisqu'il leur a fallu comparer les diverses espèces d'animaux pour retrouver leurs semblables. Cette première forme de comparaison n'avait rien de méchant. Au contraire, elle leur facilitait la vie. Mais comme chez le premier couple humain, la comparaison au second état de nature a conduit les hommes à l'orgueil, à la vanité, mais aussi à la jalousie et tout ce qui s'en suit.

La consommation du fruit de l'arbre défendu dans la Bible peut être comparée à l'éveil

de la raison chez Rousseau et le serpent qui a perverti l'homme en introduisant le péché dans sa vie peut être assimilé à la société dans sa fonction d'agent corrompeur de l'homme. La société, en faisant usage de la raison a dénaturé l'homme chez Rousseau. Satan s'est servi du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal pour pervertir l'humanité. En effet, il y a un rapport assez étroit entre le terme raison utilisé par Rousseau et le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal dont parle la Bible mais il y a aussi une certaine similitude entre l'homme de l'état de nature rousseauiste et le premier couple humain. Rousseau fait de l'homme de l'état de nature un être proche de l'animal, qui ne raisonne pas mais qui agit par instinct. Les hommes de cet état vivaient heureux car ils n'avaient que les besoins élémentaires à satisfaire et la nature y pourvoyait largement. Rousseau les décrit comme étant des êtres dépourvus d'intelligence, stupides et bornés. Chez le premier couple humain décrit dans la Bible, il en était pareil. Ils étaient tellement dépourvus de raison qu'ils vivaient nus sans qu'ils s'en aperçussent. A la manière des enfants mais aussi des bêtes, ils allaient nus et cela ne les dérangeait aucunement. C'est ce que les *Lumières* désignent par le terme d'obscurantisme de l'esprit. Ils étaient sous la tutelle de Dieu tout comme l'homme de l'état de nature rousseauiste était sous la tutelle de la nature. Ce n'est qu'après avoir mangé du fruit de l'arbre défendu identifié à l'arbre de la connaissance du bien et du mal que leurs yeux s'ouvrirent et qu'ils virent qu'ils étaient nus. Le fruit leur a ouvert l'intelligence. C'est l'éveil de la raison chez Rousseau. Aux versets 6 et 7 du chapitre 3 du livre de la Genèse, nous lisons : « La femme vit que l'arbre était bon à manger et agréable à la vue et qu'il était précieux pour ouvrir l'intelligence. Elle prit de son fruit et en mangea. Elle en donna aussi à son mari qui était auprès d'elle et il en mangea. Les yeux de l'un et de l'autre s'ouvrirent, ils connurent qu'ils étaient nus et ayant cousu des feuilles de figuiers, ils s'en firent des ceintures. »

Chez Rousseau également, c'est la raison qui a transformé les êtres stupides et bornés de l'état de nature en des êtres intelligents, raisonnables, autrement dit, en hommes. Il nous le dit au chapitre 8 du 1^{er} livre de son *Contrat social*. On peut même dire que chez Rousseau, l'homme n'est pas né homme. Il ne fait que le devenir. Il définit l'humanisation comme un processus lequel consiste à dépouiller l'homme-animal de son état de nature donc de son animalité pour le transformer en homme véritable, intelligent et social ce qui revient à dire que l'homme n'est véritablement homme que dans l'état civil, l'état social et civilisé dont parlait Aristote. En conséquence, si Rousseau admet que l'homme solitaire de l'état de nature n'est pas véritablement un homme et s'il convient que l'homme n'atteint son humanité

véritable qu'en passant à l'état social, on peut déduire que Rousseau, loin de s'opposer à Aristote, le rejoint. D'ailleurs, il soutient que le retour à l'état de nature⁶⁵¹ n'est pas une solution envisageable. S'il admet qu'une fois entré dans l'état civil on ne peut plus en sortir, c'est qu'il adhère à l'idée aristotélicienne faisant de l'homme un animal politique non parce qu'il est né social mais parce qu'il est appelé à l'être tout comme il admet que le langage est naturel à l'homme bien qu'il ne parle pas à la naissance.

Après avoir analysé les causes de la dénaturation de l'homme dans l'état social, Rousseau a voulu poser les bases d'une société politique qui protégerait la liberté des individus et leur garantirait leurs droits essentiels. A l'instar de Vico, il a imaginé un passage de l'état d'égalité naturelle à un état d'inégalité fondé sur l'appropriation ce qui a conduit à un affreux état de guerre et c'est pour remédier à la situation que l'institution du corps politique a été rendue nécessaire. Rousseau fait reposer l'institution de ce corps qu'il appelle humanité politique ou corps social sur un fondement à double socle : la loi et la propriété.

Comme ses prédécesseurs, il imagine que le passage de l'état de nature à l'état social se fait par la conclusion d'un pacte social mais contrairement à ses devanciers pour qui ce pacte est conclu entre le peuple et ses chefs donc entre gouvernants et gouvernés, chez lui, le contrat social est conclu entre les associés eux-mêmes et au profit non de quelqu'un ou de quelques-uns mais de la collectivité. Chez lui, tout est subordonné à la loi. Définie comme étant l'expression de la volonté générale et celle-ci faisant du peuple l'unique dépositaire de l'autorité souveraine de l'Etat, mais également, son objet étant la garantie de ses intérêts communs, l'institution de la loi est non seulement utile mais aussi nécessaire pour la bonne gestion du pouvoir et des citoyens au sein du corps politique. C'est ce qui a été développé dans la deuxième partie.

En effet, comme il a été démontré dans l'introduction de cette partie, on est quasiment unanime à reconnaître que toute bonne gestion du pouvoir implique le principe de la séparation des pouvoirs. Montesquieu, dans son ouvrage-phare, *L'esprit des lois*, a fait remarquer que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser. Il ira jusqu'à ce qu'il trouve des limites. Aussi, pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des

651. Deux raisons expliquent la non-envisageabilité d'un quelconque retour à l'état de nature. La 1ère, c'est que l'état de nature n'est pas un état réel qui a vraiment existé. C'est donc absurde de retourner à un état qui n'a jamais existé et où l'on n'a jamais été. La 2ème raison c'est que l'homme de l'état de nature, pour Rousseau, n'est pas l'homme parfait. S'il n'est pas encore dégradé, il n'a pas encore non plus développé son potentiel. Donc s'il peut évoluer vers la perfection, il peut également dégénérer vers la déchéance. S'il a fait de l'état de nature un état d'innocence où l'homme est censé jouir d'une liberté naturelle et d'une égalité parfaite, il n'en fait pas un état idéal.

choses, « le pouvoir arrête le pouvoir ⁶⁵² . » Ainsi, depuis Aristote en passant par Locke jusqu'à Montesquieu, une division tripartite des fonctions au sein de l'Etat a été adoptée. Rousseau n'est pas contre ce principe qu'il corrobore d'ailleurs en affirmant qu'il est contre l'ordre de la nature que celui qui fait les lois les exécute. Néanmoins, contrairement aux tenants du principe de la séparation des pouvoirs notamment Locke et Montesquieu, Rousseau lui, ne reconnaît que deux fonctions qu'il répartit entre le peuple et le corps des magistrats. Au premier il attribue la fonction de faire les lois et aux seconds revient la charge de les faire exécuter.

Contrairement à Hobbes pour qui le peuple ne peut être dépositaire du pouvoir suprême qui, normalement doit être légué à un homme ou une assemblée incarnant l'unité du peuple, Rousseau, lui, prône la participation de chaque individu-citoyen au pouvoir souverain ce, afin d'éviter que ce pouvoir souverain ne soit abandonné à un quelconque représentant.

Dans sa sixième *Lettre écrite de la Montagne*, il écrit :

Le pouvoir législatif qui est le Souverain a donc besoin d'un autre pouvoir qui exécute, c'est-à-dire, qui réduise la Loi en actes particuliers. Ce second pouvoir doit être établi de manière qu'il exécute toujours la Loi et qu'il n'exécute jamais que la Loi. Ici vient l'institution du Gouvernement. [...] Le Gouvernement comme partie intégrante du corps politique participe à la volonté générale qui le constitue. Comme corps, lui-même, il a sa volonté propre. Ces deux volontés quelquefois s'accordent et quelques fois se combattent. C'est de l'effet combiné de ce concours et de ce conflit que résulte le jeu de toute la machine ⁶⁵³ .

Cependant, parallèlement à ces deux types de pouvoirs à savoir le Législatif et l'Exécutif Rousseau appelle à la nécessité d'un troisième : le *Tribunat* qu'il définit comme une magistrature particulière qui ne fait point corps avec les deux autres pouvoirs mais qui est chargée de surveiller le souverain contre le gouvernement. Rousseau en fait le conservateur des lois et du pouvoir législatif. Il joue le même rôle que le *Tribun du peuple* à Rome. Il peut aussi être chargé de protéger le gouvernement du peuple et quelques fois de maintenir l'équilibre de part et d'autre.

Rousseau affirme qu'il n'est pas une partie constitutive et ne doit avoir aucune portion de la puissance législative ni de l'exécutif. Cependant, il dispose d'une dimension sacrée en tant que défenseur des lois. Ne faisant pas partie de la constitution de l'Etat, le tribunat peut être ôté sans qu'il en souffre. Rousseau fait de ce corps, lorsqu'il est sagement tempéré, le

652. Montesquieu : *Esprit des lois* livre X ch. XI

653. Sixième Lettre écrite de la Montagne OC III p. 808

plus ferme appui d'une bonne constitution mais peut tout renverser s'il lui arrive d'avoir trop de force ou un peu trop de pouvoir. Aussi, recommande-t-il de ne pas rendre ce corps permanent et de le supprimer par intervalles lesquels ne doivent pas être assez grands afin d'empêcher que les abus ne s'affermissent.

Le second socle fondateur de l'institution du corps politique analysé dans ce travail est la propriété qui est une notion essentielle du système rousseauiste. Il fait l'objet de la troisième partie du développement de ce travail.

En effet, pour Rousseau, la question de la propriété constitue le problème à partir duquel le destin de l'humanité devient un destin spécifiquement politique. Face à cette notion, il adopte deux prises de position apparemment contradictoires.

Il se présente à tour de rôle comme contempteur et apologiste du droit à la propriété. Dans un premier temps, soit dans son *Discours sur l'inégalité*, il condamne, de la façon la plus radicale la propriété qu'il considère comme une imposture. Il la rend responsable de la rupture de l'harmonie sociale qui existait à l'état de nature. Selon lui, l'inégalité, l'injustice et le mal sont tous nés de la propriété. Dans la *préface de Narcisse*, il en fait la source de tous les maux dont souffre la société. Cependant, dans le *Contrat social*, un revirement s'est opéré. Rousseau se pose en défenseur du droit à la propriété qui, de son statut de crime et d'usurpation est désormais considéré comme le moyen le plus sûr d'assurer à chaque citoyen l'indépendance matérielle nécessaire à sa survie et à la sauvegarde de sa liberté. Après l'avoir bannie, Rousseau en fait un droit sacré et inviolable sur lequel tous les droits civils ont leur fondement. Il écrit : « Tous les droits civils étant fondés sur celui de la propriété, sitôt que ce dernier est aboli, aucun autre ne peut subsister. »

Cette prise de position ambivalente fait que tous peuvent se réclamer de lui. Les individualistes tout comme les communistes trouvent chez lui les bases principales de leur système.

Proudhon, le représentant des individualistes, a une conception proche de Rousseau quant à l'institution du droit à la propriété. Comme Rousseau, après avoir fait de la propriété le premier objet de sa critique, après l'avoir considérée comme étant immorale et injuste, après l'avoir déclaré impossible et après avoir soutenu que ni le droit du premier occupant, ni le travail, ni la convention, rien ne pouvait conférer à un individu le droit de propriété, il parvient à en justifier la raison d'être au point de l'assimiler à la liberté et d'en faire un rempart contre l'Etat.

