

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA RACINE ANTHROPOLOGIQUE ET MORALE DU LIEN POLITIQUE
CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR

CIRIAC OLOUM

Juillet 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Nous tenons tout d'abord à remercier nos professeurs de l'université de Yaoundé au Cameroun qui nous ont permis de mettre le pied à l'étrier. Grâce à eux, nous avons pu, dès notre jeune âge, développer le goût de la philosophie et les exigences qui accompagnent sa pratique.

Dans le même souffle, nous aimerons témoigner toute notre gratitude au corps professoral du département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal qui nous a permis de renforcer nos acquis théoriques au cours de nos études doctorales. L'accessibilité des enseignants et leur expertise nous ont particulièrement marqué.

Notre reconnaissance est entière à l'endroit de notre directrice de recherche, la professeure Josiane Boulad-Ayoub pour la rigueur de son encadrement et sa disponibilité. À travers elle, nous souhaitons que la chaire de philosophie de l'Unesco qui a servi de cadre d'échanges à nos intuitions philosophiques trouve dans ce travail un réel motif de satisfaction.

Nous n'oublions pas de remercier tous les ami-e-s et collègues du département de philosophie du Cégep Marie-Victorin qui nous ont apporté leur soutien pendant ces dernières années. Surtout, partagé que nous étions entre la rédaction de la thèse, les cours à dispenser et la participation aux réunions départementales.

DÉDICACE

À mes enfants. À travers eux, à toute la jeunesse afin qu'elle trouve dans ce travail un réel motif de fierté et un encouragement au dépassement de soi.

TABLE DES MATIERES

RÉSUMÉ.....	vii	
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1	
PREMIÈRE PARTIE		
L'ANTHROPOLOGIE, LES MENACES DU LIEN SOCIAL ET		
LA PRIMAUTÉ DE LA LOI.....		13
CHAPITRE I		
LA THÉORIE DE L'HOMME ET L'INTUITION MORALE INSPIRÉE		
DE LA NATURE.....		14
1.1 Le statut de l'homme dans l'univers.....	16	
1.2 La Nature ou la référence paradigmatique de l'anthropologie		
rousseauiste.....	19	
1.2.1 La Nature, expression de l'authenticité.....	20	
1.2.2 La Nature, expression du transcendant et de l'immanent.....	22	
1.3 L'homme et son déploiement.....	25	
1.3.1 Le mal : un problème moral, pas physique!.....	29	
1.3.2 De l'amour de soi à l'amour propre : un funeste progrès!.....	35	
1.3.3 La sagesse humaine ou la voie du « vrai bonheur ».....	41	
CHAPITRE II		
LA CRISE DU LIEN SOCIAL : LES SOLUTIONS		
BIOLOGICO-AFFECTIVES.....		47
2.1 La propriété privée : un « cancer » social?.....	48	
2.2 L'injustice sociale en question : une conspiration des puissants.....	51	
2.3 La solution sentimentale à la crise du lien social.....	55	
2.3.1 La pitié comme condition de possibilité morale du lien social... 55		
2.3.2 La pitié : un sentiment élevé à la hauteur d'un principe.....	57	
2.3.3 La pitié : une vertu sentimentale au service du lien politique.....	60	
2.4 La solution politique à la crise du lien social : l'institution de la		
propriété véritable.....	64	
2.4.1 La justification morale et juridique de l'éminence du		
souverain sur les propriétés.....	66	
2.4.2 L'appropriation privée et privative des terres : une menace		
pour l'égalité sociale.....	68	
2.4.3 De l'institution de la propriété publique : une question		
de prudence politique.....	75	

CHAPITRE III	
LA TRANSCENDANCE ET L'OBJECTIVITÉ DE LA LOI : LES GAGES D'UN LIEN POLITIQUE DE TYPE MORAL ET DÉMOCRATIQUE.....	
	82
3.1 La loi : une exigence collective de liberté et d'égalité.....	84
3.1.1 L'obéissance aux lois : la garantie de la véritable liberté?.....	88
3.2 L'éloge de la démocratie : le contrat social entre la théorie et la pratique.....	93
3.2.1 Le faux contrat de servitude.....	98
3.2.2 Les conditions de la légitimité morale du contrat social et ses conséquences.....	101
3.3 Quelques critiques à l'endroit de la loi et de la liberté proposée par Rousseau.....	111
3.3.1 La critique de Benjamin Constant : l'étouffement de l'individu.....	111
3.3.2 La critique d'Alexis de Tocqueville : le risque d'atomisation et de désengagement individuel.....	116
3.3.3 John Rawls : le droit de désobéir.....	119

DEUXIÈME PARTIE	
LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ DE LA MORALISATION PRATIQUE DU LIEN POLITIQUE.....	
	127

CHAPITRE IV	
LA TERRITORIALITÉ ET LA MORALITÉ DE LA CITOYENNETÉ.....	
	128
4.1 La destination politique et morale de la territorialité.....	129
4.1.1 L'éloge des cités-États : les arguments d'un choix.....	131
4.1.2 Sparte et Rome : deux exemples de patrie.....	134
4.2 L'époque moderne : un contre-exemple de patriotisme et de liberté?.....	140
4.3 Les conditions morales de possibilité de la citoyenneté.....	143
4.3.1 Un sentiment au service du bien commun : l'amour de soi comme fondement de l'amour des lois.....	143
4.3.2 La dimension politico-juridique de la citoyenneté.....	146
4.3.3 La dimension morale et affective de la citoyenneté.....	149
4.3.4 La dimension ludique de la moralité : les jeux spartiates plutôt que le théâtre athénien.....	152
4.4 La communion ludique spartiate : un totalitarisme masqué?.....	157

CHAPITRE V	
L'ÉDUCATION CIVIQUE ET LE LÉGISLATEUR :	
INCARNATION DE LA VERTU OU LA « BÉQUILLE » POLITIQUE.....	161
5.1 L'importance d'un cadre législatif adéquat.....	161
5.1.1 Les conditions physiques de la fondation d'une	
bonne législation.....	164
5.1.2 La nation juive : un modèle de législation	
et sans territoire fixe.....	165
5.2 Le Législateur : un nouveau messie.....	168
5.3 La « religion civile », complémentaire à l'action du Législateur.....	178
5.4 La finalité de l'éducation civique et le rôle du législateur.....	181
5.4.1 L'éducation civique et la transformation de l'homme.....	181
5.4.2 Le législateur et nous : sa pertinence politique en question.....	184
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	187
BIBLIOGRAPHIE.....	194

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour but d'étudier le rôle joué par l'anthropologie et la morale dans leur rapport au lien politique. De ce point de vue, la théorie de Rousseau n'est pas exempte de quelque préoccupation anthropologique et morale chevillée à la relation politique entre le citoyen et l'État. Nous avons fait la démonstration que Rousseau est soit en tension avec les philosophes qui l'ont immédiatement précédé tels que Machiavel et Hobbes, soit qu'il se présente comme le continuateur de ceux, plus anciens tels que Platon et Aristote. Sa conception du pouvoir, comme chez les anciens, milite en faveur des petits États dans le but de soutenir l'idée que, la démocratie qu'il considère comme la forme achevée et souhaitée de l'organisation politique, ne peut véritablement s'épanouir que dans un État aux proportions modestes. L'organisation politique de type horizontal qu'il appelle de ses vœux diffère ainsi de la conception absolutiste et verticale du pouvoir tel qu'envisagé par Machiavel et Hobbes avant lui. De plus, par rapport à ces derniers, sa conception philosophique de l'Homme est plutôt positive à la base : l'Homme est effectivement, à l'origine, cet être débonnaire épris de bons sentiments et aspirant d'abord à être lui-même. Bref, il est naturellement authentique avant de paraître autre chose. Or l'histoire suivant son cours, sa nature sera malheureusement pervertie par la naissance d'un nouveau sentiment : l'amour-propre. Ce dernier est originellement négatif, car c'est à cause de lui que l'Homme perd son authenticité initiale pour se corrompre en devenant avide et dominateur. Et cela, tout en cherchant à s'accaparer une terre qui, originellement devrait appartenir à tout le monde. C'est ainsi qu'apparaît, dans le champ social, la propriété privée obtenue par la force que Rousseau combat en demandant à l'État de légiférer. Ce dernier est considéré comme une réalité qui tire son être dans la « sainteté » du contrat. C'est-à-dire que, finalement, le souverain ne peut s'obliger devant le particulier, car c'est lui en tant que peuple en général qui édicte les lois sur tout ce qui concerne la propriété privée devenue un « cancer » social! Mais une fois l'appropriation privée, privative et anarchique des terres éradiquée, il revient à l'Homme de fonder en raison l'espace social et politique dans lequel il veut vivre avec son prochain. Et sans dépendance! La société civile est ainsi née, plus viable et épanouissante car régie par la loi et garantissant la liberté de l'Homme. Et là se trouve justement le problème : comment concilier l'exigence de liberté et d'obéissance aux lois? Pour cela, le défi de l'éducation de l'Homme sera de lui faire aimer la loi afin d'en faire un bon citoyen et pas seulement un Homme! Toutefois, la tâche n'est pas si simple car d'après Rousseau, les sociétés humaines ont besoin, à titre optatif, d'être guidées par un être providentiel que Rousseau appelle le Législateur. Ce dernier se doit d'être exceptionnel, lucide et impliqué dans la société afin de mieux se représenter les

force. Il s'agit donc d'un être fictif considéré comme l'incarnation du « pontife » de l'éducation civique qui manquait à la société. L'urgence de sa venue est justifiée par la nécessité de moraliser l'Homme, et par là, le lien politique entre les citoyens. L'évocation de cette fiction exprime pour nous le caractère utopique de la réalisation pratique de la démocratie directe, le modèle politique pourtant souhaité et à promouvoir. D'où l'importance de la discussion sur sa pertinence, et surtout en contexte démocratique.

Mots-clés : anthropologie, morale, loi, liberté, politique.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le sujet de recherche : envergure et limites.

Entreprendre une recherche sur le lien social revient à l'envisager dans sa pluri – dimensionnalité. Et ce, dans la mesure où il implique plusieurs niveaux de relations entre les individus qui le forment. Dès lors, qu'il soit d'ordre économique, marchand ou politique, le lien social subsume l'idée d'une cohésion à laquelle la communauté assure à tous et à chacun une possibilité d'intégration et de vivre-ensemble harmonieux. Le lien politique en particulier, objet de notre recherche, est quant à lui le lieu de structuration de tout pays. Autrement dit, le lien politique relève davantage du domaine contractuel en ce sens qu'il constitue la justification de la société civile. Ainsi, ce qui renforce le lien politique, c'est le sentiment partagé des citoyens de participer aux décisions qui les engagent.

Cette thèse va bien au-delà de ce constat et elle vise à rendre compte du rôle joué par la morale dans l'élaboration du lien politique chez Rousseau. Le sujet ainsi circonscrit est le lieu d'émergence d'après discussions car il s'avère que le commerce des Hommes exige des valeurs fédératrices à partir desquelles les actions individuelles sont sanctionnées. Rousseau est d'avis, comme jadis Platon, que morale et politique doivent s'unir dans le gouvernement des inclinations humaines à l'origine de mille maux sociaux. D'autres au contraire, à l'image de Machiavel, défendait avant Rousseau l'idée que la société bien ordonnée répondait davantage aux impératifs de l'efficacité pratique de l'action du prince.

Par conséquent, la politique ne relève pas toujours du domaine de bons sentiments puisqu'il est préférable d'être craint que d'être aimé. De ce point de vue, la peur de la population serait plus avantageuse pour le roi que son estime. Mais on peut se

demander pourquoi malgré cette restriction il faut encore convoquer l'impératif moral en politique de nos jours? Et finalement, en quoi l'anthropologie d'un auteur peut-elle déterminer ses choix politiques? Serions-nous de simples sujets ou des citoyens libres dans nos actions? Et au fond, quel est donc le sens de la véritable liberté?

Il se trouve que la morale et la politique relèvent prioritairement du domaine de la pratique et des fins. Ces deux domaines se rejoignent dans l'interrogation kantienne : « Que dois-je faire »? Idéalement donc, il n'est pas superflu de renouveler la préoccupation des anciens tels que Socrate et Platon consistant à présenter la morale comme le rempart de la corruption sociale. De fait, sous le prisme de ces pionniers, il faut considérer que même aujourd'hui, la morale doit encore exercer une fonction de légitimation de toute praxis humaine en même temps qu'elle doit déterminer *a priori* les modalités de l'exercice du pouvoir qui en dépend. Surtout au regard de l'expansion tentaculaire du capitalisme de moins en moins humain.

Les enjeux du sujet sont loin d'être négligeables. Et pour cause, le domaine du politique est régulièrement en tension avec celui de la morale. Sous ce rapport, la morale apparaît toujours comme la référence paradigmatique sur laquelle toute « bonne » politique doit se régler. Rousseau le dit lui-même : « Mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits ».¹ D'ailleurs, cet extrait du second *Discours* (1755) est le résultat d'une réflexion faite *a priori* au sujet d'un concours organisé un an auparavant par l'académie de Dijon en France sur le sujet : « quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ». C'est ainsi que le discours moral à la base du « droit » et non des « faits » doit, selon Rousseau, influencer sur les volontés particulières et collectives. Ces dernières constituent effectivement une

¹ Rousseau, J.-J. (1964). Du contrat social. Dans *Œuvres complètes* (tome III : *Les écrits politiques*, p. 297). Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. Les cinq tomes de cet ouvrage seront respectivement notés désormais OC I, OC II, OC III, OC IV, OC V.

véritable « zone de turbulence » où tout ce qui ne se conforme pas à la froide raison semble être voué à la censure normative.

Mais le problème n'est pas aussi simple que nous l'aurions voulu, car droit et fait, idéalisme et réalisme, coïncident rarement. Le premier ne s'imbrique au deuxième que s'il a la pleine autorité régulatrice, alors que le second s'accommode au premier si et seulement si ce dernier garde silence devant la « nudité » de sa propre expression. Il revient donc à la morale, lieu d'expression de l'autonomie de la raison de résorber cette tension en prescrivant des règles susceptibles d'être suivies par tous les êtres raisonnables. Mieux, ce qui apparaît d'abord sous la forme d'un sentiment (« instinct divin » ou encore « voix infaillible »), finit par représenter le signe d'un optimisme anthropologique qui prédispose chaque être humain à la possibilité d'une vie commune dénuée de tout calcul mesquin!

Mais en même temps, on doit se demander si c'est toujours exact de penser que les préoccupations morales sont définitivement exemptes de préoccupations individuelles, voire égoïstes? À cela, il faut répondre par la négative en soulignant que cela est valable à la seule condition que ces préoccupations n'aient aucune incidence négative sur la dignité humaine que la morale est supposée garantir. Chez Rousseau il ne peut en être autrement, la morale étant la boussole normative qui doit orienter la conduite humaine.

Dès lors, à l'encontre d'un certain scepticisme tenace quant à l'efficacité de la solution morale au problème politique, ce travail prétend soutenir une idée contraire. Nous essaierons de faire la démonstration du fondement anthropologique et moral du lien politique. Certains contemporains diraient peut-être que de nos jours et pendant certaines périodes passées, on a pu voir émerger des « bêtes politiques » trônant à la tête des États, tout en balayant du revers de la main les impératifs moraux dans l'exercice de leur fonction. Mais en même temps, notamment à la remorque d'une

certaine actualité politique, l'on assiste aux marches de protestation contre certaines politiques qui ne semblent pas toujours prendre en compte la moralité de leurs actions.