La doctrine de Baboeuf, quant à elle, est une conséquence du raisonnement dont Rousseau posa les prémisses. Son action s'inscrit dans une perspective d'achèvement de la visée philosophique rousseauiste. Il est le premier à consacrer le principe de la propriété commune, corollaire et confirmation de cet autre principe fondamental posé par Rousseau à savoir l'égalité.

Dans la troisième partie de ce travail, nous avons fait remarquer combien l'idée de la propriété était centrale dans la conception de Rousseau. Selon lui, l'institution de la propriété est susceptible de revêtir quatre formes possibles.

- 1) La propriété commune originaire
- 2) Le domaine réel de l'Etat
- 3) Le domaine public
- 4) Les propriétés privées des particuliers

Originellement, dans la doctrine rousseauiste, la question de la propriété ne se pose pas. Il était plutôt question de communauté. Dans cette communauté originaire, tout appartenait à tous, chacun avait un droit de jouissance sur toutes choses sans que rien n'appartint en propre à personne. Aussi, sa conception de la propriété en était-elle défavorable, en tout point, négative. Il en faisait l'acte inaugurateur du processus de corruption du genre humain, la source de l'injustice et de l'inégalité car, selon lui, il ne saurait y avoir d'injure là où il n'y a pas de propriété. Il en fait également le fondement des liens d'interdépendance entre les hommes et c'est pour rétablir l'égalité naturelle que l'institution de la société civile s'avère nécessaire.

Puis vient le moment qui correspond à ce que Rousseau appelle domaine éminent ou réel de l'Etat lequel consiste dans la somme des biens que les particuliers aliènent lors du contrat fondateur. Il établit une différence marquée entre la possession et la propriété. Il définit la possession comme étant un rapport physique qui fait qu'on s'approprie un objet. La propriété est, de son côté définie comme étant un rapport de droit, une possession reconnue aux yeux de la loi. A l'état de nature rousseauiste, la notion de propriété n'existe pas. Rousseau considérait la propriété des fruits comme étant inconcevable et celle de la terre illégitime. En revanche, dans l'état civil, il en fait un droit inviolable et absolu. Il a même recommandé à ce que les membres de la société contribuent, par le moyen de leurs biens, au maintien de la société. Mais comment se fait le passage de la communauté originaire à la propriété individuelle ? Par l'appropriation. Les hommes se sont appropriés les terres de façon

inégaie. Aussi, les plus violents devenaient riches et les plus indolents s'appauvriisaient. Or, Rousseau a attribué au gouvernement un devoir essentiel qui est celui de pourvoir à la subsistance des citoyens. Si les richesses sont mal réparties, ce sont les citoyens qui en pâtiront. Rousseau a donc recommandé à ce que les individus, en passant de l'état de nature à l'état civil, restituent au Souverain la totalité de leurs biens. C'est cette somme de biens qu'il désigne par le terme de domaine réel ou imminent de l'Etat. Mais il ne s'agit pas d'une confiscation des biens des particuliers au profit de l'Etat. Ces biens, ne resteront pas la propriété de l'Etat mais seront redistribués aux citoyens. L'objectif était juste une limitation de certaines jouissances dont bénéficiaient certains afin de promouvoir à chacun le droit au travail, seul moyen légitime susceptible de rendre l'individu indépendant selon Rousseau. Toutefois, l'intégralité de ces biens ne sera pas restituée aux particuliers. Rousseau estime nécessaire à ce qu'un fonds soit attribué à l'entretien des magistrats et au maintien de l'Etat et du gouvernement car tout a un coût et exige des frais et de la dépense. Une partie du domaine réel sera donc réservée à cet effet. Dans son *Discours sur l'Economie politique*, il écrit : « [...] Il n'est pas moins sûr que le maintien de l'Etat et du gouvernement exige des frais et de la dépense ; et comme quiconque accorde la fin ne peut refuser les moyens, il s'ensuit que les membres de la société doivent contribuer de leurs biens à son entretien⁶⁵⁴ . » Un peu plus loin, il écrit : « La première chose que doit faire l'instituteur d'une république c'est de trouver un fonds suffisant pour l'entretien des magistrats et autres officiers et pour les dépenses de l'Etat⁶⁵⁵ ». C'est ce fonds qu'il désigne par le terme *ararium ou fisc* s'il est en argent, « domaine public⁶⁵⁶ » de l'Etat s'il est en terre.

Nous avons identifié trois sortes de biens susceptibles d'appartenir à l'Etat, selon Rousseau : 1) la terre ; 2) l'argent ; 3) le travail matériel des citoyens mais le prince avisé doit préférer la terre et le travail à l'argent car ces deux-là produisent des fruits naturels qui ne requièrent aucunement l'intervention d'une technique juridique alors que les fruits que produit l'argent sont non-naturels nécessitant un lien par essence artificiel et juridique. Mais à qui revient la gestion de ce fonds ?

Faisant partie du don public, ces biens appartiennent au souverain c'est-à-dire au peuple et c'est à l'assemblée du peuple d'en déterminer l'usage mais c'est aux magistrats ou chefs du gouvernement de les administrer. Rousseau écrit : « Quand une fois les fonds publics

654. Rousseau, *Discours sur l'Economie politique*, OC III, p. 263

655. Rousseau, *Economie politique* OC III p. 264

656. *Idem* p. 265

sont établis, les chefs de l'Etat en sont de droit les administrateurs⁶⁵⁷ . » Il estime que l'existence du domaine public est une nécessité parce que l'autogouvernement du peuple est impossible. Il écrit :

Si le peuple se gouvernait lui-même, et qu'il n'y eut rien d'intermédiaire entre l'administration de l'Etat et les citoyens, ils n'auraient qu'à se cotiser dans l'occasion, à proportion des besoins publics et des facultés des particuliers ; et comme chacun ne perdrait de vue le recouvrement ni l'emploi des deniers, il ne pourrait se glisser ni fraude ni vice dans leur maniement ; l'Etat ne serait jamais obéré de dettes, ni le peuple accablé d'impôts, ou du moins, la sûreté de l'emploi le consolerait de la dureté de la taxe. Mais les choses ne sauraient aller ainsi et quelque borné que soit un Etat, la société civile y est toujours trop nombreuse pour pouvoir être gouvernée par tous ses membres⁶⁵⁸ .

Il admet avec Bodin que « le domaine public est le plus honnête et le plus sûr de tous les moyens de pourvoir aux besoins de l'Etat.⁶⁵⁹ » Il va jusqu'à proclamer la sacralité et l'inaliénabilité des fonds destinés à cet effet. Il écrit :

Préalablement à tout emploi, ce fonds doit être assigné ou accepté par l'assemblée du peuple ou des Etats du pays qui doit ensuite en déterminer l'usage. Après cette solennité qui rend ces fonds inaliénables, ils changent, pour ainsi dire, de nature et leurs revenus deviennent tellement sacrés que c'est non seulement le plus infâme de tous les vols, mais un crime de lèse-majesté que d'en détourner la moindre chose au préjudice de leur destination⁶⁶⁰ . »

Enfin, nous avons parlé de la propriété privée, individuelle, particulière que Rousseau considère comme étant le fondement du pacte social et dont il considère l'abolition comme étant impossible bien qu'au prime abord, il l'avait jugée comme étant un crime, une imposture. A propos, voici ce qu'il a écrit : « Il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient⁶⁶¹ ». Mais comment se fait l'acquisition de la propriété privée chez Rousseau puisque, contrairement à Locke, il ne considère pas le droit à la propriété comme un droit naturel?

Comme on l'a vu au cours du développement de la troisième partie de cette recherche, chez Rousseau, l'idée de la propriété remonte au droit du premier occupant par le travail qu'il

657. Economie politique : OC III P 266

658. Economie politique, Oc III p. 264

659. Economie politique, p. 265

660. Idem

661. Idem p. 269

considère comme faisant partie des composantes fondamentales permettant d'atteindre l'objectif ultime du corps social qui est la réalisation du bien commun. En effet, le travail constitue l'une des dimensions les plus importantes du contrat social rousseauiste. Il est, chez lui, un élément essentiel au bon fonctionnement de la société. Il est ce qui légitime la propriété. Il est, en fait, le principe même de la propriété. C'est, selon lui, comme on l'a vu dans le fil du raisonnement, le seul moyen légitime permettant d'acquérir la propriété. Si, chez lui, la loi confère des droits aux individus devenus citoyens tel le droit à la propriété privée par exemple, elle institue également des devoirs. Le travail en est un mais comme il ne conçoit pas la propriété comme un droit naturel, le travail n'est pas non plus chez lui une nécessité naturelle cependant, il le considère comme un devoir indispensable auquel est soumis chaque citoyen. Si l'homme de l'état de nature qu'il décrit n'avait pas l'obligation de travailler parce que la nature pourvoyait à ses besoins qui, d'ailleurs, n'étaient ni nombreux, ni exigeants, à l'état civil, le travail devient une nécessité, voire une contrainte. Celui qui ne travaille pas donc qui vit dans l'oisiveté ne peut pas prétendre au droit de propriété. Il ne devait même pas manger, celui qui, le pouvant, refuserait de travailler. Rousseau le qualifie de voleur et estime qu'il n'est pas meilleur qu'un brigand qui dépouille les passants. Il écrit : « Travailler est indispensable à l'homme social. Riches ou pauvres, puissant ou faible, tout citoyen qui ne travaille pas est un fripon. »

Mais quel type de travail Rousseau encourage-t-il le plus ? Le travail de la terre, avons-nous vu. L'agriculture est, selon lui, le moyen le plus sûr pour quelqu'un qui veut vivre honnêtement et en toute liberté. Il écrit : « S'il est un moyen légitime et sûr de subsister sans intrigue et sans dépendance c'est, j'en conviens, de vivre du travail de ses mains en cultivant sa propre terre⁶⁶² . »

En effet, la culture de la terre a une importance capitale dans le système de Rousseau. Il fait de l'agriculture « le premier métier de l'homme, le plus honnête et le plus utile et par conséquent, le plus noble qu'il puisse exercer⁶⁶³ . » Mais cette idée n'est pas nouvelle. Avant lui, la Bible avait également fait de la culture des champs la première occupation de l'homme donc la base de toutes les civilisations humaines. D'ailleurs, les cultivateurs sont omniprésents à travers les pages de la Bible. Les images de semence et de moisson y foisonnent. La grande majorité des hommes bibliques ont été des cultivateurs. Mais c'est également une activité divine puisque le premier jardin que l'humanité ait connu, *le Jardin*

662. Emile V OC IV p. 835

663. Emile III OC IV p 470

d'Eden a été planté par Dieu lui-même qui a ensuite confié à l'homme qu'il avait créé la responsabilité de le cultiver et de le garder. En outre, beaucoup de textes identifient Dieu comme étant un Jardinier, le maître de la moisson, un cultivateur, un semeur etc. Jésus a même déclaré que son père est un vigneron ⁶⁶⁴ .

La culture de la terre est, en principe, antérieure à tous les autres arts comme celui de confectionner des vêtements, de construire des maisons etc. D'ailleurs, les hommes, jusqu'à la chute, allèrent nus. Ce n'est qu'après le péché que les premiers vêtements ont été confectionnés. Mais dans ce premier temps, le travail qui a été confié à l'homme et qui consistait à cultiver et à garder le Jardin a surtout été une activité contemplative qui n'a rien à voir avec le sens que va prendre ce concept après la chute. Dieu avait déjà tout fait. Il a fait pousser du sol des arbres de toutes espèces agréables à voir et bons à manger. Il a ensuite fait sortir d'Eden un fleuve pour arroser le Jardin. Les arbres étaient programmés pour porter des fruits à chaque saison. Les herbes vertes qui étaient données à l'homme pour nourriture poussaient également sans le concours d'aucune main humaine puisque Dieu avait tout prévu. L'homme et sa compagne n'avaient donc qu'à se délecter des délices du Jardin sous l'œil protecteur du Créateur qui n'avait pas manqué de les rendre visite quand c'était nécessaire comme il l'a fait d'ailleurs le soir de la chute. A eux deux avec des besoins assez limités, les produits du Jardin devaient suffire amplement à leur entretien pendant toute leur existence. Aussi, leur travail consistant dans l'entretien de la création n'était pas du tout pénible. C'était surtout un rôle de commandement, de domination et d'autorité qu'ils devaient exercer sur le reste de la création.

Par contre, après la chute, le travail allait être synonyme de dur labeur, de souffrance, de châtement, de condamnation. En effet Dieu, après la désobéissance du premier couple d'homme par lui créé, a infligé une punition à chacun des acteurs de cette infamie. La femme a été condamnée à être soumise à son mari et à enfanter dans la douleur. Le serpent a été condamné à ramper (bien qu'il fasse déjà partie des reptiles et étaient évidemment faits pour ramper) et à se nourrir de poussière. L'homme, pour sa part, a eu le travail comme châtement. Voici ce que lui a dit Dieu.

Puisque tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre au sujet duquel je t'avais donné cet ordre : ``Tu n'en mangeras point``, le sol sera maudit à cause de toi. C'est à force de peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie. Il te produira des épines et des ronces et tu mangeras de l'herbe des champs. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes dans la terre où tu as été prise

664. Jean15 :1

car tu es poussière et tu retourneras dans la poussière .

Le travail est donc devenu, après la chute, une nécessité incontournable, une obligation voire une contrainte à laquelle nul ne peut s'échapper. Rousseau l'a considéré comme tel après la sortie de l'homme de l'état de nature. A l'instar de la Bible, il identifie le travail à un dur labeur. Chez lui aussi comme tel est le cas dans la Bible, c'est à la sueur de son front que tout homme doit pouvoir tirer son pain car la nature est devenue rebelle et avare. Elle n'est plus cette mère nourricière combien généreuse qui prodiguait ses soins à l'homme avec tant de libéralité. Désormais, c'est avec force de peine qu'elle se fait arracher ses dons. Néanmoins, au fil du temps, Certains hommes ont pu trouver le moyen de se soustraire à cette obligation en faisant travailler d'autres hommes à leur place et c'est à cette fin qu'est dédiée l'institution de l'esclavage à laquelle nous avons consacré un point dans la deuxième partie.

Locke est de ceux qui placent le travail au fondement du droit à la propriété. Nous en avons parlé au cours du développement de la troisième partie. Il en a fait la condition sine qua non sans laquelle il est vain de parler de propriété. Il a défendu la thèse selon laquelle le travail est ce qui fonde et justifie la propriété. Selon lui, tout ce que l'homme produit par son travail lui appartient en propre et personne ne peut contester le droit légitime de propriété que lui confère son travail sur la chose donnée à moins qu'on puisse contester le droit légitime de propriété que détient Dieu en sa qualité de créateur du monde et de tout ce qui y est contenu car, selon lui, il s'agit d'un même cas de figure. Il a pris entre autres exemples le cas de celui qui a cultivé une portion de terre et en a semé des graines. Selon lui, celui-là a un droit entier sur la récolte et nul ne peut le lui contester. C'est un droit légitime acquis grâce à son travail. Il enchaîne qu'au cas où quelqu'un tenterait de lui enlever ce droit que son travail lui confère, il a le droit de le tuer pour préserver son bien tout comme il a le droit de tuer quelqu'un qui attenterait à sa vie ou à sa liberté. Pourtant, il a approuvé la réduction en esclavage des Indiens de l'Amérique sous prétexte qu'ils avaient laissé leur terre en friche et s'étaient opposés à l'appropriation des colons. Mais tel a-t-il vraiment été le cas ? En s'appropriant la terre, l'homme en fait sa propriété à la condition de la travailler. Il n'est pas question qu'on oblige les autres à travailler à sa place. Celui qui travaille peut revendiquer le droit à la propriété du fruit de son travail. Et s'il ne parvient pas à bénéficier des fruits de son travail, il peut se rebeller et refuser de travailler pour autrui. Si l'autre lui met la pression et s'il menace de lui enlever sa liberté, il peut le tuer. C'est un droit dont le système lockéen reconnaît et approuve

665. Genèse 3 : 17-19

la légitimité mais Locke l'enlève aux Indiens de l'Amérique.

Selon ce que nous rapporte l'histoire, sur une île isolée au fin fond du continent américain vivait une race d'hommes à peau cuivrée connue sous le nom de *Tainos* mais que Christophe Colomb appelait Indiens parce qu'il croyait qu'il était arrivé dans les Indes. Ces habitants qu'on assimile à des sauvages vivaient paisiblement sans se livrer à des travaux fatigants. En réalité, ils n'étaient pas tous des sauvages. L'île était divisée en deux tribus : la tribu des *Arawak* qui était une tribu paisible, aux mœurs douces et la tribu des *Caraïbes* qui était une tribu sauvage, anthropophage et guerrière. Cependant, ils n'étaient pas ouverts au monde extérieur. Les activités auxquelles ils s'adonnaient surtout étaient la pêche, la chasse, la cueillette, les danses, les longues siestes et les cérémonies religieuses.

Le 5 décembre 1492, Christophe Colomb, un jeune Génois au service de l'Espagne débarqua sur cette île qui lui paraissait tellement ressembler à l'Espagne qu'il la baptisa Hispaniola qui signifie Petite Espagne mais en réalité, l'île s'appelait *Ayiti*, ce qui signifie terre de hautes montagnes. Le 06 décembre, Christophe Colomb prit solennellement possession de l'île sans se soucier de la présence des habitants du lieu. C'était une terre riche en or mais aussi très fertile mais les aborigènes ne savaient pas l'importance de l'or et préféraient se parer de plumes d'oiseaux. Ils ne se livraient guère à la culture des terres car ils n'en avaient pas besoin, la nature s'étant chargée de pourvoir à leurs besoins comme tel a été le cas pour l'homme de l'état de nature rousseauiste mais ils n'avaient pas non plus les outils nécessaires à cet effet.

En janvier 1493, Colomb repartit pour l'Espagne laissant sur l'île qu'il venait de conquérir, 39 de ses hommes pour veiller sur sa possession. Aussitôt qu'il fut parti, les Etrangers qui se prenaient pour les nouveaux maîtres de l'île maltrahaient les habitants qui s'y trouvaient. Ces derniers, excédés par leurs exactions, les tuèrent tous. Était-ce un acte de légitime défense ou une déclaration de guerre ? Si les colons espagnols avaient le droit d'asservir les aborigènes parce qu'ils s'opposaient à ce qu'ils s'approprièrent les terres du *Nouveau monde*, ces derniers n'avaient-ils pas également le droit de les tuer pour sauvegarder leur vie et leur liberté ? Faut-il voir dans ce massacre un acte offensif ou une action défensive ? Devaient-ils se laisser asservir alors qu'ils pouvaient empêcher qu'une telle chose arrive ?

La vie habituelle avait repris pour les *Tainos* qui croyaient se libérer définitivement de leurs ennemis quand, quelques mois plus tard, Colomb revint avec un contingent de 1500

hommes. Aussitôt arrivés, les nouveaux-venus se mirent en devoir d'explorer l'île. Impatients de s'enrichir, ils réduisirent la population indigène en esclavage. Les malheureux, qui n'étaient pas habitués à la rigueur des travaux auxquels ils étaient astreints, moururent par milliers. De 1 300 000 Habitants qu'ils étaient à l'arrivée de Christophe Colomb, la population de l'île s'est vue réduite à 600 000 habitants en l'espace de seulement 15 ans pour ensuite disparaître complètement. Il s'agit d'un double crime contre l'humanité : l'esclavage et le génocide. L'Espagne a donc un devoir de mémoire à accomplir envers cette population autochtone qui, malheureusement, n'a pas laissé de descendance mais étant les héritiers directs de cette partie du *Nouveau Monde* qui les a vus naître et disparaître, nous, les Haïtiens, pouvons exiger de l'Espagne un acte de contrition tout comme il a été demandé à la France de rembourser à Haïti la dette de l'indépendance dont elle avait exigé le paiement.

Quant à Locke, nous ne pouvons que déplorer sa déclaration mais étant lui aussi propriétaire d'esclaves et membre d'une société liée au commerce des esclaves, nous ne saurions attendre de lui qu'il dénonce l'esclavage. Rousseau, par contre, s'est opposé à l'esclavage sous toutes ses formes donc, ne saurait approuver la colonisation des pauvres Indiens d'Amérique. Il déclare que la servitude est si peu naturelle à l'homme qu'elle ne saurait exister sans quelque mécontentement. Il a donc compris la réaction des *Taïnos* face aux colons conquérants. On dirait qu'il s'adresse directement à Locke quand il déclare « qu'une injustice qu'on voit, qu'on tait et qui blesse un tiers, on la commet soi-même et que comme c'est le sentiment de nos propres défauts qui nous obligent à pardonner ceux d'autrui, nul n'aime à tolérer les fripons s'il n'est un fripon comme eux ⁶⁶⁶ . »

Plus loin, il écrit :

On ne souffre aucune accusation qui puisse être suspecte d'injustice et de calomnie c'est-à-dire, qu'on n'en reçoit aucune en l'absence de l'accusé. Si quelqu'un vient en particulier faire quelque rapport contre son camarade, ou se plaindre personnellement de lui, on lui demande s'il est suffisamment instruit, c'est-à-dire s'il a commencé par s'éclaircir avec celui dont il vient se plaindre. S'il dit que non, on lui demande encore comment il peut juger une action dont il ne connaît pas assez les motifs. Cette action, lui dit-on, tient peut-être à quelqu'autre (action) qui vous est inconnue. Elle a peut-être quelque circonstance qui sert à la justifier ou à l'excuser et que vous ignorez. Comment osez-vous condamner cette conduite avant de savoir les raisons de celui qui l'a tenue ? Un mot d'explication l'eut, peut-être, justifiée à vos yeux. Pourquoi risquer de la blâmer injustement et m'exposer à partager votre injustice ⁶⁶⁷ ?

666. Nouvelle Héloïse OC II p. 463-464

667. Idem p. 464

En fait, Locke avait accusé les aborigènes d'Ayiti d'avoir tué les Espagnols que Colomb avait laissés sur l'île pour les empêcher de s'appropriier les terres qui, selon lui, n'étaient pas cultivées. Mais d'où est-ce qu'il a tiré ces informations ? Les 39 Espagnols que Colomb avait laissés sur l'île ont tous été tués. L'un d'entre eux avait-il eu le temps de faire un selfie au moment de l'attaque et l'avait posté sur un réseau social avant qu'il ne meure ? Cela peut être probable s'il faut admettre qu'« il n'y a rien de nouveau sous le soleil », « que tout ce qui est, a été et sera » mais si tel était bien le cas, Locke serait-il le seul à le savoir ? Les conquistadores étaient intéressés par la culture de la terre ou l'extraction de l'or ? Ces terres-là qu'ils voulaient s'approprier, allaient-ils eux-mêmes les cultiver ? On a vu ce qui est arrivé par la suite. Toute une population a été exterminée. Quatre siècles d'esclavage s'ensuivirent.