État de la question et problème à résoudre

Notre propos sera mobilisé autour de l'œuvre de Rousseau afin de tirer le meilleur parti des enjeux qu'elle suscite encore aujourd'hui. En effet, Rousseau est l'auteur d'une philosophie perçue par bon nombre de personnes comme étant manichéenne dans son examen de l'individu et de la société. Généralement diffusées dans les lettres, les écrits politiques, les romans et les traités pédagogiques, ses réflexions fascinent tant par la diversité des thèmes abordés que l'éclairage nouveau qu'il apporte lui-même à ces dernières. Et pourtant, l'unanimité est loin d'être faite autour des solutions proposées. De là viennent les polémiques et les éloges que ce penseur suscite encore de nos jours.

Par ailleurs, force est de reconnaître que dans son approche moderne à laquelle il faut rattacher Rousseau, le lien politique a besoin d'un fondement plus crédible que le droit divin, et moins arbitraire que l'usage de la force. Le rejet de ces deux formes d'expression du pouvoir politique induit une conception contractuelle de l'État qui appréhende l'être humain à un double niveau : premièrement un niveau rationnel qui considère l'Homme comme un être à la fois raisonnable et moral; deuxièmement un niveau pragmatique qui présente ce dernier comme un être intéressé calculant les avantages de son implication sociale.

En effet, comme chez Platon avant lui, l'anthropologie politique de Rousseau conduit à considérer le lien politique comme le rempart de la civilisation à la vulnérabilité naturelle de l'Homme. Rousseau est en ce sens, au même titre que Thomas Hobbes (*Léviathan* - 1651) expliquant la forme que doit revêtir le pouvoir politique en situation conflictuelle ou John Locke (*Second Traité du Gouvernement Civil* - 1690) traitant de

la légitimité et des problèmes posés par tout gouvernement, un partisan du contrat social. Ces derniers ont en partage l'idée qu'une société bien organisée résulte de la mise en commun des biens et des services dont les pertes et les bénéfices doivent être assumés et sanctionnés par tous à travers la loi.

Tout indique alors que chez ces auteurs, le pouvoir politique est fondé sur un contrat qui permet à l'Homme d'échapper à la misère de l'état de nature (Hobbes, *Léviathan* - 1651) ou à la corruption sociale (Rousseau, *Essai sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes ou second Discours* – 1755 et *Du contrat social* - 1762). Approche incontournable aux XVIIe et XVIIIe siècles, l'enjeu de toute élaboration contractuelle porte sur les relations entre l'anthropologie et la politique. Indépendamment de quelque anachronisme, un siècle avant Hobbes, Machiavel bien qu'opposé par anticipation à l'idée de contrat ne justifiait pas moins l'instauration du pouvoir politique à partir d'une certaine interprétation négative de la nature humaine. Ce qui n'est pas le cas de Rousseau!

Mais alors, comment peut-on expliquer le fait que certains penseurs comme Benjamin Constant ait pu considérer indirectement la théorie de Rousseau comme l'expression d'un envahissement inhibiteur de l'individu par l'État? La réponse à cette question se trouve sans nul doute dans un texte de Jean Jacques Chevalier : « ceci sur la foi essentiellement du fameux *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* »². Et pourtant, poursuit-il, « dans cet ouvrage paru en 1755, sept ans avant le *Contrat*, six ans après le *Discours sur les sciences et les arts* »³, on trouverait davantage, selon Faguet, la théorie générale de Rousseau⁴. Or de l'avis de Rousseau lui-même, le second *Discours* (1755) ne fait qu'annoncer le *Contrat social* (1762),

² Chevalier, J. J. (1953). Jean Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale. *Revue Française de science politique*, 3, 5-30.

³ *Ibid.* p. 30.

⁴ Faguet, É. (1910). *Rousseau penseur*. Paris : Société française d'imprimerie.

cadre d'exaltation du lien politique et de la loi à partir de laquelle la volonté générale peut valablement s'exprimer.

À partir de là, Rousseau dénonce le mariage contre-nature entre force et justice en soumettant l'histoire et les sociétés humaines au tribunal impartial de la raison normative. Cela aboutit à une critique *a priori* de l'histoire et des sociétés frappées du sceau de l'imperfection. Et pour cause, ainsi que nous le soulignons, Rousseau entend chercher avant tout à justifier le droit et la raison sans s'appuyer forcément sur des faits vécus⁵. Son ambition étant de conférer un caractère universel à sa réflexion tout en refusant de la confiner à un cas particulier nécessairement limitatif!

En dépit de ces deux pôles d'analyse antagonistes basés respectivement sur le rejet du fait et le « culte » du droit, il est intéressant de constater que chez Rousseau, l'Homme apparaît comme l'ultime point de rencontre à la base de sa philosophie. Une interprétation confirmée par Pierre Manent⁶ à laquelle nous adhérons. La force de l'analyse ainsi proposée par Rousseau consiste à démontrer que, au demeurant, dans la pensée politique moderne, la perspective réaliste et la perspective idéaliste finissent par se résorber l'une à l'intérieur de l'autre.

Notre sujet ne manque donc pas d'intérêt. Et force est de constater que chez Rousseau une certaine moralité assortie à son anthropologie assure l'unité des autres thèmes de sa théorie philosophique et sociale, notamment celui de la politique. Ainsi, malgré son pessimisme historique, l'idéal moral garde toute sa valeur comme baromètre axiologique des sociétés existantes. D'ailleurs, la fiction du Législateur est justement

⁵ Rousseau, J.-J. (1964) *Essai sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Dans *OC III, op. cit.* p. 133.

⁶ Manent, P. (2007). *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*. Paris : Gallimard.

proposée pour surmonter l'éventuel échec de l'être humain à actualiser le bien qu'il recherche sans arrêt.

Ainsi, nous verrons bien que la relation entre les individus entretenant des échanges au sein d'une communauté n'est pas seulement la résultante d'une disposition innée à s'unir, mais davantage un accord de type conventionnel entre eux. De plus, la facilité apparente – qui peut devenir un piège – se trouve dans l'abondance des commentaires sur le siècle des Lumières à partir desquels il faut pourtant recouper les multiples ramifications du système d'idées de Rousseau pour en dégager les repères essentiels à notre sujet de recherche. Le défi de sortir des sentiers battus demeure donc tout entier car il devient difficile - mais pas impossible - de faire preuve d'originalité lorsqu'on entreprend de travailler sur un auteur qui compte autant de spécialistes que d'universités. Nous y sommes néanmoins arrivés car plus que jamais, force est de reconnaître qu'on n'a pas cessé d'explorer les propositions faites en son temps par Rousseau.

Les objectifs à atteindre

Afin de mieux comprendre la théorie de Rousseau, il serait souhaitable de se rappeler au préalable la thèse principale du *Second Traité du Gouvernement Civil* (1689) de Locke qui soutient l'idée selon laquelle il existe une incompatibilité entre un gouvernement légitime et l'exercice d'un pouvoir politique absolu. La thèse de Locke est que, la légitimité politique tient au libre consentement des citoyens plutôt que d'une instance toute puissante comme le léviathan de Hobbes. Cependant, étant donné que chez lui, l'Homme à l'état de nature jouit déjà du libre jugement et de la justice, le contrat social n'introduit en réalité aucun droit nouveau. Il se contente de faire respecter les droits naturels et d'assurer la sécurité des contractants.

Selon Locke, prédécesseur de Rousseau, ce qui rend nécessaire le contrat social c'est la force collective qu'il représente. En effet, l'état civil est le fruit d'un consentement mutuel et d'une soumission conditionnelle. Par conséquent, les individus confèrent sous condition au corps politique leur pouvoir de se conserver. Dès lors, si chez Hobbes le lien politique est unilatéral, chez Locke par contre, il est bilatéral comme nous l'étudierons chez Rousseau à quelques différences près cependant.

Cette thèse portant précisément sur la pensée de Rousseau ambitionne de poursuivre un premier objectif, à savoir: l'émancipation de certaines mentalités encore sous l'emprise divine mal comprise, prétendant aimer Dieu tout en méprisant l'Homme et les lois sociales. Or Rousseau considère l'obéissance aux lois comme la manifestation de la civilité de l'Homme. Il s'agit donc de faire comprendre que dans la vie publique, c'est au contraire sous la bannière de la loi, plutôt que sous l'impulsion du caprice individuel, que tous les humains devraient justifier leurs actions. Et c'est grâce à cette dernière que les relations interindividuelles sont moralisées. Pour cela, dans notre examen des « faux » contrats, nous évoquons la condamnation rousseauiste du droit divin ou même encore la soumission à une quelconque autorité sans le consentement explicite et réfléchi du citoyen.

Notre objectif spécifique et central est surtout de montrer l'actualité de la théorie de Rousseau dans le commerce des Hommes. En effet, nous voulons par ce travail, faire la démonstration que la morale est significativement menacée comme nous pouvons le constater de nos jours lorsque la liberté et l'égalité ne sont plus conjuguées au sein d'une même société. Dès lors, lorsque les conditions matérielles d'existence sont inégalitaires, Rousseau mentionne par exemple dans les *Lettres écrites de la montagne* (1764) qu'une liberté sans justice peut devenir une véritable contradiction dans les termes. Il devient compréhensible le fait qu'après la parution de *l'Émile* (1762) et du *Contrat Social* (1762), Rousseau soit menacé d'arrestation. Après avoir démontré

l'arbitraire de la décision de son arrestation dans les cinq premières lettres, la sixième lettre en particulier va justifier les thèses défendues dans le *Contrat Social* (1762).

Ainsi, la finalité de tout système législatif est la garantie de la liberté qui ne peut subsister sans égalité. Et c'est de cette manière qu'on peut éviter toute dépendance particulière. De ce fait, pour moraliser la vie publique, Rousseau indique la nécessaire limitation des richesses et celle de la puissance privée. Tout ceci afin de rendre la liberté accessible à tous. C'est de cette manière qu'une égalité morale peut s'imposer entre les humains.

Dès lors, il n'est pas inutile de convoquer la pensée de Rousseau de nos jours. Et pour cause, dans certains pays, bien des gens bénéficient d'un pouvoir qui leur permet d'accroître leurs privilèges au point d'affaiblir considérablement l'égalité morale entre les citoyens. Ce souci nous semble constant dans la marche du monde. Et la moralisation du citoyen demeure un souci permanent de l'humanité que notre thèse s'évertue de rappeler.

À partir de ces objectifs, Rousseau dénonce le mariage contre-nature entre force et justice, liberté et opulence tout en soumettant l'histoire et la société au tribunal impartial de la raison normative. Car en effet, selon Rousseau, pour être capable de juger adéquatement ce qui est, il faut au préalable savoir ce qui doit être. Cela aboutit donc à une critique de la société de son temps frappée du sceau de l'imperfection!

Notre thèse a donc l'ambition de montrer que la théorie politique de Rousseau n'est pas compréhensible sans son articulation à la théorie de l'Homme qui s'y rattache. Ainsi, il nous reviendra de mettre en relief cette filiation et de trouver ses motifs implicites. Il conviendra donc de comprendre que la méditation morale chez Rousseau est adossée sur son anthropologie, et par extension sur une certaine philosophie de

l'existence positive au départ. Cela est surtout possible lorsque l'Homme écoute d'abord son cœur et cherche à satisfaire ses besoins essentiels.

Pour cela, il faudra établir au préalable, comme nous le rappellerons, que la réflexion de Rousseau prend racine chez les anciens tels que Platon et Aristote. Mais également plus près de lui, notamment chez Hobbes et surtout Locke. C'est pour cela que nous montrons comment la politique qui s'en dégage est tributaire de son anthropologie guidée par la moralité des actions de l'Homme.

Méthodologie

Une fois notre projet légitimé, nous proposons un cadre méthodologique susceptible d'offrir des outils et des catégories théoriques d'une analyse efficiente de la problématique pouvant tenir compte de la spécificité et de l'importance du problème examiné. Ainsi, la méthodologie à l'œuvre dans cette recherche sera d'abord historique, car Rousseau construit sa pensée à partir ou en tension avec ses prédécesseurs anciens et les juristes tels que Grotius et Pufendorf. Son infrastructure conceptuelle doit beaucoup à ces derniers même s'il apporte des atténuations et des radicalisations par endroits. De plus, à cette approche historique, nous allons adjoindre des préoccupations critiques du fait des polémiques suscitées par sa théorie.

À partir de là, les mises en perspective historique se doubleront de comparaisons qui permettront de mettre en exergue l'originalité de la pensée rousseauiste. Ainsi donc, les procédés comparatifs qui accompagneront le recours à l'exégèse faciliteront nos opérations analytiques et discursives. Les opérations analytiques et discursives sont celles qui nous plongeront à l'intérieur de l'œuvre de Rousseau et qui permettront de voir comment s'élaborera une théorie du lien politique tributaire de son optimisme

anthropologique. En fait, sa théorie repose sur la conviction de la perfectibilité de l'Homme et le sentiment moral qui lui est intrinsèque. En multipliant les angles d'approche, nous parviendrons ainsi à mettre en lumière les composantes essentielles du corpus rousseauiste en lien avec notre problématique.

Les Articulations

De la sorte, nous avons choisi de diviser le travail en deux parties : la première sera consacrée aux différents ressorts de l'anthropologie et aux menaces qui pèsent sur le lien politique. Dans cette première partie, nous nous proposons d'aborder le problème en trois chapitres distincts.

Le premier chapitre sera ainsi consacré à l'anthropologie rousseauiste. À l'intérieur de cette dernière, nous indiquerons ses différentes caractéristiques et les ressorts de l'existence humaine inspirée par le respect de la Nature, un aspect fondamental de la théorie présentée.

Dans le deuxième chapitre, nous rappellerons que la bonté elle-même, médiatisée par l'amour de soi et la conceptualisation de la pitié peut être considérée comme le fondement de l'éventualité d'une morale. Une morale ayant au départ un ressort affectif susceptible d'aider à la résolution de la crise du lien social.

Le troisième chapitre quant à lui insistera davantage sur l'importance de la loi. Et grâce à cette dernière, Rousseau montre que le contrat social noué entre les citoyens privilégie et garantit la liberté civile de tous et de chacun. Dans cette perspective, la morale n'est plus simplement le fait d'un élan spontané de cœur, mais la soumission de la conduite individuelle à la volonté générale qu'exprime supposément la loi. Étant donné que cette dernière exprime idéalement le bien commun.

Nous proposerons enfin une deuxième partie portant sur les conditions de possibilité ou de réalisation de la morale en politique. Pour cela, nous déclinerons notre réflexion sur deux chapitres distincts.

Ainsi, dans le quatrième chapitre, il s'agira de circonscrire le contour de l'État et de la législation susceptibles de permettre la réalisation possible de la citoyenneté, un gage important de la moralité en politique. En même temps, nous y décrirons le type d'activités ludiques qui, selon Rousseau, pourraient favoriser le renforcement du lien social : les jeux spartiates plutôt que le théâtre athénien!