En effet, si, comme il a été démontré d'ailleurs dans le cours du développement de ce travail, Locke fonde le droit à la propriété sur le travail, il ne voit aucun inconvénient à ce que des hommes utilisent le travail d'autres hommes pour asseoir leur droit à la propriété. Ce qui compte pour lui c'est la fin, pas les moyens. Rousseau, lui, est contre le fait qu'un homme devienne propriétaire s'il ne travaille pas. Comme il a été démontré dans la partie portant sur l'esclavage, il est contre la servitude et s'oppose à toutes formes d'aliénation. S'il est contre le fait qu'un particulier puisse être dépouillé de ses biens, il recommande à ce que chacun cultive sa terre de ses mains. C'est, selon lui, le seul moyen de vivre librement et à l'abri de toute dépendance. Dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, il écrit :

...Si vous ne voulez que devenir bruyants, brillants, redoutables et influencer sur les autres peuples de l'Europe, vous avez leur exemple, appliquez-vous à l'imiter. Cultivez les sciences, les arts, le commerce, l'industrie, ayez des troupes réglées, des places fortes, des Académies, surtout un bon système de finance qui fasse bien circuler l'argent, qui, par-là, le multiplie, qui vous en procure beaucoup ; travaillez à le rendre très nécessaire afin de tenir le peuple dans une grande dépendance et pour cela, fomentez et le luxe matériel et le luxe de l'esprit qui en est inséparable. De cette manière, vous formerez un peuple intrigant, ardent, avide, ambitieux, servile et fripon comme les autres, toujours sans aucun milieu à l'un des deux extrêmes de la misère ou de l'opulence, de la licence ou de l'esclavage : mais on vous comptera parmi les grandes puissances de l'Europe, vous entrez dans tous les systèmes politiques, dans toutes les négociations, on recherchera votre alliance, on vous liera par des traités : il n'y aura pas une guerre en Europe où vous n'ayez l'honneur d'être fourré. Si le bonheur vous en veut, vous pourrez rentrer dans vos anciennes possessions, peut-être en conquérir de nouvelles et puis, dire comme Pyrrhus ou comme les Russes, c'est-à-dire comme les enfants : "Quand tout le monde sera avec moi je mangerai bien du sucre."

Mais si par hasard vous aimiez mieux former une nation libre, paisible et sage qui n'a ni peur ni besoin de personne, qui se suffit à elle-même et qui est heureuse, alors il faut prendre une méthode toute différente, maintenir, rétablir chez vous des mœurs simples, des goûts sains, un esprit martial sans ambition ; former des âmes courageuses et désintéressées ; appliquer vos peuples à l'agriculture et aux arts nécessaires à la vie, rendre l'argent méprisable et s'il se peut, inutile, chercher, trouver pour opérer de grandes

choses des ressorts plus puissants et plus sûrs. Je conviens qu'en suivant cette route, vous ne remplirez pas les gazettes du bruit de vos fêtes, de vos négociations, de vos exploits, que les philosophes ne vous encenseront pas, que les poètes ne vous chanteront pas, qu'en Europe, on parlera peu de vous ; peut-être même affectera-t-on de vous dédaigner, mais vous vivrez dans la véritable abondance, dans la justice et dans la liberté mais on ne vous cherchera pas querelle, on vous craindra sans en faire semblant et je vous réponds que les Russes ou d'autres ne viendront plus faire les maîtres chez vous ou que, si pour le malheur ils y viennent, ils seront beaucoup plus pressés d'en sortir⁶⁶⁸ .

A bien analyser ces recommandations, j'estime que nos gouvernants en Haïti et ceux qui sont appelés à les succéder peuvent se les faire leurs. Une nation libre, paisible et sage qui n'a peur ni besoin de personne, qui se suffit à elle-même et qui est heureuse, tel est le vœu de tout Haïtien pour Haïti. Mais comment y arriver ? Tel qu'il est démontré à travers la citation que nous venons d'énoncer, Rousseau a proposé au gouvernement de la Pologne de simplifier les mœurs du peuple, d'assainir ses goûts, de former des âmes courageuses et désintéressées mais aussi d'appliquer le peuple à l'agriculture et aux arts nécessaires à la vie. En effet, nul ne peut nier l'importance capitale que revêt la production agricole dans l'économie d'un pays notamment des pays sous-développés et en voie de développement.

Haïti est un pays à dominance agricole. L'agriculture constitue l'un des piliers de son économie. La sécurité alimentaire de la population en dépend dans une large mesure. Avec une large part du PIB (Produit Intérieur Brut) soit 25%, le secteur agricole peut jouer un rôle important dans les efforts qu'on tente de déployer pour atténuer la pauvreté et promouvoir une extension économique et surtout un développement durable en Haïti. Comme Rousseau l'a fait remarquer au peuple Corse, j'estime que l'agriculture est la seule occupation qui puisse conserver au peuple haïtien l'indépendance qu'il s'est acquise et lui donner la consistance dont il a besoin. Elle constitue, avec l'élevage, les seules sources de subsistance et de revenus pour une bonne partie de la population rurale haïtienne. Un système agricole solide et dynamique peut donc constituer l'un des principaux piliers de la stratégie de croissance économique et de développement du pays. Jadis, Haïti produisait la majeure partie des denrées alimentaires de base nécessaires à la consommation de la population et on produisait en quantité considérable pour l'exportation. Aujourd'hui, on importe beaucoup et l'on exporte très peu. On importe même les produits que l'on exportait dans le temps.

Selon l'AFD (l'Agence française de développement), dans les années 1980, la production agricole haïtienne représentait près de 80% de la disponibilité alimentaire du pays.

668. Considérations sur le gouvernement de la Pologne, OC III p. 1003-1004

En 2013, 48% seulement des denrées alimentaires sont issues de la production agricole nationale tandis que les importations et l'aide alimentaire représentent respectivement 44% et 8%. Selon une synthèse réalisée par le programme « Souveraineté alimentaire » du CCFD (Comité catholique contre la faim et pour le développement), une autre association française, sur la crise alimentaire mondiale, les quantités de riz importé en Haïti ont été multipliées par 28 entre 1984 et 1994 soit de 5000 à 140 000 MT et par plus de 50 entre 1984 et 2004 soit de 5 000 à 276 010 MT.

Cet accroissement de la quantité de denrées importées est dû à la réduction en 1986 des tarifs douaniers sur les produits importés puis à leur suppression en 1996 suite à la signature de la politique de libéralisation commerciale dans laquelle s'est engagée Haïti avec la FMI et la Banque mondiale entraînant un déferlement de produits exotiques sur le marché haïtien. N'étant pas taxés, ces produits sont vendus moins chers que les produits locaux et la population qui ne cherche qu'à se procurer un plat chaud quotidien sans tenir compte des conséquences qui peuvent s'en suivre, se précipite sur ces denrées à meilleur prix au détriment de la production nationale ce qui entraîne une diminution considérable de la production nationale car les paysans, ne pouvant pas écouler leurs produits suite à la concurrence que leur impose le déferlement des produits étrangers, produisent de moins en moins. Suite à cette diminution de la production nationale, les familles qui avaient l'agriculture comme unique source de revenu s'appauvrissent. Pour faire face à leur état de précarité, certains ont commencé à immigrer soit vers la capitale soit vers les pays voisins où ils vont jongler avec la vie pour assurer leur subsistance et celle de leur famille. A Port-au-Prince et dans les grandes villes de province, ils vont développer le phénomène de bidonvilisation avec tout ce que cela entraîne en termes de promiscuité, insalubrité, misère, pauvreté extrême, délinquance, banditisme etc. Il arrive de trouver plusieurs familles et plus de trois générations : parents, grands-parents, enfants et petits-enfants dans une minuscule baraque. Le chômage pousse les jeunes filles à la prostitution et les jeunes hommes à la drogue et aux actes de banditisme. Les jeunes enfants, livrés à eux-mêmes, grandissent dans les rues sans aucune protection familiale et vont grossir les bandes des hors-la-loi transformant certains quartiers du pays en de véritables repères de malfrats.

Rousseau, dans une note sur le Discours de l'inégalité, avait fait référence à de telles dérives comme étant les conséquences directes de l'abandon de l'agriculture. Il écrit :

De la société et du luxe qu'elle engendre naissent les Arts libéraux et mécaniques, le Commerce, les Lettres et toutes ces inutilités qui font fleurir l'industrie, enrichissent et perdent les Etats... A mesure que l'industrie et les arts s'étendent et fleurissent, le

cultivateur méprisé, chargé d'impôts nécessaires à l'entretien du luxe et condamné à passer sa vie entre le travail et la faim, abandonne ses champs pour aller chercher dans les villes le pain qu'il y devrait porter. Plus les capitales frappent d'admiration les yeux stupides du Peuple, plus il faudrait gémir de voir les campagnes abandonnées, les terres en friche et les grands chemins inondés de malheureux citoyens devenus mendiants ou voleurs et destinés à finir un jour leur misère sur la roue ou sur un fumier⁶⁶⁹ .

Parmi les paysans qui restent à la campagne, un bon nombre se livrent au commerce du charbon de bois devenu plus rentable que l'agriculture. La coupe effrénée des arbres entraîne l'érosion qui charrie la couche arable du sol vers la mer rendant encore plus vulnérable la production agricole du pays car la disponibilité en terres arables est l'élément qui influence le plus directement le potentiel de production agricole d'un pays. En outre, la déforestation qui en résulte entraîne une diminution considérable de la ressource en eau. L'absence d'irrigation rend la production incertaine. Les planteurs ne comptent que sur la miséricorde de Dieu pour faire tomber la pluie et arroser leurs jardins. Mais souvent, la pluie ne vient pas quand on l'attend. Dès fois, elle vient avant, dès fois, elle vient après. Certaines fois, il pleut trop, d'autres fois il ne pleut pas assez ce qui fait qu'assez souvent, les récoltes ne sont ni bonnes ni abondantes. Quand elles ne sont pas pourries par excès d'eau, elles sont rachitiques par pénurie et sur le marché, face au produit étranger, elles font pâle figure et ne rapportent presque rien à l'agriculteur ce qui appauvrit de plus en plus la population rurale, entraîne la production nationale dans le gouffre et intensifie les besoins en importation.

Pendant ce temps, la communauté internationale continue à nous fournir des aides alimentaires qui augmentent d'année en année mais qui n'arrivent presque jamais à atteindre la population la plus défavorisée qui s'appauvrit de plus en plus tandis que le pays s'enlise dans le sous-développement et la misère la plus abjecte. En réalité, ces programmes d'aide alimentaire qui, dans la majorité des cas, ne font que garnir les poches et les comptes bancaires d'un petit nombre, ont également contribué à l'effondrement de la production nationale. Aussi, pour répéter Rousseau, pendant que certains regorgent de superflus, d'autres manquent du strict nécessaire. Pourtant, le secteur agricole peut non seulement nourrir la population mais peut également contribuer, de manière significative, au développement économique du pays.

Nous avons beaucoup de potentialités agricoles. Il suffit qu'elles soient exploitées à bon escient pour que le pays reprenne la route de la souveraineté car la souveraineté d'un pays

669. Rousseau : Discours sur l'origine de l'inégalité, Note 142, OC III p. 206

dépend, en grande partie, de sa capacité à nourrir sa population donc de son autosuffisance alimentaire car comment un pays peut-il prétendre être souverain s'il ne parvient pas à produire même la moitié des ressources alimentaires nécessaires à la consommation de sa population ? On n'est pas libre quand on dépend de l'international pour nourrir ses habitants. Il est difficile pour Haïti de progresser sur la voie de l'expansion économique, de la réduction de la pauvreté et de parvenir à une certaine sécurité alimentaire si les ressources humaines et les capacités productives potentielles du secteur agricole ne sont pas valorisées.

Comme aime le répéter M. Jovenel MOISE, président de la République lors de sa campagne électorale, nous avons la terre, nous avons l'eau, nous avons l'air, nous avons des bras. Il nous faut juste du matériel adapté et de la technique pour combiner les différents éléments pour que le miracle se produise. Alors, pourquoi ne pas faire du secteur agricole une priorité ? Pourquoi ne pas investir dans ce secteur ? Pourquoi ne pas accompagner ceux qui y investissent ? Pourquoi ne pas encourager la production nationale ? Pourquoi ne pas revenir à la consommation locale ? Pourquoi ne voulons-nous pas essayer de voler de nos propres ailes ?

L'aide internationale ne saurait constituer une véritable stratégie de croissance économique pour le pays. Elle ne saurait aucunement contribuer à son développement. Comme l'a déclaré l'ambassadeur suisse accrédité en Haïti, Monsieur Jean-Luc VIRCHAUD lors de son allocution à l'occasion du 10^e anniversaire du *Cadre de liaison inter-ONG (CLIO)* le vendredi 24 septembre 2016 au local de la FOCAL, ni l'aide internationale, ni les ONG ne font le développement d'un pays sinon, Haïti ne serait pas dans la situation où elle se trouve aujourd'hui. Loin de faciliter la croissance économique du pays, les aides internationales ne font que le rendre de plus en plus dépendant.

Cela fait des décennies que nous recevons des aides alimentaires de l'international mais cela n'a fait qu'empirer notre situation. Nous devenons de plus en plus dépendants. Cela nous enlisse dans la paresse. Changeons la donne. Recherchons la coopération. La main qui donne est toujours au-dessus de celle qui reçoit et tant que la main qui reçoit reste tendue, le corps ne fera que dépérir. A un moment donné, il faut savoir retirer la main pour pouvoir utiliser à bon escient ce qu'elle contient. Autrement dit, il faut savoir dire stop ! Même pour le temps de déposer ce que la main contient déjà. J'estime que nous avons déjà trop reçu et nous n'en avons rien fait. Nous recevons des tonnes d'aide alimentaire mais nous ne parvenons pas à résoudre le problème de la faim dans le pays. Ce qu'il nous faut c'est une politique agricole réelle destinée à améliorer les conditions de vie de la population, un système agricole solide et

dynamique susceptible de promouvoir l'extension économique et le développement durable du pays. Au lieu de nous envoyer des tonnes de riz, la communauté internationale ferait mieux de nous aider à exploiter nos rizières et à relancer la production nationale. Au lieu de nous envoyer ces paquets de jus en poudre de toutes sortes, chargés de produits chimiques qui pullulent sur le marché à vil prix, elle ferait mieux de nous aider à renforcer et à entretenir nos vergers. La faim est l'un des problèmes majeurs auxquels est confrontée la population haïtienne mais la distribution de kits alimentaires n'est pas la solution idéale. Il faut attaquer le mal par sa racine : Le déboisement que seule une campagne intensive de reboisement et de reforestation peut pallier. Les arbres sont les poumons de la terre. Sans eux, il n'y a pas de vie possible.

Nos ancêtres ont travaillé à l'enrichissement de tout un continent. Pourquoi ne pouvons-nous pas travailler au bien-être de cette portion de terre qu'ils nous ont léguée? Ils ne nous ont pas légué la force de leurs bras ? « Pitit tig se tig » dit le proverbe. (Le petit du tigre est aussi un tigre. « Tel père tel fils »). Nos paysans sont pleins d'énergie et chargés de potentialités. Ils ont juste besoin d'être encadrés et d'être encouragés. Pour ce, une cohésion nationale est nécessaire. Encourageons les paysans à se consacrer avec plus d'engouement à la culture de la terre, base de l'économie nationale, seul moyen pouvant permettre à l'Etat de parvenir à l'autosuffisance alimentaire. Soutenons la production nationale. Consommons les produits locaux.

J'invite tous ceux qui détiennent les pouvoirs d'action et de décision dans le pays à agir de manière à recapitaliser le secteur agricole en aidant les paysans à exploiter leurs potentialités et à renforcer leurs capacités de production, en investissant et en encourageant plus d'investissement dans ce secteur, en promouvant la recherche agronomique et les services de vulgarisation agricole, en facilitant l'accès des paysans aux services financiers, en créant des structures susceptibles de renforcer le capital humain en milieu rural, en facilitant l'accès à tous aux ressources productives nationales, en améliorant l'infrastructure de commercialisation et de transport afin de permettre aux paysans d'écouler leurs produits, en diminuant et en restreignant le plus possible, la quantité de denrées importées que nous pouvons produire et que nous produisons effectivement. Il serait également nécessaire de penser à constituer une banque alimentaire ainsi que des magasins communautaires un peu partout dans le pays.

Un projet de reforestation est à prendre en compte mais il faut aussi et surtout coordonner les campagnes et les programmes de reboisement qu'on organise de façon isolée

un peu partout dans le pays mais qui semblent ne pas produire les résultats escomptés car il n'est pas normal que la couverture forestière du pays continue à s'altérer au point d'être réduite à 1% en dépit des nombreuses campagnes de sensibilisation, de motivation, de mobilisation pour ces programmes de reboisement qui coûtent quand même des millions. On dirait que les plantules qu'on met en terre ont toutes été programmées à ne pas survivre sinon où sont passées toutes ces plantations ? Si sur une campagne de 30 000 plantules, il y avait 10% soit 3 000 de réussies par an, pensez-vous que le pays serait dénudé au point où il est ? Même s'il n'y avait qu'1% soit 300 des 30 000 à être réussies, la couverture forestière augmenterait d'1% ; Comment expliquer qu'elle diminue d'année en année en dépit des nombreuses campagnes de reboisement réalisées ?

Dans le temps, il était d'usage qu'on plante un arbre à chaque naissance. Dans la fosse où l'on enterrait le cordon ombilical du bébé, on plantait un arbre. De nos jours, les temps où l'on creusait pour enterrer les cordons ombilicaux sont révolus. Tout va dans les fosses d'aisance. Pourtant, c'était une pratique très favorable à la couverture végétale du pays. Et parmi ces plantules, il y avait très peu qui ne réussissaient pas. Pourquoi ne revient-on pas à ces vieilles habitudes, tout au moins, dans nos sections communales où les femmes sont très prolifiques et où les habitants disposent de terre à cet effet ? Il faudrait aussi penser à prendre des mesures destinées à régler la coupe des arbres.

Il fut un temps où les arbres étaient au centre des préoccupations de nos gouvernants. La législation sur les arbres et les forêts était l'une des plus abondantes en matière de droit national de l'environnement. Elle avait créé un fonds de reboisement et avait tenté de mettre en place différentes organisations destinées à régler la coupe des arbres. Elle avait même institué un jour de l'arbre. La coupe des arbres était taxée ainsi que la production du charbon. Avant d'abattre un arbre, il fallait consulter un agent forestier pour obtenir son autorisation. Tout arbre abattu sans autorisation était passible d'amende. Ces taxes et amendes récoltées servaient à alimenter le fonds de reboisement. Rien de tout cela n'existe aujourd'hui. Chacun agit comme bon lui semble. Pourtant, de telles mesures pourraient freiner l'abattage systématique des arbres. Pourquoi ne pas revenir à ces anciennes lois ? On pouvait même organiser des concours intercommunaux destinés à encourager l'agriculture et le reboisement.

Mais il y a lieu d'envisager une autre possibilité qu'on pourrait exploiter. Pourquoi ne pas utiliser les bras des criminels qui font tant de mal à la population pour reboiser le pays ? Nous avons un nombre considérable de détenus criminels qui font croître indéfiniment la population carcérale que l'Etat doit héberger et nourrir. Ces gens n'ont aucun intérêt à vivre

libres car une fois sortis des verrous, ils récidivent et retournent sous peu en prison. Là, ils ont quand même droit à deux repas par jour et ce, aux frais de la République alors que des gens honnêtes de la population meurent par inanition. Des milliers d'enfants meurent de malnutrition. Il y a des prisonniers qui mériteraient d'être pendus sur la place publique tenant compte du niveau de barbarisme avec lequel ils exécutent leurs forfaits. On peut citer à titre d'exemple le cas des assassins de Lencie Mirville, Farah Natacha Dessources, Jacques Roche et tant d'autres victimes d'actes de kidnapping pour lesquelles on a payé des rançons mais qui, non seulement ont été tuées mais ont été torturées de la manière la plus cruelle, la plus inhumaine, la plus barbare. Tous ces malfrats responsables de la mort de tant de dignes fils et filles de la nation qui sont entretenus en prison grâce aux impôts de ceux mêmes qu'ils ont fait pleurer, pourquoi ne pas les utiliser dans les travaux de construction, d'infrastructure et dans les campagnes de reboisement et de reforestation du pays ? Des travaux vraiment forcés pourraient contenir certains scélérats pour répéter Rousseau.

Et, au lieu de faire venir des plantules de l'étranger qui consomment des quantités importantes d'eau ce qui dessèche encore plus nos terres, pourquoi ne pas reproduire nos arbres fruitiers en faisant sécher les noyaux et les pépins des fruits que nous consommons et en les faisant germer dans des pépinières comme tel était le cas dans le temps ? Pourquoi devons-nous tout attendre de l'international ? Des pays qui ont acquis leur majorité politique longtemps après nous nous tendent la main. Qu'avons-nous fait de notre droit d'aïnesse ? Nous nous enorgueillissons d'être la première république noire indépendante du monde. Nous nous glorifions d'avoir aidé d'autres pays à acquérir leur indépendance. Mais qu'avons-nous fait de la nôtre ? Quand pourrons-nous prendre notre destin en main ? Quand cesserons-nous d'attendre en silence le secours de l'international ? Ce jour arrivera quand l'agriculture reprendra son essor. Quand ceux qui grappillent dans les pays voisins reviendront au bercail pour s'adonner à la culture de la terre que nos ancêtres nous ont léguée comme héritage. Quand ceux qui galèrent dans la capitale et dans les grandes villes sauront que la richesse se trouve dans la terre et que c'est en fouillant, creusant, remuant, labourant la terre qu'ils la trouveront. Quand ceux qui pratiquent l'abattage des arbres comprendront la nécessité de substituer par de nouvelles pousses les arbres qu'ils abattent.

Avant, Haïti était la perle des Antilles. Aujourd'hui, elle en est la poubelle. De paradis qu'elle était, elle est devenue un enfer. Mais le mal n'est pas sans remède. Elle peut redevenir verte et florissante. Appelons à une meilleure gestion des ressources naturelles du pays. Plaidons pour une relance de l'agriculture. Libérons-nous de l'aide alimentaire internationale.

Marchons vers l'autosuffisance alimentaire. Sauvegardons la souveraineté de ce petit coin de terre que nos ancêtres nous ont légué. Travaillons à sa prospérité.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Jean-Jacques Rousseau

GAGNEBIN Bernard, RAYMOND Marcel et al. ROUSSEAU Jean-Jacques. *Œuvres complètes tome I, Les Confessions et autres textes bibliographiques*. Bibliothèque de la Pléiade, Edition Gallimard 1959, 1969 p.

GAGNEBIN Bernard, RAYMOND Marcel et al. ROUSSEAU Jean-Jacques. *Œuvres complètes tome II, La Nouvelle Héloïse-Théâtre-Essais littéraires*. Bibliothèque de la Pléiade, Edition Gallimard 1964, 2051 p.

GAGNEBIN Bernard, RAYMOND Marcel et al. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes tome III, Du Contrat social- Ecrits politiques*, tome III. Gallimard 1964, 1964 p.

GAGNEBIN Bernard, RAYMOND Marcel et al. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes tome IV, Emile- Education- Morale-Botanique*. Gallimard 1969, 1958 p.