Dans le cinquième et dernier chapitre, nous présenterons la figure utopique du Législateur chargé d'éduquer et de conduire le peuple dans la « bonne » direction. Car en effet, selon Rousseau, le peuple aspire au bien sans pouvoir y parvenir par lui-même. D'où l'importance d'être inspiré par une personne considérée comme l'incarnation de la vertu. Une « infantilisation » du peuple non respectueuse de sa liberté d'auto-détermination? Nous ouvrons la discussion sur la pertinence d'une figure tutélaire et emblématique chargée de conduire la population en contexte démocratique.

Globalement donc, deux approches seront privilégiées : D'une part celle du second *Discours* (1755); et d'autre part celle du *Contrat social* (1762). La première approche mettra en évidence le point de départ d'un état conjectural (état de nature) de l'Homme amoral vivant dans une sorte de « félicité édénique ». Le point d'arrivée est la corruption sociale caractérisée par le conflit, la servitude, etc. Dans la deuxième approche du problème politique, on trouvera en effet l'Homme du *Contrat social* (1762) ou de l'*Émile* (1762) porté à la perfectibilité positive et non à la perversion.

À la fin, il s'agira de montrer que la morale chez Rousseau est finalement une éthique de la loi et non pas uniquement du sentiment, ce qui permet de substituer au fondement

biologique de la politique un fondement purement idéal. La politique serait dans cette optique intimement liée à la morale, puisque c'est le Législateur, incarnation de la vertu, qui « fabrique » le peuple. Et comme préalable à cette « fabrication » du peuple, la citoyenneté doit s'épanouir dans un type de territoire dont les contours seront déterminés.

PREMIÈRE PARTIE

L'ANTHROPOLOGIE, LES MENACES DU LIEN SOCIAL ET LA PRIMAUTÉ DE LA LOI

Introduction partielle

Dans cette partie, nous montrerons comment la conception de l'Homme chez Rousseau apparaît comme le fondement de sa conception morale et politique. Le second *Discours* (1755) nous donnera une indication sur l'anthropologie rousseauiste. Et surtout, les conseils du vicaire Savoyard vont servir d'appui à Rousseau pour décliner sous une forme dialogique ses convictions sur l'Homme et les rapports qu'il doit entretenir avec la Nature et autrui. Il sera ainsi question de donner déjà une indication sur le problème politique dans son articulation avec l'anthropologie inspirée originellement de la Nature. Toutefois, dans ses interactions sociales, l'Homme ayant rompu l'équilibre naturel, il est exposé à plusieurs maux. Heureusement, il est naturellement doté de pitié pour commencer à moraliser ses actes. Mieux, il peut ajouter le contrat social à cette disposition biologique et la loi pour faire valoir le bien commun recherché.

CHAPITRE I

LA THÉORIE DE L'HOMME ET L'INTUITION MORALE INSPIRÉE DE LA NATURE

Dans ce chapitre, nous commençons par relier la réflexion morale de Rousseau à la conception qu'il se fait de l'Homme puisqu'on finira par constater que son anthropologie et ses idées morales sont, au demeurant, le lieu de convergence et de jaillissement de tous les autres thèmes de sa philosophie. Cependant, c'est surtout à l'intérieur du Livre IV de l'*Émile*, avec la *Profession de foi du vicaire Savoyard* (1762) que se déploie véritablement sa pensée morale initialement inspirée de la Nature. Le recours à ce livre est stratégique, car comme nous le verrons plus loin, l'éducation donnée à Émile est comparable à celle acquise par le citoyen appelé à dénaturer son humanité pour justifier son statut de citoyen, membre de l'État. Cette dénaturation est ici favorisée par l'éducation morale d'Émile qui s'élabore au cours de ce qu'il convient de considérer comme sa seconde naissance⁷. Que faut-il comprendre?

Le fait est que, chez Rousseau, la morale est coextensive à l'existence humaine, le premier sentiment de l'Homme civilisé étant celui de son existence normée. En ce sens, c'est surtout dans l'intersubjectivité, c'est-à-dire lorsque notre sensibilité commence à s'ouvrir à autrui qu'apparaissent les premières manifestations de la morale. En effet, c'est une fois sorti de l'immédiat resserrement sur soi que l'adolescent s'intègre progressivement et véritablement dans la commune humanité.

⁷ L'éducation morale intervient au cours de la deuxième naissance d'Émile, car avant cette période, la sensibilité de l'enfant est bornée à son individu et « il n'y a rien de moral dans ses actions ». Voir dans Rousseau, J.-J. (1969). *Émile*. Dans *OC IV*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 501.

À l'intérieur de cette dernière, apparaissent simultanément raison et passions. Et cela constitue un fait marquant dans l'évolution morale et la corruption humaine car : « Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. »⁸ En ce sens, on voit bien que les premiers progrès de l'Homme s'accompagnent d'une importante mutation : l'amour propre remplace l'amour de soi. Dès lors, l'inévitable mouvement d'extériorisation de soi conduit à un drame consacré par la rupture d'avec l'ordre naturel.

À partir de là, la problématique du bien et du mal est intimement liée au processus d'évolution des sociétés, processus sur lequel l'être humain n'a manifestement aucun contrôle. Et pourtant, loin de céder au découragement, la préoccupation de Rousseau sera, après le triste constat de la propagation tentaculaire du mal, de concevoir les conditions de possibilité de son dépassement à travers une formation susceptible de former au-delà de l'Homme, le citoyen respectueux des normes communes à tout le monde. Et pour cause, il déclare : « Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs il ne sera jamais ni homme ni citoyen. »⁹ Ceci montre à bien des égards que le rétablissement de l'ordre perdu trouve chez Rousseau des solutions dans sa pédagogie et sa théorie politique.

Cependant, dans ce réseau thématique complexe, deux lignes directrices s'imposent : la première est d'ordre politique, celle qui substitue l'ordre civil constitué devant remplacer l'ordre naturel perdu! La deuxième direction est morale, et elle est reliée à celle suivie dans la *Profession de foi du vicaire Savoyard* (1762). Dirigée vers la liberté morale et la religion, la solution politique est à peine suggérée, voire quasi absente : seule la félicité individuelle est privilégiée. Dans ce chapitre, il nous a semblé important

⁸ *Ibid.* p. 245.

⁹ *Ibid.* p. 249-250.

de suivre d'abord la deuxième direction, celle qui montre la connivence entre la morale et la philosophie de l'existence de l'Homme. À partir de là, on comprendra certainement mieux la ligne de pensée politique qui occupera les trois chapitres qui suivent par la suite.

1.1 Le statut de l'Homme dans l'univers

Chez Rousseau, la réalité humaine est indissociable de l'ordre du monde. Dans le désormais célèbre chapitre intercalé de l'*Émile* (1762) portant sur la profession de foi du vicaire savoyard, nous observons qu'à un certain moment de son itinéraire intellectuel, Rousseau prit clairement ses distances par rapport aux matérialistes. Il parvint à établir une nette séparation entre la pensée et la sensation, l'esprit et la matière étant deux substances distinctes. Son premier constat est ainsi fondé sur le rapport entre la matière et le mouvement. Mais si le monde est matière, et que la matière est peut-être soit en mouvement ou en repos, Rousseau en vient à conclure que le mouvement ne lui est ni naturel ni nécessaire.

À partir de là, il apparaît en même temps à ses yeux que la matière ne peut tenir son mouvement d'elle-même. Ou plus précisément, le mouvement qui anime la matière peut être de deux ordres : il est soit communiqué par une force extérieure, soit il est spontané. Cette distinction faite par Rousseau lui permet d'annoncer déjà implicitement les fondements de ce qui constituera son anthropologie : le monde humain est distinct du monde végétal, car il est organisé et son mouvement est spontané contrairement à la matière inanimée dont le mouvement proviendrait d'une force extérieure.

Autrement dit, on peut se demander : le fait qu'une horloge fonctionne par elle-même infirme-t-il nécessairement l'hypothèse qu'il lui a fallu un ressort quelconque qui lui a communiqué le mouvement? La réponse à cette question explique également le

principe du mouvement de la matière. Le vicaire est formel : ce n'est pas dans la matière que se trouvent les premières causes du mouvement, mais au contraire c'est la matière qui après avoir reçu le mouvement le communique sans le produire. Et c'est à partir de là qu'est tiré le premier article de foi : « Je crois qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. »¹⁰

L'enseignement qui se dégage de ce premier article de foi est qu'il y aurait une volonté à l'origine du mouvement lui-même qui est régi par un ordre préétabli. Et à partir d'un procédé déductif, le raisonnement de Rousseau va aboutir à un second article de foi qui infère que la matière est « mue selon certaines lois »¹¹. Ceci suppose une volonté transcendante à la matière inerte, puisque la capacité d'agir, de choisir ou de comparer « sont des opérations d'un être actif et pensant »¹².

Les articles de foi du vicaire montrent à suffisance que Rousseau s'est dissocié de la « doctrine de l'horloger » répandue en son temps tout en restant convaincu que l'ordre de la nature est guidé par un *telos*, une finalité qui atteste de l'activité d'un Dieu. Car Rousseau voit dans l'ordre de l'univers une indication sur l'harmonie des êtres sans que cet ordre soit absolument mécaniste. L'ordre en question ici se manifeste davantage comme une appropriation réciproque des uns par rapport aux autres et par rapport à la totalité¹³.

Ainsi, ce que Rousseau cherche par la bouche du vicaire consiste avant tout à pourfendre les tenants du hasard. Il se demande comment un monde si ordonné peut être le fruit du hasard puisque la perfection de l'univers et le bon ordonnancement de

¹⁰ *Ibid.* p. 576.

¹¹ *Ibid.* p. 578.

¹² *Ibid.* p. 578.

¹³ *Ibid.* p. 579.

ses parties plaident plutôt en faveur du second article. Ainsi, la foi de Rousseau s'enracine davantage dans un besoin de sentiment immédiat intuitionné par l'Homme.

Par conséquent, la seule prière qui vaille est basée sur l'admiration de la Nature qui, à son paroxysme, se transforme en une sorte d'extase et en hymne à l'être suprême dont elle est une copie. C'est donc seulement en retournant à l'intimité de ses sentiments humains que Rousseau parvient à trouver dans la Nature ce qui confirme ses articles de foi à travers le vicaire.

L'Homme est ainsi supérieur à d'autres êtres vivants non seulement grâce à ses nombreuses connaissances, mais surtout par son aptitude à distinguer l'ordre du bien et du beau. Par conséquent, l'Homme n'est pas soumis, impuissant à l'ordre du monde. S'il accepte ce dernier, c'est davantage par choix. Être actif et capable de commander ses propres actions, l'Homme affirme ainsi sa liberté.

D'où le troisième article du vicaire reconnaissant en l'Homme une substance immatérielle et sa liberté d'action. Autrement dit, le plus grand bienfait que la providence ait apporté à l'Homme, c'est d'être l'artisan de sa propre existence. En plus de la liberté de choisir, la providence a procuré à l'être humain la raison pour connaître le bien, et la conscience pour l'aimer.

Ainsi, l'harmonie et la beauté de la Nature peuvent être considérées comme les attributs de la divinité. De ce fait, la considération de l'ordre met parallèlement en lumière la bonté et la justice divine. La compréhension de l'essence métaphysique et théologique de la bonté facilitera la nature de la relation de l'Homme à l'ordre. Rousseau apparaît à cet égard comme l'auteur d'une théologie immanentiste aux conséquences anthropologiques déterminantes. Il fait dériver la bonté naturelle de l'Homme de la bonté divine. Il est même persuadé que d'autres religions prospèrent à la place de la religion naturelle car les humains sont restés longtemps sourds à la voix du cœur.

Dans sa lettre à Vernes du 25 mars 1758, Rousseau dira que l'Évangile est le plus sublime de tous les livres. Mais ce n'est qu'un livre car Dieu n'aurait pas écrit sa loi sur les feuilles d'un livre. C'est plutôt dans le cœur des Hommes qu'il l'a fait. La structure ontologique de l'Homme est ainsi appréhendée comme le reflet de la constitution de Dieu. De là, il s'ensuit que seule la préservation de l'unité de la structure ontologique de l'Homme conforme à celle de Dieu peut garantir la bonté naturelle. L'être humain serait donc à l'origine non perverti. Car il est, selon la volonté divine, le reflet de l'excellence comportementale.

Cela signifie que la conscience immédiate de soi se donne d'abord comme plénitude d'être, c'est-à-dire fusion de l'intériorité et de l'extériorité. L'unité du mouvement vers soi nous porterait en même temps vers l'être hors de soi. Et c'est ici que le mal trouve son antidote dans sa dimension métaphysique, ce qui fonde la morale de l'autonomie. En d'autres termes, si la racine du mal se trouve dans le commerce avec l'autre, la morale de l'autonomie ne sera sauvée que par la capacité à surmonter la dispersion, c'est-à-dire l'opposition de l'être pour soi et de l'être pour l'autre. Le paradigme de la Nature trouve dès lors une tonalité particulière.

I.2 La Nature ou la référence paradigmatique de l'anthropologie rousseauiste

La Nature est ainsi le point d'ancrage de l'anthropologie rousseauiste. Et comme d'habitude, Rousseau utilise les mêmes concepts que ses contemporains tout en leur donnant un contenu nouveau. La Nature sous sa plume désigne tantôt ce qui est authentique, propre à soi, en dehors de toute sociabilité. Tantôt, elle indique ce qui est à la fois immanent et transcendant en ce sens que dans l'ordre naturel, le factuel et le normatif se confondent.

1.2.1 La Nature, expression de l'authenticité et de la transcendance

Commençons par le premier sens retenu : la Nature exprime ce qui est propre à soi en dehors de la société. Léo Strauss rappelle à juste titre que Rousseau s'attaquait à la modernité au nom de deux idées que l'on peut considérer comme classiques : au nom de la cité et de la vertu d'une part; et d'autre part, au nom de la Nature¹⁴. Ce qui est en effet frappant, c'est cette récurrence de la Nature dans l'économie générale de la philosophie de Rousseau. Alors que ce dernier vit et écrit dans un siècle où l'exaltation du progrès des sciences et des arts est à son comble. Son originalité consiste justement à ce retour vers la Nature de plus en plus oubliée et l'attribution de certaines qualités authentiques à l'Homme. Ainsi, lorsque Rousseau évoque la Nature, c'est pour exorciser par un effet de miroir le mal de son temps.

La Nature, assimilable à l'originel, se comprend également comme une opposition à toute forme d'influence. Pour reprendre le propos de la deuxième promenade des *Rêveries du Promeneur solitaire* (1782), il s'agit d'être soi, d'échapper aux risques de diversion et de dispersion. En effet, même l'éducation si chère à Rousseau est avant tout une école de la Nature. En venant au monde, l'enfant est déjà en quelque sorte le disciple de la Nature, et le rôle de l'éducateur consiste simplement à consolider cette dernière. De plus, l'action de la Nature n'est jamais neutre : elle est un maître ayant des intentions précises pour l'Homme. C'est ce qui apparaît dans l'expérience de la douleur et de la maladie de l'enfant à son jeune âge.