GAGNEBIN Bernard, RAYMOND Marcel et al. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes tome V*. Sous le patronage de la Société Jean-Jacques Rousseau et avec l'appui du Fonds national suisse pour la recherche scientifique et de l'Etat de Genève, Gallimard, 1964

OUVRAGE ANNEXE :

TROUSSON Raymond, EIGELDINGER Frédéric S. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Éditions Honoré Champion Paris, 2001

Commentaires et études sur l'auteur et les textes

1. BACHOFEN Blaise. *La condition de la liberté; Rousseau critique des raisons politiques*. Éditeur Payot, 2002 Collection Critique de la politique Payot, 336 p.
2. BACHOFEN Blaise. *Ière leçon sur le Discours sur l'inégalité de Jean-Jacques Rousseau*. PUF, 1996
3. BACHOFEN Blaise. *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier 2014, 510 p.
4. BACHOFEN Blaise et SPECTOR Céline. *Jean-Jacques Rousseau, principes du droit de la guerre*, Paris, J. Vrin 2008, 342 p.
5. BASTIDE Pierre. *Rousseau et la théorie des formes de gouvernements, Etudes sur le Contrat social*, Société des Belles Lettres, 1964
6. BACZKO Bronislaw. *Rousseau, solitude et communauté*. Traduit du polonais par Claire Brendhel Lamhout, Editeur Paris Mouton 1974, 420 p.
7. BERNARDI Bruno. *La fabrique des concepts, recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, librairie Honoré Champion 2006, 595 p.
8. BERNARDI Bruno (Comité scientifique, Jacques Berchtold [et al] : *Rousseau et la révolution ; exposition, Assemblée nationale, galerie des tapisseries*, Paris Gallimard 2012, 241 p.
9. BERNARDI Bruno et al. *La religion, la liberté, la justice, un commentaire des lettres écrites de la montagne de Jean-Jacques Rousseau*, Paris J. Vrin, 2005, 320 p.
10. BURGELIN Pierre. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau* Presse Universitaire de France, 1952, 597 p.
11. CASSIRER Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Préface de Jean Starobinsky Traduction Marc Block de Launay, Hachette, 1987, 132 p.
12. CASSIRER Ernst. *Rousseau, Kant et Goethe, deux essais*, traduit de l'allemand et présenté par Jean LACOSTE, édition Belin 1991, Paris.160 p.
13. CHARBONNEL Nanine. *Philosophie de Rousseau, T1: Comment on paie ses dettes quand on a du génie*, Ed. Lons-le-Saunier, Aréopage 2006, 215 p.
14. CHARBONNEL Nanine. *Philosophie de Rousseau, T2: A sa place, déposition du Christianisme*, Ed. Lons-le-Saunier, Aréopage 2006, 307 p.

15. CHARBONNEL Nanine. *Philosophie de Rousseau T3 : Logique du naturel, Les fondements de la doctrine politique de Rousseau* Ed. Lons-le-Saunier, Aréopage 2006, 133 p.
16. DAVY Georges. *Etudes sur le Contrat social Montpellier*, imprimerie universitaire 1968, 532 p.
17. DAVY Georges. *Le corps politique selon le Contrat social de Rousseau*, Etudes sur le Contrat social, Société des Belles Lettres, 1964
18. DAVY Georges. *Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau*, Oxford Press, 1953, 29 p
19. DELLA VOLPE Galvano. *Rousseau et Marx et autres écrits*, éd. Grasset, Paris 1974, 336 p.
20. DERATHE Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, Vrin, 1988, 492 p.
21. DERATHE Robert. *Le rationalisme de Jean Jacques Rousseau* PUF 1979, 201 p.
22. DOURLLEN Michelle Ansart. *Violence et dénaturation dans la pensée de Jean Jacques* Collection Critères Paris 1975, 302 p.
23. DURKHEIM Émile. « Le Contrat social de Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, 1918, Introduction et notes par Pierre Hayat ; Editions Kimé 2008, 105 p
24. DURKHEIM Émile. *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris, 1980, 200 p.
25. FAGUET Emile. *Rousseau penseur*, Société française d'imprimerie et de librairie, 1912, 409 p.
26. GOLDSCHMIDT Victor. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, J. Vrin 1983, 803 p.
27. GOLDSCHMIDT Victor. « Le Problème de la civilisation chez Rousseau (et la réponse de D'Alembert au Discours sur les sciences et les arts) », *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 269-316.
28. GOUHIER Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Vrin, 1970, 288 p.
29. GOUHIER Henri. *Rousseau et Voltaire, portraits de deux miroirs*, Paris, Vrin, 1983,

480 p.

30. GOYARD-FABRE Simone. *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, 2001, 264 p.
31. GUILLEMIN Henri. *Cette affaire infernale. Les philosophes contre J.J. Rousseau* Paris, Plon, 1942, 354 p.
32. GUILLEMIN Henri. *Un homme, deux ombres* Genève, Ed. du milieu du monde, 1943, 323 p.
33. HABIB Claude. *Eduquer selon la nature : Seize études sur Emile de Rousseau*, Paris Desjonquières 2012, 225 p.
34. JOUVENEL Bertrand. *Du contrat social/Jean-Jacques Rousseau* précédé d'un *Essai sur la politique de Rousseau* suivi de *Deux autres essais sur la pensée de Rousseau*. Paris, Hachette, 1992, 445 p.
35. LACROIX Jean. « La philosophie politique de Rousseau » *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, oct. 1972
36. LAFRANCE Guy. *Etudes sur le Contrat social* (Colloque de Columbia, mai) 1987, Pensée libre, Ottawa, 1989, #2
37. LAUNAY Michel. *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, Deuxième édition revue et augmentée avec une préface de Jean STAROBINSKI, Édition Slatkine, Genève-Paris 1989, 559 p
38. LEMAITRE Jules. *Jean Jacques Rousseau*, Editeurs Calmann-Levy, Paris 367 p. version numérique disponible sur Gallica.fr
39. MELZER M. Arthur. *Rousseau, La bonté naturelle de l'homme - Essai sur le système de pensée de Rousseau*, Editions Belin, 1998 pour la traduction française, collection Littérature et politique 491 p.
40. MERCIER Louis Sébastien. *De J.J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, reproduit par M. Mercier Paris 1791, 350 p., accessible sur Gallica.fr
41. NAMER Gérard. *Le système social de Rousseau De l'inégalité économique à l'inégalité politique*. Préface de Francis Farugia, Ed. L'Harmattan 1999, 212 p.
42. PHILONENKO Alexis. *J.J. Rousseau et la pensée du malheur*. Bibliothèque

- d'Histoire de la philosophie, Vrin, Paris 1984, 1010 p
43. POLIN Raymond. *La politique de la solitude, Essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau* Ed, Sirey 1971, 285 p.
 44. SEGOND Louis : *La sainte Bible* Edition revue avec références, Alliance Biblique Universelle, 1996, 1278 p.
 45. STAROBINSKI Jean. « Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Ed. A. Jullien, Genève 1958, 34 p.
 46. STAROBINSKI Jean. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau*, Gallimard, 1971, 457 p.
 47. TANGUY Laminot et Yves Vargas: *Dictionnaire de la réception de Jean-Jacques Rousseau*, Ressources électroniques, actualisé en juin 2011
 48. TROUSSON Raymond et EIGELDINGER Frédéric S. : *Jean-Jacques Rousseau, Lettres* tomes I et II Edition thématique du Tricentenaire 2012
 49. VERRI Antonio. *Cicli storici e rivoluzioni da Vico a Rousseau*. Editeur Farewell 1990, 304 p.
 50. VINCENTI Luc. *Rousseau et le marxisme*, Publications de la Sorbonne, Paris 2011, 148 p.

Sites consultés:

1. rousseaustudies.free.fr
2. rousseauassociation.ish-lyon.cnrs.fr
3. www.jjrousseau.org
4. société Jean-Jacques Rousseau SJJR
5. www.unige.ch/aijrr
6. www.erudit.org
7. www.persee.fr
8. <http://www.philolog.fr>, blog de Simone Manon, professeure de philosophie au Lycée
9. <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2003-3-page-81.htm>

Articles et autres textes lus

1. Revue Française d'Histoire des Idées Politiques. 2003/1, no 17, « Rousseau, politique et nation ». Actes du 2e Colloque international de Montmorency 27 septembre au 4 octobre 1995 présenté par R. Thiery, Honoré Champion, 2001, 163 p.
2. Revue *Les études philosophiques* : « Rousseau et les républicanismes modernes », Ed. Presses Universitaires de France, 2007/4, no 83, 144 p.
3. BERNARDI Bruno. « La place de la politique dans l'éducation d'Emile » Revue tunisienne des études philosophiques : Jean Jacques ROUSSEAU, Éducation et politique, numéro spécial publié par la Société Tunisienne des Études Philosophiques avec le soutien de l'Institut français de Tunisie. 33-34 années, No 56-57, 2015/2016 no double, version française 156 p., version arabe, pp. 4-16
4. BERNARDI Bruno. « Pourquoi lire le Contrat social aujourd'hui » ? Texte, prononcé le 28 juin 2010 lors de la journée Rousseau organisée par la Région Rhône-Alpes à l'espace André Malraux de Chambéry, mis en ligne sur le Blog Rousseau 2012, le 19 juillet 2010
5. BERNARDI Bruno. « Rousseau, une autocritique des Lumières », Esprit no 357 août-septembre 2009 p 109-124
6. BIOU Jean. « La théorie politique de Rousseau. L'homme et le citoyen » In Annales historiques de la Révolution française no 234 de l'année 1978, Jean Jacques Rousseau. Pour le deuxième centenaire de sa naissance p. 501-534
7. BOURGET Paul : « Revue critique de 1912 », à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la naissance de Rousseau cité par Henri Guillemin dans sa Conférence sur Jean-Jacques Rousseau (Ressource électronique accessible sur YouTube)
8. CASSIRER Ernst. « L'unité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau », Bulletin de la société française de philosophie, Exposé du 27 février 1932, #2

9. CASTEX Pierre. « La pensée politique de J.J. Rousseau », Revue socialiste, janvier- mars, 1949, p. 52-76
10. CASTLETON Edward. « Un inédit de Pierre-Joseph Proudhon. Après Karl Marx, pourquoi lire un inédit de Pierre-Joseph Proudhon ? » Cités, vol. 43, no. 3, 2010, pp. 127-181.
11. CASTLETON Edward. « L'infréquentable Pierre-Joseph Proudhon », Le monde diplomatique, janvier 2009
12. CHEVALLIER Jean-Jacques. « Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale » paru dans la Revue française de science politique année 1953, vol. 3, no 1, pp. 5-30
13. CORBIN Stéphane. « Rousseau, anthropologue de la domination », L'Harmattan / L'homme et la société no 139 p. 123-144
14. CHARBONNEL Nanine. « La voix de la nature chez Rousseau, un nouveau type de fiction chez Rousseau ». Scripta philosophiae naturalis no 3 Janvier-Juin 2013, 31 p.
15. COPEAU Fabrice. « Jean-Jacques Rousseau et le libéralisme » paru le 1^{er} juillet 2011 dans la Philosophie. 5 p.
16. DELEUZE Gilles : « Jean Jacques Rousseau précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge », L'Île déserte et autres textes, Minuit, Paris, 2002, pp. 75-78
17. DERATHE Robert. « Les réfutations du Contrat social au XVIII^e siècle », Annales de la société Jean-Jacques Rousseau #32, 1950-1952 p. 15-27
18. DORIGNY Marcel. « Les Girondins et Jean-Jacques Rousseau », article paru dans les Annales historiques de la Révolution française, 1978, vol. 234 no 1 pp. 569-583
19. DORIGNY Marcel: « Rousseau et le débat sur l'esclavage colonial. Réflexion sur la radicalité d'une rupture ». Ressource électronique
20. FRANCK Adolphe. « L'idée de Dieu dans l'histoire de l'humanité ». Publications de la ligue nationale contre l'athéisme. 5^eme édition, 16 p.
21. GAGNEBIN Bernard. « Jean-Jacques Rousseau : Sur le péché d'Adam et le salut universel » Dix-huitième Siècle, Année 1971, Volume 3, Numéro 1, p. 41-50
22. GUEROULT Martial. « Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte ». La politique des philosophes. Les cahiers pour l'Analyse, publiés par le