Dans le livre I de *l'Émile* (1762), la Nature représente le premier élément intrinsèque à partir duquel l'être humain prend conscience de sa présence au monde. En effet, grâce

¹⁴ Strauss, L. (1986). *Droit naturel et histoire*. (M. Nathan et E. Dampierre, trad.). Paris : Flammarion.

aux épreuves de la Nature, l'enfant est endurci et il gagne plus de forces. Et ce qu'il faut remarquer est que, à ce stade, la Nature est la seule autorité transcendante. Sa préservation est le principal objectif de l'apprenant.

C'est d'ailleurs dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* (1762) que l'action divine confondue avec la Nature est évoquée. Cependant, si la Nature est bonne en soi, elle l'est surtout dans la mesure où son authenticité se manifeste en dehors de tout commerce avec autrui. Non pas qu'il soit nécessairement préjudiciable de se mêler aux autres. Par contre, il est important de souligner que toute association suppose la sortie de soi et la perte de son authenticité!

Notre compréhension est que, dans son processus éducatif, Émile a besoin de la présence et de l'assistance d'autrui. Mais là encore, il faut rapidement préciser que le besoin d'assistance d'Émile est purement instinctif et les sentiments affectifs n'apparaissent seulement qu'à l'âge de la puberté. Voilà pourquoi l'Homme instinctif et solitaire est plus caractéristique de l'Homme naturel. Dans cette optique, il est plus exact de dire que la société n'est qu'un accident de parcours dans la vie de l'Homme. En même temps, c'est seulement dans l'espace social qu'il peut valablement justifier son humanité.

Dans la Lettre à Philopolis, afin de montrer jusqu'à quel point la société n'est pas naturelle, Rousseau écrit :

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 l'état de vieillesse découle de la seule nature de l'homme et que celui de société découle de la nature du genre humain, non pas immédiatement 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 le progrès¹⁵.

En fait, dans leur état primitif, c'est-à-dire naturel, les Hommes sont si dispersés et inconstants que la nécessité de se constituer en assemblée semble a priori inutile. Et même, dans le cadre de l'allaitement au sein, il s'agit de restituer à l'enfant ce qui lui revient en propre, naturellement. C'est pourquoi son éducation naturelle est préférée à celle donnée par la nourrice. Quant à l'argument des sens, Rousseau l'utilise pour réaffirmer contre l'intellectualisme de son temps le refus d'un certain héritage culturel pernicieux.

Par le fait même, il envisage la relation sociétale comme le commencement de la rupture de l'ordre naturel. En effet, à l'état naturel les Hommes vivent dispersés et isolés. Une fois encore, contre ses contemporains, Rousseau montre que dans l'état naturel, l'Homme ne doit rien à personne puisque tout est commun. Présent à soi et suffisant à soi à l'état de nature, c'est seulement une fois socialisé que la concurrence et les conflits vont se faire jour. C'est donc par rapport à la Nature qu'il faut comprendre l'Homme authentique. Sa socialisation étant source de corruption.

Toutefois, la signification des modalités de ce qui relève de la Nature nous conduit à une interprétation de l'Homme tel qu'il est, identique à lui-même. Et davantage, l'Homme tel qu'il devrait être, conforme à Dieu dont l'Homme naturel est en quelque sorte l'image. De la sorte, la Nature s'enrichit d'un sens plus étendu : elle symbolise indistinctement l'immanent et le transcendant. C'est-à-dire qu'elle symbolise intrinsèquement ce qui est propre à l'Homme authentique. En même temps, elle rend compte de ce qui pourrait servir de référence à l'Homme en général.

¹⁵ Rousseau, J.-J. (1964). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Dans *OC III (op. cit.)*, p. 232.

1.2.2 La Nature, expression du transcendant et de l'immanent

Sur cette question, les premiers livres de l'*Émile* (1762) nous fournissent de nombreux repères : si la Nature suggère l'image de Dieu, en faisant dériver les attributs de Dieu sur l'humain, on pourrait dire que la Nature incarne la perfection ou ce qui est exempt de toute corruption. Sauf que la Nature, contrairement à Dieu, est soumise aux lois du devenir. Immanente, il suffit de suivre les commandements de cette dernière pour éviter sa propre perte : par exemple, les maladies et la mort sont les conséquences de la trahison de la Nature par l'Homme.

Par ailleurs, même si les buts poursuivis par la Nature peuvent nous sembler souvent insaisissables, ce qui provient d'elle finit toujours par rendre justice à l'Homme. Si l'on suit le raisonnement de Rousseau, la Nature et tout ce qui en dépend sont en quelque sorte a traduction de la transcendance. Mieux, entre le naturel et le divin, la frontière n'est pas grande puisque le naturel renferme l'unité de l'être en-soi et pour-soi. Et Rousseau le confirme en mentionnant que : « Les hommes étant tous égaux leur vocation commune est l'état d'homme, et quiconque est bien élevé pour celui-là ne peut mal remplir ceux qui s'y rapportent. »¹⁶

La première conséquence qui en résulte est que, dans l'ordre naturel, tout est juste et bon. Car la Nature, forme immanente du Dieu transcendant ne peut jamais vouloir le mal. Cependant, comme nous allons le montrer tout au long de ce travail, l'Homme va très vite se charger de rompre l'ordre naturel et de porter à son paroxysme les inégalités

¹⁶ Rousseau, J.-J. (1969). *Émile*, *op. cit.* p. 251-252.

et les injustices. Autrement dit, dans l'ordonnement du monde, Dieu aurait donné à chacun un ensemble de potentialités naturelles, la volonté constante étant de donner à chacun, comme le souligne Rousseau, son « propre-à-soi ». C'est donc la Nature, considérée comme le modèle de référence qui confère à l'anthropologie de Rousseau un caractère aussi bien immanent que transcendant.

En exaltant l'identité de ce qui est et de ce qui doit être, Rousseau fait la démonstration finale que c'est la voix naturelle qui devrait servir de référence à l'Homme. Et justement la Nature n'exige aux humains que ce qu'elle attend des êtres dotés de volonté libre. Et ces derniers, mieux que les bêtes, ont l'intelligence qui leur permet de se donner des lois valables pour tous.

Si en tant qu'être raisonnable l'Homme est capable de comprendre et de suivre rationnellement la règle, c'est pourtant en dernier recours le sentiment qui va animer sa volonté. Là encore, il est aisé de constater que la voix de la Nature vient remplacer la raison pour lui donner la consistance dont elle a besoin pour agir moralement. C'est ainsi que dans le chapitre suivant, nous insistons sur la fonction thérapeutique de la pitié et de l'amour de soi, deux dispositions qui constituent au même titre que la conscience, les modalités de la voix de la Nature.

C'est donc une nouvelle voie ouverte par Rousseau, car tandis que Pufendorf (*De naturae et gentium* - 1672) voit déjà dans l'état de nature un état moral et rationnel, Rousseau entre dans la modernité en revendiquant la liberté et la moralité de l'Homme non pas directement par la raison, mais d'abord par la voix céleste et infaillible de la conscience. On voit bien que même s'il n'a pas immédiatement et naturellement besoin de la relation avec autrui, l'Homme est néanmoins en relation avec la loi morale transcendante et immanente initialement inspirée par la conscience.

À la suite des développements qui précèdent, et par un effet de glissement sémantique, la Nature finit par suggérer l'idée de fondement si fréquente dans toute ontologie. Et surtout, dans les philosophies du contrat social qui nous préoccupent ici. Il s'agit dans cette perspective de comprendre et de justifier les développements qui vont suivre en fonction d'un principe : la Nature. La Nature étant considérée comme une catégorie paradigmatique renvoie alors à l'originel en tant qu'elle reflète en même temps l'originalité.

Comme on vient de le souligner, le sentiment de l'existence humaine se comprend d'abord dans la contemplation de la nature de l'Être. Ce sentiment est surtout vécu, notamment dans les *Rêveries du promeneur solitaire* (1782), dans le recueillement et la contemplation présente en dehors de l'agitation du désir et du travail intellectuel. Or contempler consiste à retrouver sa plénitude dans la coïncidence harmonieuse entre l'intérieur et l'extérieur.

Rousseau ira jusqu'à suggérer l'idée que le bonheur se trouve finalement dans la conscience immédiate de l'être. Par conséquent, de notre point de vue, la compréhension de la théorie morale dépend étroitement de l'idée que le « je suis » est le foyer originaire de tout. Ainsi, l'existence de l'Homme se révélant continuellement à elle-même devient le faisceau de lumière qui va irradier les autres thèmes de la pensée politique de Rousseau.

1.3 L'Homme et son déploiement existentiel

Commençons avec l'analyse de la structure de l'être humain. Pour cela, deux idées seront développées : d'une part, celle qui conduit à une méditation sur l'existence; d'autre part, celle qui met en exergue la relation entre la métaphysique et la morale. Et c'est alors surtout *La profession de foi du vicaire Savoyard* (1762) qui nous servira

davantage de référence. Certes, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* encore appelé *second Discours* (1755), peut valablement servir de compréhension à l'anthropologie de Rousseau. Mais notre objectif ici est surtout de montrer la relation de l'Homme avec l'ordre naturel et autrui.

De plus, dans un sujet comme le nôtre qui relève davantage du domaine de la pratique et des fins, tout comme l'*Émile* (1762) consacré au problème pratique de l'éducation, *La profession de foi du vicaire savoyard* (1762) peut apparaître au départ comme une parenthèse. Et pourtant, seule une lecture pressée peut susciter une telle impression. Or le vicaire dit lui-même vouloir déduire les principales vérités qu'il juge nécessaires de connaître afin de mieux chercher les principales maximes qu'il doit se prescrire pour remplir sa vie sur terre.

Cela implique donc une certaine gradation : ce n'est qu'après l'étape théorique et métaphysique consacrée à la compréhension de l'univers que la seconde étape, pratique et politique peut suivre. L'une étant au fondement de l'autre. Aussi, on peut avancer que le problème du mal et la possibilité d'y remédier traverse toute l'œuvre de Rousseau. Mais comme on veut le montrer dans ce chapitre, il faut partir de l'Homme et surtout de son existence concrète pour comprendre la source et les ramifications du problème moral.

En revenant à la *Profession de foi du vicaire savoyard* (1762), voyons comment est posé le problème philosophique de l'existence humaine lorsque le vicaire se demande s'il a véritablement le sentiment de sa propre existence, ou au contraire, il n'a que des sensations? Cette question est en même temps une certitude : écartelé entre le Descartes idéaliste des *Méditations métaphysiques* (1641) et Locke le sensualiste de *L'Essai sur l'Entendement Humain* (1689), Rousseau situe finalement les sensations au début de la vie physique.

Toutefois, on peut s'interroger sur l'origine du moi. Le moi est-il le fait d'une inspection de l'esprit non empirique, ou au contraire il est compréhensible comme l'effet d'une expérience sensible? Les premières certitudes sur le sujet révèlent à l'Homme sa propre existence et celle des sens en plus d'être fondées en raison. On croit pouvoir démontrer que, finalement, les fonctions de l'entendement sont non seulement engendrées, mais surtout développées grâce au processus de transformation des sensations. Le vicaire, et par conséquent Rousseau qui se sert de ce personnage pour véhiculer son message, rend ainsi compte de sa conviction initiale.

La deuxième certitude prolonge la réflexion portant sur sa propre existence. Inspiré par la distinction cartésienne des sensations issues du corps et de l'esprit, Rousseau pose le problème de l'existence des corps matériels, de l'univers et de son moi. Et une seconde évidence apparaît dès lors : les sens sont affectés et il existe hors de l'être humain des objets susceptibles de l'affecter. Ainsi, l'expérience de la sensation permet d'établir l'existence de la pensée et celle de la matière. Cette idée est déjà implicite dans la théorie de Descartes.

Descartes affirme qu'il pouvait feindre qu'il n'avait aucun corps ou qu'il n'existait aucun monde. Mais que, même en mettant en doute toutes les autres choses, il suivrait très évidemment et très certainement que lui qui doutait existe tout au moins. Dès lors, la matière est incertaine! C'est grâce à la pensée que nous nous identifions comme réalité humaine. Et cette réalité est inébranlable malgré tous les changements physiques.

Or Rousseau quant à lui, même en avouant son ignorance quant à l'origine des sensations, ne manque pas d'annoncer une position immanente à son anthropologie : « exister pour nous c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à

notre intelligence et nous avons eu des sentiments avant des idées »¹⁷. Les sensations et le sentiment seraient de ce point de vue le pré requis de l'existence et de l'univers. En même temps, cela exprime le caractère originellement biologique et intrinsèquement anthropologique de la morale. Mais une question demeure : quelle est l'essence de ce moi qui prédispose tant l'Homme à la morale?

La troisième certitude y répond. Selon Rousseau, on ne peut pas tout réduire à la sensation car il faut encore pouvoir comparer, ordonner et juger pour être capable de rapporter les sensations les unes aux autres. Et c'est à ce moment seulement que la conscience de l'existence est liée à la liberté à travers l'action exercée sur nos sensations. D'où la troisième certitude qui stipule que l'homme, animé d'une substance immatérielle est libre puisqu'il n'est pas seulement « un être sensitif et passif », mais un être « actif et intelligent ».

Dans cette certitude, non seulement Rousseau s'éloigne de l'empiriste Locke qui soutenait l'idée qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait auparavant existé dans les faits, il annonce l'idée que la liberté doit être appréhendée à travers cette « force active » que le moi manifeste lorsqu'il compare ses sensations. Ainsi, la faculté de comparer révèle à la fois l'affirmation de soi et l'indépendance du moi par rapport aux sensations.

Ce sont là autant de dispositions qui fondent le bonheur de l'Homme ainsi que sa liberté. À partir de là, on est incité à postuler une origine non empirique de la « vérité » de notre existence, ce qui favorise le resserrement sur soi. Cette autosuffisance garantit la bonté naturelle de l'Homme. Et par extension, sa liberté, voire sa sagesse. La certitude de l'autonomie de notre existence est, selon Rousseau, le préalable à toute formulation éthique.

¹⁷ Rousseau, J.-J. (1969). *Émile*, *op. cit.* p. 600.

Étant donné que l'identité personnelle est en même temps présence à soi, la pensée rousseauiste prend une forme complexe à l'intérieur de laquelle il y a une imbrication entre une méditation métaphysique et une philosophie de l'existence débouchant sur une morale. Mais un problème demeure car il faut néanmoins se demander d'où vient alors le mal?

Dans le second *Discours* (1755), Rousseau s'éloigne définitivement de l'horizon lockéen et condillacien : le moi n'est plus réductible à la passivité des sensations car comme souligné à suffisance, il est un être actif et libre. Activité, liberté et perfectibilité apparaissent comme les prédicats ontologiques qui recouvrent la réalité humaine. La Première Partie du second *Discours* (1755) est claire sur ce point : « L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté (...) Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre.¹⁸ Mais il y a plus : la spécificité de l'Homme par rapport à la bête, spécificité traduite dans le livre par la distinction entre l'entendement et la liberté. Cela sera prolongé et enrichi dans l'*Émile* (1762) par la distinction entre la sensibilité et l'intelligence, le passif et l'actif.

Cependant, et en dépit des nouvelles catégories apportées dans l'*Émile* (1762), une constante ontologique s'impose : l'Homme se définit essentiellement par la liberté. De plus, en faisant émerger la liberté des autres caractères distinctifs de l'Homme, il s'élabore progressivement l'idée qui servira de ciment à l'affranchissement de ce dernier. C'est parce que l'Homme est avant tout un « agent libre » capable de se détacher de ses sensations qu'il parvient à faire germer la coopération de la raison et de la conscience, gage d'une réconciliation fructueuse de la morale avec l'ordre perdu!

¹⁸ J.-J. Rousseau, J.-J. (1964). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Dans *OC III, op. cit.* p. 141.

Seulement, avec la multiplication des couples d'opposition tels que présentés précédemment, Rousseau élargit du même coup le spectre du mal. En effet, dans les *Rêveries* (1782), il est loisible de constater que le mal dépasse la sphère de la seule intersubjectivité. Par-delà la seule relation sociale, le mal est identifié dans l'être-hors-de-soi. Le mal se trouve également à l'intérieur de la pure présence de tout ce qui empêche la réalisation plénière de l'humain.

1.3.1 Le mal : un problème moral, pas physique!

L'anthropologie rousseauiste nous apprend que si l'Homme à l'état naturel ne connaît ni vice ni vertu, on ne peut par ailleurs lui imputer des dispositions à l'agressivité tel que Hobbes le prétendait dans le *Léviathan* (1651). Au contraire, loin de l'Homme sauvage une inclination irrésistible à l'anéantissement d'autrui ou à la cruauté. Ce qui constituerait en soi la négation de sa moralité potentielle. Toutefois, on ne peut pas interpréter l'anthropologie de Rousseau sans se demander pourquoi l'observation de la cohabitation humaine offre plutôt l'image hideuse d'un affrontement permanent?

Nous sommes ici en présence d'une indignation et d'une contradiction apparentes qui seront éclairées quand viendra le temps d'aborder explicitement la question de la méchanceté immanente à l'Homme socialisé. Telle est également la préoccupation du vicaire qui, devant les guerres, les injustices et les violences, interroge l'auteur de l'univers sur ce qu'est devenu son pouvoir? Puisque le mal règne presque partout sur la terre, que faut-il conclure? Voilà une interpellation et l'écho d'un constat qui retentit encore jusqu'à notre siècle tout aussi bruyant et traversé par toutes sortes d'affrontements!

C'est dire jusqu'à quel point le problème du bien et du mal dans le monde revêt une dimension transhistorique. En même temps qu'il pourrait remettre en question, dans

une certaine mesure, la pertinence d'un Dieu éternellement bon. En effet, le vicaire semble tourmenté et se demande si la propagation du mal n'est pas une négation de la suprême bonté divine, voire de son existence?

Pour répondre à cette question, il faut distinguer les deux aspects sous lesquels le mal est habituellement considéré : l'aspect physique qui dépend des conditions extérieures ou de la nature (les catastrophes naturelles, la mort, la douleur, etc.) ; l'aspect moral qui tient à l'Homme et dont la cause lui est imputable (la cruauté, le vice, l'imprudence, etc.). C'est pour cela que, dans la catastrophe de Lisbonne évoquée dans la Lettre à Voltaire¹⁹, Rousseau voit davantage la faute de l'Homme ayant construit sur une zone sismique.

Le nombre de morts enregistrés aurait pu être évité si son avidité ne l'avait pas conduit à y faire des constructions. Et ce, contrairement à Voltaire qui se contentait de soutenir l'idée de l'effet d'un accident hasardeux de la nature inévitable par l'Homme! Bref, Rousseau se refuse de dédouaner entièrement la responsabilité de l'Homme par opposition à Voltaire. Ce qui fera dire à Alexis Philonenko, commentateur de la pensée de Rousseau, que Voltaire est un partisan du « mal métaphysique » et transcendant alors que Rousseau est le défenseur du « mal immanent »!

Dès lors, lorsqu'on est frappé par un accident physique ou lorsqu' à la suite d'une catastrophe supposément naturelle de nombreux innocents en viennent à perdre la vie, on a tort de se dire hâtivement que c'est la nature ou Dieu qui en est le responsable. Ce dernier étant, comme on a coutume d'entendre dire, Omnipotent, Omniprésent et Omniscient, Il ne saurait être mêlé à quelque mal! Et quant à l'aspect moral, étant donné qu'il peut arriver à l'Homme de souhaiter le mal à son prochain, on n'a pas toujours

¹⁹ Rousseau, J.-J. (1969). *Émile*, *op. cit.* p. 1059-1075.

raison de se demander pourquoi Dieu a créé un être capable de tant de cruauté, puisque chacun est naturellement libre.

Dès lors, toutes ces récriminations imputant implicitement à Dieu la responsabilité du mal finissent par perdre toute pertinence. Et surtout, si l'on suit jusqu'au bout le raisonnement du vicaire. En soutenant l'idée que le mal physique dépend des vices qui ont rendu l'être humain plus sensible qu'il n'en faut, le vicaire parvient finalement à se débarrasser de l'idée hypothétique de Dieu qui laisserait prospérer le mal. Ce dernier est plutôt associé, comme chez Leibniz et les stoïciens, à la dimension morale²⁰. L'évocation incessante de Dieu visait justement à le disculper de toute responsabilité qu'il faudrait plutôt imputer à l'Homme. Et, stratégiquement, les conseils du vicaire invitant Émile à changer ses perceptions est comparable à la dénaturation qui sera demandée à l'Homme pour devenir un bon citoyen.

Comme on va le démontrer dans les pages suivantes, ce n'est donc pas tant l'aspect physique du mal auquel s'intéresse Rousseau par le biais du vicaire. C'est davantage par le côté moral et métaphysique que le mal sera examiné. Faisant appel au sentiment intérieur et à la liberté, Rousseau pense que c'est l'Homme qui choisit d'être esclave de ses propres vices. Il revient ainsi à chacun d'utiliser librement sa volonté et de l'accompagner par le pouvoir de juger, puisque la conformité de notre volonté au bon jugement assure la connaissance du vrai et du bien.

En effet, s'il faut distinguer plusieurs niveaux dans les réponses apportées par le vicaire dans l'explication du mal, une constante émerge : c'est par un dérèglement dans ce que la Nature voulait pourtant harmonieux que le mal s'est produit. La Nature ou même la providence n'est pas à blâmer car elle n'a fait que du bien à l'Homme. Elle lui a donné

²⁰ Dans la théodicée leibnizienne, le mal est le résultat d'une erreur d'optique de l'Homme qui ne se représente pas le monde dans sa totalité mais seulement à partir d'un prisme moniste. Or l'harmonie ne se trouve pas dans la partie mais plutôt dans le tout.

l'intelligence et la liberté de connaître et de faire le bien ou le mal par choix. Au total, la dualité âme-corps n'est pas totalement négative. En fait, si par cette alliance l'Homme s'expose au piège du dévoiement, il y trouve, par un effet de compensation, la gloire de la vertu.

On comprend mieux la raison pour laquelle, dans sa hiérarchisation des êtres, le vicaire situe finalement l'Homme au-dessus des anges. Son argument est que l'Homme parvient à choisir le bien malgré le risque de contamination par les convoitises et désirs qui l'inclinent à la bestialité. Ainsi, c'est par l'abus de ses facultés qu'il porte la responsabilité de ses propres malheurs. Cela s'est produit lorsque la voix de la Nature a été étouffée par le vacarme du monde.

Nous y reviendrons lorsque nous examinerons les problèmes soulevés par le progrès. En attendant, allons chercher et trouver la cause de la méchanceté dans la complexité des relations que la raison entretient avec le sentiment. Car Rousseau, notamment dans *l'Émile* (1762) nous enseigne que si le sentiment du bien est inné en chacun, sa connaissance relève au contraire du domaine de l'acquis. Par conséquent, raison et sentiment sont indissociables dans la problématique morale.

Cependant et malheureusement, il arrive souvent à la raison de se tromper, de se laisser pervertir par les préjugés au point de se mettre au service des intérêts particuliers quand elle n'est pas sourde à la voix de la conscience et de l'intérêt général. Mais, le problème reste non résolu, car on se demande toujours comment en est-on arrivé là?

La réponse du vicaire se fait plus précise lorsqu'il commence à méditer sur la nature de l'Homme. C'est également à ce moment qu'il prend ses distances par rapport aux matérialistes puisqu'il identifie chez l'Homme deux substances qui l'inclinent vers deux forces opposées : l'une l'entraîne vers la sagesse et le bien, tandis que l'autre le soumet à l'impulsion des passions et à toutes sortes d'appétits. Par cette distinction, par

la voie du vicaire, Rousseau se réapproprie certaines catégories du dualisme classique tout en suspendant son jugement quand vient le moment de prendre définitivement position, à cause du pouvoir limité qu'il reconnaît à l'entendement humain à légiférer sur des questions d'ordre métaphysique.

Dans *La profession de foi du vicaire savoyard* (1762) par exemple, le vicaire s'interroge et avoue son impuissance à répondre avec exactitude à une question portant sur la dualité des substances : « Pourquoi mon âme est-elle soumise à mes sens et enchaînée à ce corps qui l'asservit et la gêne? Je n'en sais rien »²¹. Dans sa réponse aporétique, Rousseau ou le vicaire évite intelligemment le piège possible d'une contradiction logique. Question pour lui de ne pas finir par incriminer implicitement la nature de l'Homme, une nature humaine maintes fois couverte des oripeaux de la candeur et de la bonté.

Quoi qu'il en soit, Rousseau entrevoit la méchanceté dans le livre IV de l'*Émile* (1762) comme l'expression d'une conscience qui se craint en se projetant hors d'elle-même. C'est le contraire de la sérénité du juste qui est davantage intérieure²². Dès lors, on peut s'autoriser une comparaison intéressante : le juste vit dans la pure présence à soi alors que le méchant vit dans la dispersion, hors de lui-même et étranger à lui-même.

Finalement, c'est dans le sentiment intérieur que Rousseau se réfugie pour donner la preuve de son affirmation. Dès lors, c'est en l'Homme lui-même que le problème du mal est identifié, perverti qu'il est comme on le verra plus loin par les injustices et le progrès acquis grâce ou à cause de sa perfectibilité, une faculté ambivalente.

²¹ Rousseau, J.-J. (1969). *Émile*, *op. cit.* p. 603.

²² *ibid.*, notamment dans les pages 595, 596 et 597.

S'il est ainsi soutenu que, selon Rousseau, ni Dieu ni la providence ne sont responsables du mal dont la source a été identifiée surtout en l'Homme civilisé, certains événements ne manquent pourtant pas de susciter l'indignation : l'histoire de l'aventure humaine sur terre est traversée par toutes sortes d'injustices. Et il est courant de rencontrer des personnes ayant consacré leur existence à la justice, plier sous le poids de la misère. Pire encore, les justes sont régulièrement assujettis aux caprices des méchants qui ne cessent de prospérer. Si une telle situation peut susciter révolte et indignation, il ne faut pas en exagérer les effets sur l'Homme.

Ici, on perçoit des relents du platonisme dans le propos de Rousseau. Car comme chez Platon, l'âme peut survivre au corps. Or la qualité de la vie menée sur terre et la rétribution du juste est appréciée seulement lorsque l'esprit a cessé de commercer avec le fardeau que représente le corps. Ainsi, au lieu d'être rongé par le remords et la déception rattachée à la propagation du vice, l'Homme vertueux devrait bénir le moment où l'âme parvient à se défaire de l'emprise du corps.

Toutefois, la comparaison avec Platon s'arrête là, le vicaire n'ayant nullement l'intention de parler de l'immortalité de l'âme, une idée hors de portée de l'entendement humain. Autrement dit, l'âme ne survit finalement au corps que pour rendre effective la satisfaction qu'apporte une vie vertueuse. Ainsi, en tirant toutes les conséquences de ce qui précède, il apparaît qu'il existe également, même pour les méchants, une ultime possibilité de « rédemption ». En suivant le raisonnement du vicaire, on peut avancer que séparé du corps, le méchant n'est plus capable de poser des actes vicieux, la principale source de ces derniers – les passions du corps – étant désormais inexistante.

La position de Rousseau au sujet de l'Homme est donc cohérente : sa méchanceté est un incident de parcours, une corruption acquise au cours de l'histoire et de la formation des sociétés et non une disposition originelle de son être. Mais il reste à comprendre

les causes du processus de dégradation continuelle auquel l'Homme des temps modernes est confronté. Il s'agit d'identifier dans la section suivante les pièges du progrès.

1.3.2 De l'amour de soi à l'amour propre : un funeste progrès!

Une dimension ontologique constitutive de l'Homme est l'amour de soi-même. Toujours conforme à l'ordre, l'amour de soi est originellement bon. À ce sujet, prenons acte des précisions apportées par Rousseau lui-même et qui 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 [...] Mais la plupart de ces modifications ont des causes étrangères sans lesquelles elles n'auraient jamais lieu, et ces mêmes modifications loin de nous être avantageuses nous sont nuisibles, elles changent le premier objet et vont contre leur principe; c'est alors que l'homme se trouve hors la nature et se met en contradiction avec soi²³.

Passion primitive et antérieure à la raison, l'amour de soi constitue un des piliers de la morale dont la pierre d'assise est la conscience. Pour faire correspondre notre action à la vertu, Rousseau nous invite à restreindre notre conduite au respect des normes écrites au fond de nos cœurs « en caractères ineffaçables »²⁴. Le sentiment de l'existence et le bonheur est de ce fait conditionné par notre obéissance à la Nature qui ne corrompt pas. La conscience étant contraire à la raison qui nous éloigne de la vérité. Et pour cause :

Tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la conscience; et ce n'est que quand on marchande avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement. Le premier de tous les soins est celui de soi-même : cependant combien de fois la voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui nous

²³ Rousseau, J.-J. (1969). *Émile*, *op. cit.* p. 491.

²⁴ *Ibid.* p. 491-492.

faisons mal! Nous croyons suivre l'impulsion de la nature, et nous lui résistons; en écoutant ce qu'elle dit à nos sens, nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs; l'être actif obéit, l'être passif commande²⁵.

Par conséquent, la promptitude de l'Homme moderne à mêler le raisonnement à ses jugements l'éloigne sans cesse de la Nature et le rend inapte à entendre sa voix qui devrait pourtant servir de guide. Fustigeant au départ la raison, Rousseau préfère ce qu'il nomme « la voix intérieure »²⁶ ou encore le « sentiment »²⁷.

Le « sentiment » dont il est question, antérieur au corps et à la raison, se trouve plutôt au fond du cœur de tout être humain. Cela montre que l'Homme est guidé par deux principes directeurs : d'un côté, celui du corps qui génère les sensations, les appétits et les passions; de l'autre côté, celui de l'âme qui traduit notre conscience encore appelée « lumière intérieure ». Il existe donc chez lui une morale naturelle qui s'exprime à travers cette voix intérieure et innée qui parle à tous. Il renchérit : « Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience »²⁸.

La fonction de la conscience est donc capitale dans la construction de l'édifice moral de Rousseau. Le bien et le mal sont d'abord déterminés par la conscience et non par quelque maxime humaine. La conscience étant une disposition naturelle qui conduit vers le bien, c'est elle qui garantit en même temps la conservation de l'espèce. Elle est le fondement de notre existence, le moyen par lequel nous intégrons l'ordre du monde. Traduction : la bonté de l'être humain a une signification métaphysique plus profonde : elle reflète la bonté de la Nature et de son architecte.

²⁵ *Ibid.* p. 594.