- cercle d'épistémologie de l'Ecole Normale Supérieure no 6, 18 p.
23. GRELOT Pierre. « Réflexion sur le problème du péché originel ». Nouvelle revue théologique, 1967, no 4, p. 337-375.
 24. HAVENS George R. « La théorie de la bonté naturelle de l'homme chez Rousseau ». Revue d'histoire littéraire de France, 1924, pp. 629-642
 25. HERB Karl-Friedrich. « Contrat et histoire. La transformation du Contrat social de Rousseau à Kant », Revue germanique internationale, No 6, 1996 p. 101-112
 26. KNEE Philip : « Note sur le problème Jean-Jacques Rousseau de Cassirer ». Laval théologique et philosophique, vol. 43, no 2, 15 p., accessible sur erudit.org.
 27. LABRANCHE Annie. « La place du travail dans le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau » publié dans Aspects sociologiques, vol. 6 no 1 Déc. 1997 p. 46-51
 28. LANSON Gustave. « L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau », Ressources électronique accessible sur le site du Groupe d'Etudes dédié à Jean-Jacques Rousseau de l'Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3
 29. LAUNAY Michel. « Le vocabulaire politique de Rousseau ». Année 1981, Volume 3, Numéro 1, pp 7-12
 30. LEVY-STRAUSS Claude. « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme ». Leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève dans le cadre du 250^e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau, 1962, 9 p.
 31. MAURRAS Charles. « L'action française » 19 juin 1912 cité par R. Trousson, Un ennemi de Rousseau
 32. PELRAS : « Mémoire de l'esclavage : Rousseau et la glorification d'un silence ». Nouveau millénaire, défis libertaires 7 mars 2006, disponible sur Bloglemonde.fr
 33. MOLINS Louis Sala. *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Presses Universitaires de France, Collection Quadrige, Paris, 1987, 324 p.
 34. MONTEAGUDO Ricardo. « Rousseau et Marx, du contrat social au manifeste » Nouvelles FondationS, volume 5, no 1, 2007, p. 124-132
 35. MOREL Jean. « Recherches sur les sources du second Discours », Annales de la société Jean-Jacques Rousseau Tome 5, Ed. A. Jullien Genève 1909 pp. 119-198
 36. MORNET Daniel. « L'influence de Rousseau au XVIIIe siècle », Annales de la

société J.J. Rousseau, Tome 8, Ed. A. Jullien Genève 1912 pp. 33-68

37. NORBERT Lenoir. « La loi et les deux visages du citoyen chez Rousseau » *Philosophiques*, vol 28 no 2, 2001 p 327-349.
38. ORLANDO Patterson. *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. VII
39. PARIS Robert. « Rousseau, théoricien de l'individualisme et philosophe de la misanthropie » paru sur le site « matière et révolution » le 8 avril 2013
40. PEREIRA Antonio José Filho. « Rousseau e Vico: linguagem, retórica, sociedade », *Cadernos de Ética e Filosofia Política* | Número 21 | Página 166-182, Juillet 2013, 16 p.
41. ROSA (di) Geneviève *Intertextualité dans l'œuvre de Rousseau*, Rousseau et la Bible. Pensée du religieux d'un Philosophe des Lumières, Brill - Rodopi, collection "Faux Titre", 2016. p. 63-98
43. ROUSSEAU STUDIES 2. *Rousseau et la propriété*. Revue annuelle éditée par les Editions Slaktine, Genève 2014, 372 p.
44. STRAUSS Leo : « Sur l'interprétation de la Genèse. » *L'homme* : Traduit et présenté par Nicolas Ruwet Année 1981, Volume 21, Numéro 1, p. 21-36
45. THIERRY Patrick. « Des poires et un ruban. Petite généalogie du mal chez Augustin et Rousseau » *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. tome 137, no. 4, 2012, pp. 451-471.
46. VARIKAS Eleni. « L'institution embarrassante. Silences de l'esclavage dans la genèse de la liberté moderne », *Raisons politiques*, 2003/3 (n° 11), p. 81-96.
47. VERRI Antonio. « Vico e Rousseau Filosofi del linguaggio ». In: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*. Napoli: Bibliopolis, 1993. p. 83-104.
48. VINCENTI Luc. « Conscience de soi et conscience morale chez Rousseau, Kant et Fichte » Conférence prononcée à Montpellier III dans le cadre d'une journée d'études sur la morale organisée par S. Ansaldi en mars 2005 disponible sur le site de Luc Vincenti.
49. VINCENTI Luc: « Figures de la liberté et de la transformation sociale chez Rousseau ». Conférence prononcée au colloque international « Penser l'émancipation », qui s'est tenu à l'Université de Lausanne les 25-27 octobre 2012,

disponible en vidéo sur You tube

50. VINCENTI Luc. Conférence prononcée au colloque « France-Allemagne : les figures de l'intellectuel, entre révolution et réaction (1780-1848) », organisé par Anne Baillot et Ayse Yuva, qui s'est tenu les 3 et 4 novembre 2011 à L'Université de Paris-1 et à l'École Normale Supérieure.

Thèses et mémoires consultés

HAUBTMANN Pierre. *Pierre Joseph Proudhon, sa vie et sa pensée, 1809-1849*. Thèse de doctorat ès-lettres, Paris Sorbonne, éd. Beauchesne Paris 1982, tomes 1 et 2, 1141 p.

LENOIR Norbert : *Domination et légitimité : deux stratégies d'interrogation du politique chez Jean-Jacques Rousseau*. Thèse de doctorat rédigé sous la direction de Vernes Paule Monique, Université de Provence, Faculté des lettres et sciences humaines, 1998, 633 p.

PRELAT Cléane : *Giambattista Vico face à la théorie cartésienne du sujet pensant et à la règle de l'évidence. Rupture ou prolongement ?* Mémoire de Master rédigé sous la direction de M. Georges Navet, Université Paris 8, Laboratoire d'Etudes et de Recherches sur les Logiques contemporaines de la Philosophie, 2008, 142 p.

Ouvrages généraux

1. ADLER Max. *Démocratie et conseils ouvriers*. Traduction, présentation et notes d'Yvon Bourdet, Édit. F. Maspéro 1977, 123 p.
2. ALTHUSSER Louis. *Politique et Histoire de Machiavel à Marx. Cours de l'École normale supérieure 1955-1972*, texte établi, annoté et présenté par François Matheron, Editions du Seuil 2006, 393 p.
3. ARENDT Hannah. *La crise de la culture*. Col Folio, Gallimard, Paris 1961, 380 p.
4. ARENDT Hannah. *La désobéissance civile dans Du mensonge à la violence*. Essai de

- politique contemporaine. Edition Pocket, Collection Evolution, 2002, 256 p.
5. ARENDT Hannah. *Les origines du totalitarisme*. Traduit de l'anglais par Robert Davreau. Éditions le Seuil, Paris, 1031 p
 6. ARISTOTE. *La politique*. Traduction J. Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Vrin, 1989, 598 p.
 7. ARISTOTE. *Les politiques*. Traduction P. Pellegrin, GF-Flammarion, 1993, 575 p
 8. ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque* sous la direction de Jules Tricot, Vrin 1994, 151 p.
 9. AUBENQUE Pierre (sous la direction de): *Etudes sur la Politique d'Aristote* publiées par Alonso Tordesillas avec le concours du CNRS Epiméthée PUF 1993 552 p.
 10. AUROUX Sylvain : *l'Encyclopédie de philosophie universelle*. Presses universitaires de France, PUF 1998, 3344 p.
 11. BENOT Yves. *La modernité de l'esclavage* Edition La Découverte, 2003, 272 p.
 12. BENOT Yves. « Les Lumières, l'esclavage, la colonisation. » Ressource électronique. 2005, Collection TAP/HIST Contemporaine, Editeur La découverte, 336 p.
 13. BERCHTOLD Jacques et GUICHET Jean Luc. *L'animal des Lumières*, Paris la Découverte 2010, 810 p.
 14. BERNARDI Bruno. *Le principe de l'obligation, sur une aporie de la modernité politique*, Paris, J. Vrin 2008, 333 p.
 15. BLAY Michel. *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse édition 2006, 780 p.
 16. BODIN Jean. *Les six Livres de la République*. Edition et présentation de Gérard Mairet, Paris, 1993, 607 p.
 17. BOSSUET Jacques-Bénigne. *Ve Avertissement aux protestants sur les lettres du ministre Jurieux*, Œuvres complètes, tome 3, 1989, §50, p. 610
 18. BUONARROTI Philippe. *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, tomes 1 et 2, Les Classiques du peuple, éditions sociales Paris 1957, 237 et 248 p
 19. CASSIRER Ernst. *La philosophie des Lumières*, Traduction P. Quillet, Fayard, Paris, 1966, 352 p.
 20. CHATEAUBRIAND François René (de). *Les mémoires d'outre-tombe*, booklassic

21. COLLETTI Lucio. *Ideologia e società*. Laterza 1975, 187 p.
22. COLLETTI Lucio. *Intervista politica-filosofica*, Laterza, Barry, 1975, 118 p.
23. CONDORCET Nicolas de. *Réflexion sur l'esclavage des Nègres (1781)* Version numérique produit par Jean-Marc Simonet dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales » collection développée en collaboration avec la bibliothèque Paul Emile Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
24. CONSTANT Benjamin. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, Versions de 1806-1810, préface de Tzvetan TODOROV, Hachette Littératures 1997, 447 p
25. CRISTOFOLINI Paolo. *Vico et l'histoire*. Presses Universitaires de France - PUF, 1995 - 126 pages
26. DARDOT Pierre et Laval Christian. *Commun : Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Collection La Découverte /Poche/Sciences humaines et sociales no 431, 2015, 600 p.
27. DAVY Georges. *La foi jurée. Étude sociologique du problème de contrat : la formation du lien contractuel* Arno Press 1975, 379 p.
28. DELORME Demesvar. *Les théoriciens au pouvoir*, Première édition 1872, Collection du Bicentenaire Haïti 1804-2004, 732 p
29. DIDEROT Denis. *Supplément au voyage de Bougainville*. Version numérique publiée sur Atramenta le 10 mars 2011, modifiée le 28 juin 2016, 48 p.
30. DOUAILLER Stéphane. *Le philosophe et le grand nombre*. Ed. Horlieu 2006, 113 p.
31. DUCHET Michèle. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Edition Albin Michel, Collection François Maspero, 1971 (lu en ligne)
32. EHRARD Jean. *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIIIe s. Bruxelles : A. Versailles, 2008*
33. ENGELS Friedrich. *Anti-Dürhing. (M.E. Dürhing bouleverse la science)* 1^{ère} partie. Traduction française 1950. Version numérique produite par Jean-Marie Tremblay, professeur sociologie au Cégep de Chicoutimi dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales, une collection réalisée avec la collaboration de la bibliothèque Paul-Emile Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 316 p.
34. FERRARI Guiseppe. *Vico et l'Italie*. Editeurs Eveillard et G. Paris 1859, 480 p. (Livre

numérique)