²⁶ *Ibid.* p. 584.

²⁷ *Ibid.* p. 573.

²⁸ *Ibid.* p. 598.

De fait, à travers l'explication des mouvements ontologiques constitutifs de l'Homme, on s'aperçoit que chez Rousseau, l'évaluation de l'ordre des préoccupations dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* (1762) montre d'abord le fondement métaphysique de la morale. Et cette dernière s'actualise à l'intérieur des certitudes révélées d'une philosophie de l'existence humaine. En effet, même lorsque le vicaire accepte de s'assumer comme un être actif, indépendant de ses sensations et capable de se tourner vers l'être, il ne sort jamais définitivement de l'univers de sa subjectivité :

M'étant pour ainsi dire assuré de moi-même, je commence à regarder hors de moi, et je me considère avec une sorte de frémissement jeté, perdu dans ce vaste univers et comme noyé dans l'immensité des êtres, sans rien savoir de ce qu'ils sont, ni entre eux, ni par rapport à moi. Je les étudie, je les observe, et ce premier objet qui se présente à moi pour les comparer c'est moi-même²⁹.

Ainsi, l'Homme est dans sa nature sans vice ni malice. Doté de l'amour de soi, sa nature le prédispose à l'amour de l'ordre. La quête de l'ordre est elle-même générée par la recherche d'un ordre cosmique. Voilà pourquoi, le début de ce chapitre a consisté à faire la démonstration qu'à travers le statut de l'Homme dans l'univers, Rousseau est l'auteur d'une théologie immanentiste aux conséquences anthropologiques déterminantes. En ceci qu'il fait dériver la bonté naturelle de l'Homme de la bonté divine. Il est même persuadé que d'autres religions prospèrent à la place de la religion naturelle par la faute des Hommes restés longtemps sourds à la voix du cœur à l'intérieur duquel est écrite la norme à suivre.

La structure ontologique de l'Homme est ainsi appréhendée comme le reflet de la constitution de Dieu. De fait, c'est surtout sa substance inaltérable qui est, selon Rousseau, le vrai modèle des perfections dont chacun de nous porte initialement une image³⁰. De là, il s'ensuit que seule la préservation de l'unité de la structure ontologique

²⁹ *Ibid.* p. 573.

³⁰ Rousseau, J.-J. (1961). *La Nouvelle Héloïse*. Dans *OC II*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 696.

de l'Homme conforme à celle de Dieu peut garantir la bonté naturelle. Voilà une disposition que l'être humain doit s'évertuer à préserver pour agir toujours moralement.

Dès lors, il faut comprendre que la bonté métaphysique, unifiant les deux principes constitutifs de la nature humaine que sont l'amour de soi et la pitié, est le fondement de ce que nous pouvons considérer comme une philosophie de l'existence chez Rousseau. Par conséquent, cette dernière constitue le fondement de sa morale. Étant donné que la bonté naturelle de l'Homme est avant tout une bonté de son être, la moralité de l'acte se trouve dans l'être auto-suffisant et présent à lui-même. Et non dans l'avidité et la quête sans fin du superflu!

Contrairement à Hobbes, Rousseau soutient que dans cet état, l'affirmation de soi ne peut être nuisible à l'autre. Et pour cause, « en raisonnant sur les principes qu'il établit, cet auteur devrait dire que l'état de nature étant 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. »³¹

Au demeurant, si Hobbes a bien raison d'affirmer que l'Homme à l'état de nature n'a aucune idée de bonté, Rousseau rejette sa conclusion. À savoir que l'Homme serait naturellement disposé à la compétition et à l'affrontement. De plus, si Hobbes a raison de dire qu'à l'état naturel l'Homme s'arrogé le droit sur tout ce qui est nécessaire à sa survie, il ne faut pas croire pour autant qu'il se voit comme l'unique propriétaire des biens disponibles de la nature. C'est en fait avec la société que les conflits apparaissent.

Tout semble donc parfait à l'état de nature, état dans lequel l'Homme a pour seule occupation la recherche des moyens primaires et élémentaires nécessaires à sa

³¹ Rousseau cité par Victor Goldschmidt (1976) dans *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*, Paris : Vrin, p. 155.

conservation. Vivant sans artifice, le « bon sauvage » se contente du stricte nécessaire à sa propre conservation. Situation de courte durée car sortant peu à peu de son isolement et s'ouvrant progressivement à autrui, et abusant de plus en plus de ses facultés, l'Homme va s'engager dans de « mauvais » progrès! Bien pire encore, l'Homme va s'engager dans la quête d'un bonheur fictif tout en troublant l'ordre de la Nature. Insatisfait de ce que la Nature lui accorde suffisamment, il s'engage dans la voie malheureuse de l'accumulation des biens inutiles. Et il finit par construire lui-même sa souffrance dans des conflits interminables.

À travers ce dérèglement imputable au progrès, Rousseau nous permet de distinguer deux niveaux du mal : au niveau individuel, le mal est vécu sous la forme de peines et de souffrances liées à notre insatiabilité qu'alimente l'amour-propre; au niveau global, le mal trouve sa cause dans le dérèglement qu'apporte à l'Homme la perfectibilité. Rousseau l'exprime en substance lorsqu'il énonce l'idée que là où finissent nos besoins périssables, où cessent les désirs insensés de l'être humain avide, c'est également là où doivent cesser ses passions et ses crimes.

Autrement dit, en cherchant les causes de la dépravation humaine, Rousseau stigmatise le progrès à partir de sa fiction d'un état de nature où l'Homme apparaît dépouillé des facultés artificielles et surnaturelles acquises par sa perfectibilité. L'être humain aurait donc pu éviter la plupart de ses maux s'il avait conservé un mode de vie simple et conforme aux desseins de la Nature. Mais l'anthropologie de Rousseau ne se contente pas de louer l'Homme à l'état naturel chez qui par ailleurs il ne reconnaît ni ambition, ni langage articulé, ni servitude. Cet être fictif inférieur à la bête au niveau des défenses naturelles est pourtant supérieur à tous les autres vivants grâce à sa disposition au perfectionnement que Rousseau nomme « perfectibilité ».

L'être humain est donc un être inachevé qui sous l'effet tantôt bénéfique ou négatif de certaines circonstances peut se développer. Toutefois, le développement de l'Homme

n'est pas automatique. Encore faut-il que les conditions le permettent. Par exemple, dans le second *Discours* (1755), les conditions climatiques extrêmes, la rareté des moyens de subsistance ou même la comparaison avec ses semblables constituent autant de facteurs qui vont accélérer son inévitable socialisation ainsi que son perfectionnement qui va avilir ou améliorer son être.

De là, il s'ensuit que le passage de l'insouciance joyeuse de l'Homme naturel à la socialisation est le fait d'un concours de circonstances hasardeuses. Cependant et malheureusement, avec la civilisation, les passions et les besoins vont également se développer anarchiquement. C'est ce que provoque le développement pernicieux de l'amour-propre. La servitude, les inégalités et l'apparition de la propriété vont achever de briser l'harmonie qui régnait à l'état de nature. Ainsi apparaît « l'homme de l'homme », celui que la culture et l'histoire vont immédiatement exposer au conflit qu'il ne connaissait pas à l'état naturel.

Tel est le caractère ambivalent de la perfectibilité : le moyen par lequel l'Homme s'est développé constitue en même temps la cause de sa perte. Plutôt que de le conduire vers le bonheur escompté, la perfectibilité a introduit dans sa vie naguère paisible, des maux qui n'existaient pas et dont il ne pouvait pas avoir conscience. La rationalité technique et scientifique n'a pas entraîné le développement moral espéré car elle a plutôt multiplié à l'infini les risques de dépravation de l'Homme.

Le déchainement des haines, l'apparition des conflits et le luxe vont faire perdre à l'Homme la modération qu'on lui reconnaissait au départ. L'amour-propre qui l'incite à vouloir toujours un peu plus le rend égoïste et parfois sans pitié envers autrui. Dès cet instant, tout laisse penser qu'une fois soustrait de la nature, l'Homme est irréversiblement entraîné dans le tourbillon du mal. Comme Rousseau le reconnaît lui-même dans son second *Discours* (1755), cette « faculté distinctive » et sans limite est à l'origine des malheurs de l'Homme.

À partir de là, on peut se demander : l'Homme n'a-t-il donc pas le choix entre l'inévitable éclosion de ses facultés et les problèmes qui lui sont inhérents? L'Homme a-t-il réellement le pouvoir de choisir entre la vie heureuse et « bornée » de l'état de nature et la « vie malheureuse », mais guidée par l'intelligence de l'état civil? Le raisonnement de Rousseau ne débouche-t-il pas au pessimisme? Comment la perfectibilité qui semble naturellement inscrite dans la vie de l'Homme peut-elle encore être tenue pour responsable de sa perte? Son bonheur est-il à jamais compromis? Sinon, quelle voie doit-il suivre?

1.3.3 La sagesse humaine ou la voie du « vrai bonheur »

Rousseau assimile la sagesse au bonheur, c'est-à-dire ce qui convient véritablement à la condition humaine. En effet, la sagesse ou la voie du bonheur permet de comprendre l'ordre des choses pour ne pas se laisser abuser par les illusions dont la plus répandue est l'extension de ses envies au-delà de ce qui est naturel et nécessaire à la conservation de soi. Et pour cause, selon Rousseau, tout dans cette vie étant mêlé, nos états physiques et psychologiques se transforment en permanence du mal-être au bien être, de la douleur au plaisir. Si le bonheur est appréhendé seulement sous la forme d'un rapport où le plaisir ressenti l'emporte sur la peine endurée, doit-on comprendre que Rousseau condamne l'Homme au pessimisme ou au contraire tente-t-il de proposer une compréhension réaliste de l'existence humaine selon l'ordre naturel des choses?

Par la voix du gouverneur d'Émile, Rousseau propose un ensemble de conseils destinés à ajuster les désirs au pouvoir pratique que l'Homme a de les satisfaire. Qu'est-ce à dire? Faut-il comme chez Platon, procéder à la diminution des désirs et augmenter au besoin le pouvoir d'y résister à travers l'ascèse? Rousseau rejette une telle hypothèse. Et du coup, à ce stade de notre réflexion, on est confronté à deux solutions aporétiques

qui nous invitent à relire le livre II de l'*Émile* (1762) dans lequel Rousseau s'emploie d'abord à définir la sagesse par la négative. Ainsi, commençons par dire ce que la sagesse n'est pas.

La sagesse ne se trouve pas nécessairement dans la suppression des désirs. D'après Rousseau, si les désirs « étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirions pas de tout notre être »³². Voilà une réflexion anthropologique et une indication en creux de la nature du vrai bonheur. Mieux, en tirant les conséquences qui s'imposent, la perfectibilité doit être convoquée, cette fois dans son aspect positif comme ce qui détermine la condition humaine. C'est-à-dire qu'il est humain de chercher à satisfaire nos besoins essentiels. C'est par contre tout abus qu'il faut proscrire.

Par conséquent, si le bonheur dépend du contentement de soi, encore faut-il que tout ce qui en l'Homme existe à l'état latent se développe. Et seul le désir offre à nos facultés latentes l'opportunité de leur plein épanouissement. Quoi qu'en disent les moralistes! Car l'entendement humain doit beaucoup aux passions et réciproquement : la raison se perfectionne grâce aux passions. Ainsi, le besoin de connaissance est motivé par l'envie de jouir.

Il n'y a donc rien de gratuit dans les efforts accomplis par l'Homme pour sortir de sa paresse naturelle. Le besoin d'actualisation de ses facultés doit beaucoup au besoin de jouir d'une vie heureuse et à l'envie de connaître. À partir de là, Rousseau apporte implicitement une première réponse à la question de la diminution ou de l'augmentation des désirs : afin d'éviter à certaines facultés de rester en friche, les désirs doivent s'étendre jusqu'aux limites de ces dernières.

³² Rousseau, J.-J. (1969). *Émile*, *op. cit.* p. 304.

Ainsi, seuls les aléas de la vie et les limites de nos propres facultés devraient freiner l'expansion des désirs. On voit bien que Rousseau, même s'il s'indigne devant les promesses non tenues de la perfectibilité, finit par exalter l'Homme intelligent capable de mener une existence conforme à ses aspirations contrairement à l'Homme de l'état de nature encore « stupide » et « borné » comme il le décrit dans le *Contrat social* (1762).

En ce sens, s'il faut laisser s'exprimer ses désirs, la sagesse ne réside pas dans l'extension démesurée de ses facultés, ce qui rendrait l'Homme plus misérable! Si notre humanité est ainsi justifiée par le développement de nos facultés, il faut se garder, soutient Rousseau, d'y voir le prétexte d'une extension anarchique de celles-ci. Or c'est le piège auquel le progrès du monde civilisé a exposé l'Homme. Par diverses astuces, nous essayons de dépasser les bornes de nos capacités physiques et nous outrepassons les limites de notre entendement. Et c'est ainsi que l'Homme contribue à sa propre perte puisque l'augmentation des désirs appelle la recherche des moyens nécessaires à leur satisfaction. Surestimant sa puissance, l'être humain devient obnubilé par son ingéniosité, inconscient des limites de son intelligence.

Et que signifie en définitive la sagesse, pourrait-on se demander?

Nous venons d'apprendre que l'accroissement des désirs suscite chez l'Homme l'augmentation de la volonté de puissance. Ce qui est pure folie et source de malheur. Or ce que Rousseau propose c'est le juste rapport, c'est-à-dire l'égalité parfaite entre la puissance et la volonté. Autrement dit, il faut faire intervenir le pouvoir régulateur de la volonté et de l'entendement pour discipliner l'expansion des désirs. Avec des relents épicuriens, il suggère que l'Homme doive sa paix à la satisfaction des désirs que ses possibilités bien comprises permettent. C'est ainsi seulement qu'il peut parvenir à exercer sa volonté, c'est-à-dire jouir véritablement de sa liberté. Voilà ce que Rousseau prescrit à toute personne soucieuse du bon ordre des choses. Cependant,

force est de constater que l'histoire de l'humanité est traversée par des guerres et des crimes en tous genres. Et on peut alors se demander si l'Homme n'est pas en fin de compte plus apte à semer le malheur qu'à cultiver le bonheur?

Nous avons commencé à clarifier cette situation en incriminant certaines aptitudes que l'Homme a en réserve au fond de lui-même à l'état latent : l'intelligence et la perfectibilité. Mais cela ne suffit pas : certes, la perfectibilité n'est pas toujours avantageuse à l'Homme, mais il doit davantage son malheur à l'extension de son imagination. Le conseil du précepteur d'Émile est de restreindre nos besoins aux bornes du monde réel. Le bonheur de l'Homme était possible tant que ce dernier à l'état de nature se contentait de la seule conservation de son espèce. Or, il a lui-même rompu cet équilibre naturel. En étendant ses désirs jusqu'au superflu, il a contribué à son propre malheur et c'est à lui-même qu'incombe la responsabilité d'établir le juste rapport entre ses facultés et ses désirs. Ceci est valable tant au niveau individuel que dans le rapport à l'autre.