35. GOYARD-FABRE Simone. *Pufendorf et le droit naturel*, collection Léviathan PUF 1994, 278 p.
36. GROTIUS Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*. Traduit du latin par P-pradier-Fodéré, édité par D. Alland et S. Goyard-Fabre PUF 2005, 868 p.
37. HAUBTMANN Pierre : *Proudhon, Marx et la pensée allemande*, Presse universitaire de Grenoble, 1981
38. HAUBTMANN Pierre. *Marx et Proudhon, leurs rapports personnels, 1844-1847* publié par Economie et humanisme 1947, 100 p.
39. HAUBTMANN Pierre. *La philosophie sociale de Pierre-Joseph Proudhon*, Presse universitaire de Grenoble 1980
40. HAUBTMANN Pierre. *Les carnets inédits de Proudhon*, éd. Marcel Rivière, 4 vol.
41. HEIDEGGER Martin. *Introduction à la métaphysique*. Traduit de l'Allemand et présenté par Gilbert Kahn. Gallimard, Paris, 1967. 238
42. HEGEL George W. Friedrich. *Propédeutique philosophique*. Traduit de l'allemand par Maurice Gandillac. Éditions de minuit, France 1963, 240 p
43. HERDER Johann Gottfried. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Traduction d'Edgard Quinet, introduction, notes et dossier par Marc Crépon 1991, Presse Pocket, 434 p.
44. HERDER Johann Gottfried. *Traité sur l'origine des langues*. Traduction de Duvoy Lionel, Edition Allia 2010, 186 p.
45. HOBBS Thomas. *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*. Traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, 1027 p
46. HOBBS Thomas. *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Une édition électronique réalisée à partir du livre de Thomas Hobbes (1642), Traduction française de M. Samuel Sorbière, secrétaire de M. Thomas Hobbes, 1649.
47. JANET M. Paul. *Les origines du socialisme contemporain*. Revue des Deux-mondes, 2^e édition, Paris 1893, Ressources électroniques, 177 p.
48. KANT Emmanuel. *Opuscules sur l'histoire*. Traduction par Stephane Piobetta,

- introduction, notes, bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud Edition 245 p.
Flammarion 2014
49. KANT Emmanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*. Traduction par J. Gibellin introduite, révisée et indexée par Monique Naar J. Vrin 2010, 329 p.
 50. KANT Emmanuel. *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris 2000, 190 p.
 51. KANT Emmanuel. *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*. Paris Hatier 2008, 95 p.
 52. KANT Emmanuel. *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmologique*. Traduite de l'allemand par Luc Ferry, Gallimard 2009, 125 p.
 53. KANT Emmanuel. *Qu'est-ce que les Lumières ?* Traduction et analyse par Jean-Michel Muglioni, Hatier 2007, 95 p.
 54. KANT Emmanuel. *Sur le mal radical dans la nature humaine*. Traduction, commentaires et postface de Frédéric Gain, Paris, Ed. D'Ulm 2001, 175 p.
 55. KANT Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique* J. VRIN 2011, 291 p.
 56. KRUMB Jean-Marie. *Les fondements de la morale chrétienne*. Paris, l'Harmattan, 2005, 498 p.
 57. LALANDE André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige/ PUF édition 2006
 58. LANGLOIS Luc et ZARKA Yves Charles. *Les philosophes et la question de Dieu*, PUF 2006, 416 p.
 59. LEFEBVRE Georges. *Quatre Vingt Neuf*, Editions sociales, Paris 1970, 307 p.
 60. LEIBNIZ Gottfried Wilhem. *Essais de théodicée Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Flammarion, Paris 1969, 502 p.
 61. LEIBNIZ Gottfried Wilhem. *Discours de Métaphysique, sur la liberté, le destin, la grâce de Dieu*. Introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy, Paris Pocket, 1993, 306 p.
 62. LESSAY Franck. *Le débat Locke/Filmer*. Traduction du Patriarcha et du 1er Traité du gouvernement
 63. LIEBCHABER Rémy. *Liberté et droits fondamentaux* sous la direction de Rémy Cabrillac, éditeur Dalloz 2016, 1058 p.

64. LOCKE John. *Les deux traités du gouvernement civil*. Traduits de l'anglais par David Mazel, Paris Garnier Flammarion 1984, 408 p.
65. LOCKE John. *Constitution de la Caroline du Sud*
66. MACHIAVEL Nicolas. *Le Prince*, traduction de l'italien par Albert Serstevens 1921, 123 P.
67. MANDEVILLE (de) Bernard. *La fable des Abeilles, 1ère partie suivie de l'Essai sur la charité et les écoles de charité et de défense du livre*. 1714, Ed. Vrin, Collection Bibliothèque de textes philosophiques, 1985, 287 p
68. MARX Karl et Engels Friedrich. *La Sainte Famille ou critique de la critique critique contre Bauer et consorts* (1845) Document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay dans le cadre de la collection Les classiques des Sciences sociales, 2001, 235 p.
69. MARX Karl. *La question juive*, Impressesores SARL, Portugal, 1976, 188 p
70. MARX Karl et Engels Friedrich : *Le manifeste du parti communiste*, Présentation et traduction par Emile Bottigelli, édition revue et augmentée par Gérard Raulet Flammarion 1998, 210 p.
71. MARX Karl. *Misère de la Philosophie* (1846-1847) Document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay dans le cadre de la collection Les classiques des Sciences sociales, 83 p.
72. Marx Karl. *L'idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Fuerbach, B. Bauer, Stirner et du socialisme allemand dans ses prophètes*, présentée et annotée par Gilbert Badia. Traduction de Henri Auger, Jean Baudrillard, René Cartelle. Ed. Socials Paris, 1968, 636 p. Ressource électronique.
73. MARX Karl. *Le Capital, livre I Le procès de production du capital*. Traduction établie par Jean-Pierre Lefebvre, Ed. sociales, 1993, document numérisé le 29 mars 2016, 990 p.
74. MARX Karl. *Le Capital livre II Le procès de circulation du capital*. Traduction de Cohen Solal, Erna Cogniot et Gilbert Badia, Ed. sociales, Paris, 1993 document numérisé le 29 mars 2016, 262 p.

75. MARX Karl. *Le Capital livre III Le procès d'ensemble de la production capitaliste*. Traduction Cohen Solal et Gilbert Badia, document numérique 436 p.
76. MARX Karl. *Le Capital livre I Sections I à IV*, préface de Louis Althusser. Traduction de J. Roy. Champs Flammarion, Paris 1985, 442 p.
77. MARX Karl : *Manuscrits de 1844*. Traduction inédite de Jean-Pierre Cougeon. Introduction de Jean Salem. GF Flammarion Paris 1996, 243 p.
78. MONTESQUIEU. *L'esprit des lois* tome 1, introduction et notes par Robert Dérathé, Paris Garnier 1973, 566 P.
79. MORELLY Etienne Gabriel. *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu* 1755, Source Gallica.bnf.fr 242 p
80. PAOLETTI Giovanni, Bertrand Binoche, R. Bizzocchi, et al. *Que faire de l'Histoire ? Philosophie et conscience historique au siècle des lumières*. VRIN ETS, Philosophica (146), Paris, 2015, 148 pages
81. PASCAL Blaise. *Pensées sur la religion et quelques autres sujets*. éd. Port-Royal, 1670, 329 p.
82. PLATON. *Le politique*, texte intégral, Classiques Hachette, 1976
83. PLATON. *La République*. Traduction G. Leroux, GF Flammarion, Paris, 2002, 801 p
84. PLATON. *Les Lois* Tome 1. Traduction par Luc BRISSON et Jean-François Pradeau avec le concours du Centre national du Livre GF Flammarion Paris 2006, 456 p.
85. PROUDHON Joseph. *Qu'est-ce que la propriété*. Introduction par Hervé Trinquier, notes par Michel Auge-Laribe et H. Trinquier 1997, 279 p.
86. PROUDHON Jean-Joseph. *Théorie de la propriété*. Paris, Montréal éd. l'Harmattan 1997, 246 p.
87. PROUDHON Pierre-Joseph. *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstruire le parti de la révolution* (1863) Source Gallica.bnf.fr 325 p.
88. PROUDHON Jean-Joseph. *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* tome 1 suivi de *Misère de la Philosophie* de Karl Marx. 358 p. Texte mis en ligne par Gallica.bnf.fr
89. PROUDHON Pierre-Joseph. *Idée générale de la révolution au XIXe siècle, choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle* Sources Gallica.bnf.fr 193 p.

90. PROUDHON Pierre-Joseph. *Discours préliminaire du Cadastre perpétuel ou Démonstration des procédés convenables à la formation de cet important ouvrage pour assurer les principes de l'assiette, de la répartition juste et permanente*, 1789, 244 p.
91. PROUDHON Pierre-Joseph. *De la célébration du dimanche considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*. Ressource électronique Paris Gallica Bnf 95 p.
92. PUFENDORF Samuel Von. *Le droit de la nature et des gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique* traduit du latin par Jean Barbeyrac, collection Gallica.bnf.fr
93. RAULET Gérard. *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, traduit avec le concours du Centre National du Livre, Flammarion 1995, 506 p.
94. ROUMAIN Jacques. *Œuvres complètes*, éd. Critique Léon-François Hoffmann, Editeur scientifique, Paris Allca XX, 2003, 1690 p.
95. RUSSEL Bertrand. *Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité à nos jours*, traduit de l'anglais par Hélène Kern, Collection Bibliothèque des Idées, Gallimard, 1953, 912 P
96. ST-AUGUSTIN. *La cité de Dieu tome 1*, introduction et notes par Pierre de Labriolle, Editeur scientifique 1941, 572 p.
97. ST-AUGUSTIN. *La cité de Dieu tome 2* introduction et notes par Pierre Perret 1946, 543 p.
98. ST-AUGUSTIN. *Les confessions*, traduction nouvelle par l'abbé Barral 1884, 482 p.
99. SAINT-QUENTIN Jean Bellon (de) *Dissertation sur la traite et le commerce des Nègres*, Paris, 1764. 170 p.
100. SAINT-THOMAS. *Introduction à la théologie de Saint-Thomas : Explication de l'ordre et de l'enchaînement des traités et questions de la Somme théologique*, traduction et notes par M. Benoit Lavaud 1928, 475 p.
101. SEGOND Louis. Alliance Biblique Universelle : *La Sainte Bible*. Traduite d'après les textes originaux Hébreu et Grec. 1280 p
102. *La Bible de Jérusalem* traduite sous la direction de l'École biblique de

- Jérusalem, édition du Cerf 1973, 2172 p.
103. SLAMA Alain-Gérard. *Les écrivains qui ont fait la révolution*. Ed. Plon 2012, 224 p.
104. SPINOZA Baruch. *Traité théologico-politique*. Traduit par E. Saisset, éd. 1842, 192 p.
- Accessible sur le site www.spinozaetnous.org
105. SPINOZA Baruch. *Traité politique*. Traduit par E. Saisset, éd. 1842
106. STRAUSS Leo. *Qu'est-ce que la philosophie politique*. PUF, Collection Léviathan, 1992, 304 p.
107. STRAUSS Leo. *Droit naturel et histoire*, Ed. Flammarion, Collection Sciences humaines, 323 p. Ressource électronique.
108. TURMEL Joseph. *Histoire du dogme du péché originel* Ed. Paris éd. Rieder 1931 467 p.
100. VANNESTE Alfred. *Le dogme du péché originel traduit du néerlandais par A. Freund*, Ed. Nauwelaerts 1971, 162 pages
101. VARGAS Yves. *Jean-Jacques Rousseau, l'avortement du capitalisme*, édition Delga, Paris 2014, 320 p.
102. VOLTAIRE François Marie-Arouet. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Éditions Garnier, tome XII, ch. CLV
51. VOLTAIRE François Marie-Arouet. *Candide*, présenté par Pierre Chartier, Paris, Gallimard, 1994, 238 p.
52. VOLTAIRE François Marie-Arouet. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, ressource électronique disponible sur Wikisource, 23 p.
103. VICO Giambattista. *Principes d'une Science nouvelle relative à la nature commune des nations* 1744, traduit et présenté par Alain PONS avec le concours du Centre national du Livre et de la Fondation Scholarship, Fayard 2001, 560 p
104. WATTE Pierre. *Structures philosophiques du péché originel : Saint-Augustin, Saint-Thomas, Kant*. Gembloux Duculot 1974, 239 p.