Mais il se trouve que l'intersubjectivité étant fondamentale dans l'élaboration morale, Rousseau va s'engager dans une direction qui permet d'infléchir la tendance habituelle de la relation avec autrui. Notre auteur se demande comment la relation avec l'autre peut constituer - plutôt qu'une source d'aliénation - un facteur d'accomplissement de soi? Cette question donne une indication sur le souci majeur de Rousseau de « sauver » en quelque sorte les relations humaines de l'emprise du vice.

À partir de là, il apparaît que l'amour de soi ne suffit pas pour assurer la moralité de nos actions. Il a besoin d'être prolongé par la représentation de l'autre. C'est le rôle de la pitié d'assurer la solidification de la surface que représente l'amour de soi³³. En effet,

³³ Voir sur cet aspect Victor Goldschmidt (1976), *op. cit.* p. 155-156. Il compare l'amour de soi et la pitié dans l'anthropologie de Rousseau à « la surface avec le solide ».

si comme le prétend Rousseau, la pitié est un sentiment naturel capable de modérer l'amour de soi-même et capable de concourir à la conservation de l'Homme, il faut déduire que notre existence fusionne avec celle d'autrui chaque fois que nous le voyons souffrir. On peut voir, à la fois, complémentarité ontologique et conditionnement réciproque de l'amour de soi et de la pitié. Henri Gouhier partage cet avis lorsqu'il écrit :

L'amour de soi et la pitié ne sont pas deux sources opposées de notre activité; ce ne sont même pas deux inclinations divergentes à partir d'une source commune : au niveau de l'existence selon la nature, il y a un amour de soi spontanément altruiste, si on accepte ici un mot inventé par A. Comte³⁴.

L'enseignement qui se dégage ici est que c'est la société qui étouffe en l'Homme ses bonnes dispositions naturelles. C'est pourquoi la première étape de toute éducation sera de faire en sorte que l'Homme retrouve, comme dans la tradition chrétienne, sa simplicité de cœur. Selon Rousseau, les Hommes des temps anciens étaient, bien qu'incultes, plus sincères et guidés seulement par l'amour de soi. Contrairement à l'Homme des temps modernes, perverti par l'amour-propre.

Rousseau s'indigne donc que les gens n'osent plus paraître tels qu'ils sont. Dans le second *Discours* (1755), tournant décisif dans son cheminement en tant que théoricien de l'anthropologie politique, il se montre pessimiste par rapport aux lumières de la raison et donc de la civilisation moderne. Mais ce pessimisme historique est bien contrebalancé par son optimisme anthropologique : la racine du bien se trouve en l'Homme et celle du mal dans la société qui génère les inégalités et la servitude. Heureusement, dans ce second *Discours* (1755), et donc bien avant le *Contrat Social* (1762), Rousseau va s'empresse d'esquisser les grandes lignes de la société civile.

³⁴ Gouhier, H. (1970). *Les méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*. Paris : Vrin, p. 112.

Au terme de ce chapitre fondateur, nous apprenons que chez Rousseau, le mal se manifeste seulement lorsque l'amour de soi et la pitié se pervertissent en rendant l'Homme social envieux et misérable. Et c'est pour cette raison que de notre point de vue, toute réflexion morale ou politique sur la pensée de Rousseau doit être reliée à son anthropologie. Par extension, puisque dans l'existence historique des Hommes la présence à soi peut, dans le pire des cas se muer en égoïsme, il faut absolument lui trouver comme vertu complémentaire la pitié. Et pour cause, la présence à soi enveloppe du même coup la présence à autrui. C'est la preuve supplémentaire que la base de la moralité de l'Homme est d'abord biologique.

La pitié revêt en ce sens une fonction thérapeutique au sein de la société « malade »; surtout lorsque celle-ci est exposée à certains facteurs « conflictogènes » tels que la servitude, la propriété privée, les inégalités et le pouvoir de l'argent. Telle est la toile de fond du chapitre qui va suivre.

CHAPITRE II

LA CRISE DU LIEN SOCIAL : LES SOLUTIONS BIOLOGICO-AFFECTIVES

Le chapitre précédent a permis d'évaluer, non seulement les éléments constitutifs de l'anthropologie rousseauiste, mais également le processus par lequel, intrinsèquement, ces éléments peuvent à la fois s'améliorer ou se pervertir. Ainsi, si la structure et les mouvements de l'existence confèrent une dimension morale à l'œuvre de Rousseau, cette dernière est indistinctement liée à la nécessité d'instituer un lien politique viable pour tous les citoyens d'un pays.

Dans son système, Rousseau postule un état de nature proche de l'insouciance joyeuse contrairement à l'état social porteur de conflit et de malheur. Amour-propre, propriété, violence, oppression, servitude, inégalités, le mal est multiforme sans être une fatalité insurmontable. De fait, avec l'affection que représente la pitié, Rousseau envisage la réalisation d'un lien social et moral qui peut prendre une forme institutionnelle caractérisée par le contrat mutuel entre les citoyens.

En effet, et l'histoire suivant son cours, l'amour de soi s'étant mué en amour-propre, il arrive très souvent à l'Homme de commencer à manifester une sorte de fierté qui le pousse à la comparaison. Il cesse d'être authentique et il veut paraître meilleur que ses semblables. Cette nouvelle situation étend ses facultés et son imagination pour finir par l'inciter à s'accaparer plus de biens qu'il en a réellement besoin. La corruption de l'être humain culmine avec l'implantation des premiers pieux pour circonscrire son terrain et finir par s'approprié ce qui appartenait initialement à tout le monde. C'est pourquoi, avec l'apparition de la propriété et de ses dangers, on ne peut s'empêcher de la condamner. Et cela, même si grâce à elle, la communauté politique est instituée. On va

donc d'abord présenter, voire s'attaquer à la propriété privée et à l'argent dont les effets dévastateurs ont achevé de miner le lien social. Situation *a priori* catastrophique qui met *a posteriori* en évidence la fonction nécessairement politique du problème de la propriété.

2.1 La propriété privée : un « cancer » social?

La critique de la propriété n'est pas le fait d'une génération spontanée dans la pensée politique de Rousseau. Elle est déterminante dans la compréhension du lien social entre les citoyens. La réflexion va prendre une tonalité particulière chez John Locke, Rousseau et les penseurs sociaux tels que Karl Marx et Proudhon. Globalement, la position de la plupart des penseurs du siècle des Lumières sur cette question se résume à ce que Diderot souligne en substance dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (1772)³⁵ : la propriété est la cause principale des conflits du fait de l'inclination de l'Homme civilisé à s'accaparer les biens d'autrui.

Proudhon et les socialistes du siècle suivant radicalisent leurs positions et voient dans la propriété l'expression d'un vol organisé au profit des possédants. Bref, la propriété est tantôt considérée comme un droit naturel, selon Grotius dans *Droit naturel et Droit volontaire* (1625)³⁶, tantôt un droit civil chez Rousseau dans le *Contrat social* en 1762 ou encore, radicalement, une usurpation selon Proudhon dans *La propriété c'est le vol!* (1840) lorsqu'elle n'est pas une source d'exploitation capitaliste, selon Karl Marx dans *Le capital* (1864).

³⁵ Diderot, D. (2009). *Œuvres complètes de Diderot*. Paris : Bibliobazaar.

³⁶ Chez Grotius, le droit naturel est compris comme une forme de principes de la droite raison qui nous font connaître qu'une action est moralement acceptable ou pas. Grotius, H. (1865-1867). *Le droit de la guerre et de la paix*. (M.P. Pradier-Fodéré, trad.). Paris : Guillaumin. 3 vol.

La thèse de Rousseau qui nous intéresse dans le cadre de ce travail montre qu'à l'origine, la propriété est loin d'être une donnée naturelle, mais bien au contraire le lieu d'instauration d'un lien social gangrené par la poursuite de l'intérêt personnel. En se réappropriant les deux domaines de l'humain et du divin tels que développés dans le chapitre précédent de notre travail, Rousseau fait dire au vicaire Savoyard que l'Homme a la faculté d'observer la Loi divine, et pourtant il n'en prend conscience qu'une fois confronté aux difficultés engendrées par l'irrespect de cette Loi.

C'est seulement le malheur causé par l'appropriation privée des terres qui dissuade l'humain de poursuivre dans cette direction. Tout ceci montre, selon Rousseau, à travers le personnage du vicaire, la facilité avec laquelle l'Homme se détourne de son auteur à cause de son amour-propre qui ne permet pas encore l'émergence de sa conscience morale. Ainsi, le souci de tout s'approprier se développe concomitamment avec l'inégal développement des facultés de l'Homme.

L'analyse qui précède permet de mieux comprendre pourquoi chez Rousseau, l'avènement de la société est contemporain à la corruption morale que seule la dénaturation complète de l'Homme peut résoudre. Si l'établissement d'un État politique plus juste s'impose pour corriger la corruption dont la société civile est désormais porteuse, on pourrait comprendre difficilement *a priori* ce passage du *Contrat social* (1762) où Rousseau semble se contredire :

Il peut arriver aussi que les hommes commencent à s'unir avant que de rien posséder, et que, s'emparant ensuite d'un terrain suffisant pour tous, ils en jouissent en commun ou qu'ils le partagent entre eux, soit également, soit selon des proportions établies par le Souverain³⁷.

La difficulté se teinte ici de déception car non seulement pour une fois Rousseau évoque l'idée de propriété avant l'instauration de la société civile, mais il suggère de

³⁷ Rousseau, J.-J. (1964). *Du Contrat social*, op. cit. p. 367.

manière incidente la possibilité d'un droit de propriété commune. Mais on peut s'interroger : s'agit-il des terres communes aux villageois d'une même aire géographique? Qu'elle que soit la réponse apportée à cette question, l'idée d'une propriété commune n'a pas un grand avenir dans l'institution politique positive puisque la viabilité de cette dernière dépend de sa résistance à la corruption morale de ses membres.

Commençons par observer que la position de Rousseau sur la propriété est avant tout une critique de l'individualisme puisqu'il est convaincu que le rapport véritablement naturel aux objets doit être exempt de toute idée d'appropriation personnelle. Bien plus, l'inclination inhérente à l'Homme socialisé de vouloir surpasser ses semblables ne garantit aucune viabilité institutionnelle. Et cela hypothèque significativement l'avenir politique de l'ensemble de la communauté.

C'est du moins l'interprétation qui s'impose si l'on s'en tient au second *Discours* (1755), notamment au début de la Deuxième Partie qui rend compte avec emphase des problèmes rattachés aux premiers pieux des clôtures. En effet, la propriété est à l'origine de la misère et des disparités sans cesse grandissantes entre les différents acteurs sociaux. D'où la condamnation par Rousseau des injustices et des inégalités sociales engendrées par la perversion de cette dernière.

2.2 L'injustice sociale en question : une conspiration des puissants

Lorsque Rousseau commence à publier ses réflexions, son œuvre se caractérise par une critique acerbe des crimes engendrés par l'injustice sociale : pauvreté, corruption, meurtres, servitude, etc. Il voit dans les contractualismes précédents une « glorification » coupable de l'état social. Or ce dernier est à ses yeux une mise en spectacle de la domination des faibles par les puissants. Dans la préface du second *Discours* (1755), son avis est formel : en examinant la société humaine attentivement,

elle ne semble montrer en premier que la violence des Hommes riches et la domination des plus faibles.

Ainsi, la société représente aux yeux de Rousseau, contrairement à ses prédécesseurs, le lieu de rupture de l'ordre de la nature. Dans la société, il ne voit que misère, horreur et désordre! À plusieurs reprises, il se présente comme celui qui a identifié le mal derrière l'hypocrisie collective qui tend implicitement à légitimer un état de fait préjudiciable aux opprimés. C'est ainsi qu'il croit déceler chez les juristes un discours de légitimation coupable d'un certain « vampirisme social »! Il écrit à ce sujet :

J'ouvre les livres de droit et de morale, j'écoute les savants et les juristes et pénétré de leurs discours insinuants, je déplore les misères de la nature, j'admire la paix et la justice établies par l'ordre civil, je bénis la sagesse des institutions publiques et me console d'être homme en me voyant citoyen. Bien instruit de mes devoirs et de mon bonheur, je ferme le livre, sors de la classe, et regarde autour de moi; je vois des peuples infortunés gémissants sous un joug de fer, le genre humain écrasé par une poignée d'opresseurs, une foule affamée, accablée de peine et de faim, dont le riche boit en paix le sang et les larmes, et partout le fort armé contre le faible du redoutable pouvoir des lois³⁸.

Dans son article « Économie politique » publié dans *l'Encyclopédie* (1758), article qui fera l'objet d'un livre à part entière, on peut retrouver le même réquisitoire. Sur un ton acerbe, il dresse à maintes reprises le sombre tableau de l'injustice sociale. Son apport est de distinguer clairement l'inégalité physique ou naturelle de l'inégalité politique ou morale. D'où l'importance d'une coalition socialiste. Mieux, tout en louangeant les « institutions publiques » en se considérant comme Homme et citoyen, nous apprenons que l'être humain n'a pas que des droits; il a également des devoirs envers la société.

³⁸ Rousseau, J.-J. (1964). *Fragments politiques. op. cit.* p. 608-609.

Seulement, ce que Rousseau désigne par l'expression « la confédération sociale » protège malheureusement les immenses possessions appartenant à la minorité oligarchique. Alors que la masse misérable de gens jouit à peine des propriétés qu'ils avaient eux-mêmes construites de leurs propres mains. À lire Rousseau, on se croirait pratiquement dans nos sociétés actuelles qui sont le reflet d'une disparité criante entre riches et pauvres.

De ce point de vue, Rousseau voit dans les inégalités sociales, le fondement de l'oppression des riches sur les pauvres. Les disparités et l'oppression étant consacrées par les institutions étatiques, elles constituent une usurpation égoïste du riche qui veut tirer profit de tout. Dans la Deuxième Partie du second Discours (1755), Rousseau observe que sous le fallacieux prétexte de mettre un terme au conflit permanent né de l'association des Hommes jusque-là dispersés dans la nature, les puissants du monde font accepter des lois civiles aux moins nantis.

Et sa position se radicalise lorsqu'il défend l'idée selon laquelle les lois sont toujours profitables à ceux qui possèdent et nuisibles aux nécessiteux! Les lois civiles existantes apparaissent en ce sens sous la plume de Rousseau comme l'expression d'une légitimation officielle de la domination de la minorité sur la majorité. La société est ainsi régie par un pacte social partial et donc inadéquat!

En ce sens, le mal a sa source dans la société. Son origine n'est pas naturelle, encore moins divine. Les inégalités ainsi décriées ne sont ni la résultante du péché originel, ni la faute de Dieu qui permettrait le mal; mais davantage celle des Hommes devenus méchants et aliénés par l'argent. De plus, l'inégal accès à la propriété est préjudiciable à l'amour des lois. Pour y remédier, il faut promouvoir l'égalité sociale et économique afin d'éviter le relâchement du lien social.

C'est une raison suffisante que se donne Rousseau pour vanter les fortunes médiocres. Et on peut penser que ces dernières ont l'avantage de réformer les passions tout en facilitant l'expression de la liberté civile qu'apporte l'adhésion des citoyens aux lois. Et même, lorsque Rousseau en vient à vouloir comprendre certaines valeurs bourgeoises dans *La Nouvelle Héloïse* (1761), une œuvre qui, en dépit de son caractère romanesque développe une théorie philosophique à l'intérieur de laquelle il est posé le problème des valeurs morales, la préférence est finalement accordée à l'autonomie et à l'authenticité. Ainsi, ce que la société exige doit correspondre à ce que Rousseau considère comme des « principes secrets » de chacun. À partir de là, même la puissance de l'argent doit entrer en procès en même temps que la propriété privée.

En effet, la dépendance à l'argent chevillée à l'accaparement égoïste des terres est condamnée du fait de la place que cette dépendance occupe dans la société et dans les institutions. Rousseau nous parle encore à travers sa théorie dans la mesure où il prend acte du fait que l'argent ait pris tant d'importance alors que chez les anciens, le discours portait davantage sur la vertu. C'est ainsi qu'il évoque avec une certaine nostalgie admirative cette époque lointaine et révolue des anciens politiques qui préféraient parler de vertu contrairement aux nôtres qui ne parlent que de commerce et d'argent. En fait, Rousseau reproche à son siècle et à ses politiciens d'assimiler les Hommes à des troupeaux en n'y voyant que ce que chacun peut consommer au quotidien. Tel est son propos, notamment dans le premier *Discours* (1750).

Les disparités entre riches et pauvres ont donc une explication : les Hommes sont rendus à une telle dépendance à l'argent que cet artifice est devenu le véritable lien social. Celui qui n'en possède pas est mis à l'écart de la société. Le pire est que, l'argent est devenu l'instrument de domination par excellence pour tous ceux qui veulent paraître. Mieux, comme Rousseau l'évoque dans *l'Émile* (1762), l'argent est devenu un grand moyen pour certains d'acquérir tout et n'importe quoi! Pire encore, il est le moyen utilisé par certains pour acheter la dignité des autres. De fait, force est de

reconnaitre que « le riche tient sa loi dans sa bourse, et le pauvre aime mieux du pain que la liberté. »³⁹

La critique de la dépendance financière est si présente dans le propos de Rousseau que Sylvie Lelievre-Botton l'a qualifié de « grand contempteur de l'argent »⁴⁰. Alors, si tel est le cas, l'argent n'est pas qu'un vecteur d'oppression sociale. Et pour cause, comme Rousseau l'indique lui-même dans le *Contrat social* (1762), le riche rend la loi captive de ses intérêts alors qu'il arrive au pauvre de préférer le pain à sa propre liberté. À partir de là, Rousseau en vient à dénoncer le prétendu contrat d'esclavage qui découle de l'aliénation causée par l'argent.

Le fait est que, Rousseau se révolte devant l'extrême disparité sociale. Son indignation est sans nuance : alors que la multitude croupit dans une misère abjecte, une poignée de la population s'accapare toutes les richesses! En d'autres mots, si l'accès à la propriété constitue un accélérateur de l'accès de l'Homme aux récoltes, à l'habitation, voire à la civilisation, Rousseau développe tout de même une argumentation consistant à établir une adéquation qui se veut naturelle et proportionnelle entre la propriété et les besoins modiques individuels de chacun.

Ceci est défendable car les fruits de la terre étant à tous, chaque personne doit en jouir à sa guise. Et la terre étant à tous, la propriété privée et privative ne peut être moralement justifiée sans la loi qui l'autorise. Sauf que, comme on l'a vu, avec le développement de la volonté et de l'intelligence, les humains vont se transformer en bourreaux pour leurs semblables en s'appropriant le bien commun. Tout cela par souci de comparaison et de domination. Une mauvaise conduite acquise progressivement au cours de l'histoire.

³⁹ Rousseau, J.-J. (1964). Neuvième Lettre écrite de la Montagne, *op. cit.* p. 890.

⁴⁰ Lelievre-Botton, S. (1998). *Droit du sol, droit du sang*. Paris : Ellipses, p. 42.

Toutefois, le mérite de Rousseau sera de trouver la solution dans le mal. Pour cela, il va envisager un état civil qui, pour être légitime, ne va pas se contenter d'encourager les inégalités sociales inhérentes à l'inégal accès à la propriété. Dès lors, l'État résultant d'un pacte républicain explicite va inviter à l'aliénation des biens des particuliers au profit du souverain. Et ce dernier, par la suite, pourra enfin rétrocéder à chacun ses biens. Cette fois, selon les modalités prévues par la loi réformée. Et non par la force!

C'est ainsi seulement que la propriété peut être ennoblie et les inégalités sociales résorbées. L'espoir d'une autre solution à la crise du lien social serait intrinsèque à l'Homme : c'est le sentiment de pitié qui, conceptualisé, est porteur d'humanité. Commençons donc par cette dernière avant d'aborder la solution politique de l'institution de la propriété.

2.3 La solution sentimentale à la crise du lien social

Malgré le pessimisme social observé dans le second *Discours* (1755), Rousseau n'est pas moins habité par le souci de changer son côté tragique. C'est en effectuant un retour à l'Homme lui-même que la solution sera trouvée. Autrement dit, en activant la pitié, un sentiment à la fois inné et acquis, Rousseau perçoit un moyen sur de solidifier et de moraliser l'ordre social.

2.3.1 La pitié comme condition de possibilité morale du lien social

Selon Rousseau, la pitié peut servir de rétrécissement des frontières entre moi et autrui. Il ne peut en être autrement, car l'origine de ce sentiment est avant tout anthropologique étant donné que c'est une disposition émotionnelle inhérente et naturelle présente en chaque être humain. À partir de là, il faut distinguer deux caractéristiques fondamentales dans la « chose » capable d'éveiller la pitié : d'une part, la possibilité

pour le sujet affecté de s'identifier à l'objet de sa pitié; et d'autre part, l'objet de la pitié doit être dans une condition de souffrance pouvant affecter n'importe quelle personne.

C'est en ce sens que Rousseau nous explique que, habituellement par l'imagination, nous nous mettons à la place du misérable plutôt qu'à celle de l'Homme matériellement épanoui. Ainsi, de ce point de vue, partager la souffrance de son semblable c'est lui signifier son attachement tout en se rappelant notre identité originelle commune : si la disposition humaine à la souffrance est antérieure à la position sociale, Rousseau montre parallèlement que riche ou pauvre, nous sommes tous sujets à la douleur et au chagrin.

Ainsi, cette disposition à la pitié est non seulement naturellement immanente à l'Homme, mais elle est de plus en plus étouffée par les artifices de la modernité. Pourtant elle doit être réactivée pour humaniser les rapports sociaux. En ce sens, les fanatismes actuels étouffent cet attribut de notre humanité. Ce qui rend de plus en plus immoral l'intersubjectivité.

Mais dans ce chapitre, il s'agit de montrer comment par un effet compensateur, la pitié parvient à résoudre les problèmes engendrés par la socialisation. Laquelle peut être suscitée par la propriété. Mais, il faut se garder de confondre la véritable pitié avec la fausse pitié exprimée par certains contemporains « anormalement » riches. C'est-à-dire, celle qui sert à ces derniers de couverture du mal dont ils sont responsables au sein de la société. Contrairement à la saine pitié dont le développement est possible grâce à un processus éducatif respectueux de l'ordre naturel. Telle est la forme positive que doit prendre la pitié.

Et pour cela, il faut que le jeune homme développe la compassion avant d'être perverti au sein de la société. Pour parvenir à cette fin, il faut ébranler sa conception des maux et périls auxquels tout Homme est régulièrement confronté. Le but ici est de détruire

par exemple chez Émile l'illusion de puissance des riches et des rois qui se croient exempts de misères communes aux humains. Ainsi, au lieu de ressentir envers ses semblables une pitié stérile et cruelle qui se contente, comme dit Rousseau, de plaindre les maux qu'elle peut pourtant guérir, Émile sera plutôt porté à manifester à l'endroit des autres, une bienveillance active.

Enfin, l'inclination naturelle à la pitié chez Émile sera une pulsion instinctive positive qui va le porter vers l'action. La pitié apparaît dans ce sens comme une disposition humaine qui rend possible l'avènement d'une communauté humaine moralisée. Car, à travers cela, le moi sort progressivement de son intériorité pour interagir avec autrui.

2.3.2 La pitié : un sentiment élevé à la hauteur d'un principe

Si l'amour de soi peut être considéré comme un sentiment pré-rationnel, ce n'est pas toujours le cas, sinon en partie, à propos de la pitié. Elle est même, comme indiquée à bien des égards, un affect susceptible d'être activé une par l'éducation à certaines valeurs humainement acceptables dans la société. De ce point de vue, la pitié est caractéristique de l'Homme capable de partager le sort de son semblable. La définition proposée par Rousseau est saisissante à cet effet :

La pitié bien que naturelle au cœur de l'homme resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. [...] Comment imaginerai-je des maux dont je n'ai nulle idée? Comment souffrirai-je en voyant souffrir un autre si je ne sais même pas qu'il souffre, si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi? Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clément, ni juste, ni pitoyable; il ne peut pas non plus être méchant et vindicatif. Celui qui n'imagine rien ne sent que lui-même; il est seul au milieu du genre humain⁴¹.

⁴¹ Rousseau, J.-J. (1995). *Essai sur l'origine des langues*. Dans *OC V, op.cit.* p. 395-396.

En suivant Rousseau, on se rend vite compte que la pitié est un sentiment « intellectualisé » qui occupe une place prépondérante dans le processus de reconnaissance de ce que nous avons en partage avec autrui. Autrement dit, l'expression « avoir pitié de... » subsume un mouvement d'identification à l'autre.

Telle est la complexité de la pitié qui est tantôt coextensive à l'amour de soi et par conséquent antérieure à la réflexion, tantôt animée par l'imagination et la réflexion. Cela signifie que, grâce à la pitié, le lien social est assuré par le sentiment de compassion que les uns éprouvent à l'égard des autres. Mieux, l'Homme est plus enclin à porter secours aux nécessiteux qu'aux nantis. Voilà une attitude moralement défendable.

À ce stade de notre analyse, on est tenté de penser que Rousseau envisage *a posteriori* la communauté humaine socialisée sous un jour odieux. Et seule la pitié peut éventuellement sauver l'Homme de son anéantissement potentiel. Cependant, ce serait un jugement hâtif qui empêche de comprendre la subtilité de la thèse rousseauiste, car pour lui, la fonction d'une communauté politique est surtout de rendre les Hommes heureux. Et au fond, il est impossible d'être heureux seul dans un îlot de misère.

La deuxième idée qu'on pourrait évoquer au sujet de la pitié est que chez autrui, on ne plaint jamais les maux dont on se croit soi-même exempt. L'examen de cette maxime facilite la compréhension du mépris des riches à l'endroit des pauvres et l'indifférence des puissants à l'égard des opprimés. Les bourreaux ne s'imaginent jamais à la place des victimes. Et pourtant! En ce sens, l'éducation véritable doit préparer l'apprenant aux vicissitudes de la vie. C'est le cas d'Émile qui, dès le bas âge, doit coexister avec les infirmes et les malheureux, sans condescendance! Émile apprendra alors que les Hommes sont semblables et de condition identique. Peu importe leur statut social!

La troisième maxime porte sur l'intensité du sentiment de pitié : la pitié éprouvée envers d'autrui ne se mesure pas sur la « quantité » de la souffrance, mais sur le sentiment qu'on lui prête : sa qualité ou son intensité. En effet, la pitié dans son expression, relève de notre subjectivité. Elle révèle en quelque sorte la façon dont chacun traite son semblable. Or si un tel sentiment est absent dans le cœur des puissants, c'est parce qu'ils se consolent du mal qu'ils font aux pauvres. En fait, selon Rousseau, les riches imaginent les pauvres assez stupides pour être indifférents à leur propre souffrance. De la sorte, les riches étouffent en eux ce sentiment noble que représente la pitié pourtant garante de l'humanité et de la moralité de nos actions.

Cependant, il peut sembler contradictoire d'attribuer une fonction morale à la pitié. Affection naturelle, la pitié serait au mieux un pré requis moral, une condition de possibilité de toute moralité. Dans le *Second Discours* (1755), la véritable moralité ne se développe que dans l'état civil. La difficulté vient du fait qu'à l'état de nature, les Hommes n'ont aucune relation morale. Mais, nous sommes là en présence du fondement affectif de la morale. Une première étape qui ne suffira plus lorsqu'une fois socialisée, la réalité humaine devra faire appel à une règle commune à tous ses semblables.

La pitié est ainsi présentée au départ comme un instinct qui tempère l'impulsion de l'amour de soi. Il y a là un paradoxe apparent qu'il faut expliciter : si la société est le lieu d'actualisation de la conscience morale qui, sous la forme de la pitié, n'était que virtuelle, comment comprendre que ce soit seulement à l'état social que chacun puisse devenir Homme? Robert Derathé⁴² suggère une solution : il conseille de ne pas séparer le *Discours sur l'inégalité* (1755) du *Contrat social* (1762) : le premier doit servir d'introduction au second.

⁴² Derathé, R. (1995). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. (2^e éd.). Paris : Vrin, p. 131.

2.3.3 La pitié : une vertu sentimentale au service du lien politique

Nous analysons maintenant la fonction jouée par la pitié dans l'élaboration morale et la préservation de la vie sociale, puisque c'est de ce sentiment que découlent toutes les autres vertus rencontrées dans la société, lieu de l'intersubjectivité :

En effet, qu'est-ce-que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux⁴³?

Si donc la pitié est la condition de possibilité du lien social, Rousseau s'ingénie à montrer que la sociabilité n'est pas pour autant un principe du droit naturel. Dans le *Second Discours* (1755) il précise :

C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux principes [amour de soi et pitié], sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel; règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondements, quand par ses développements successifs elle est venue à bout d'étouffer la nature⁴⁴.

Il est désormais établi que, du point de vue de Rousseau, c'est l'intérêt que chacun trouve à s'unir à son semblable qui fonde le lien social. Mais comment tenir cela longtemps pour vrai lorsqu'il déclare lui-même dans l'*Émile* que « l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir »⁴⁵? En réalité, la contradiction

⁴³ Rousseau, J.-J. (1964). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Dans *OC III, op. cit.* p. 155.

⁴⁴ Rousseau, J.-J. (1964). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Dans *OC III, op. cit.* p. 126. Selon Rousseau, il est illusoire de vouloir justifier en raison les règles du droit naturel sans la référence au cœur humain.

⁴⁵ *Ibid.* p. 354.

est apparente, car c'est l'urgence du combat commun contre les intempéries et la pénurie des moyens nécessaires à la subsistance qui a permis le rapprochement des hommes naguère dispersés. Virtuellement sociable, c'est au contact avec l'altérité que cette disposition s'actualisa.

Ainsi, aidé par le rapprochement, l'Homme commença à développer ses facultés. Puisqu'au départ, l'Homme naturel ne connaissait ni vice ni obligation morale, c'est seulement grâce à sa perfectibilité qu'il parvint à rationaliser cette disposition naturelle qu'est la pitié. Ainsi, la pitié, attribut naturel de l'Homme, devient dans la société une obligation morale.

L'enseignement qui s'impose est que l'identification de soi à l'autre est la condition de possibilité d'une communauté morale, la pitié aidant à partager avec les autres humains une communauté de condition. Étant donné que la pitié permet de plaindre le mal ressenti par autrui, grâce à elle, chaque individu parvient à sentir et à penser du point de vue de l'autre. On est alors fondé à penser que, selon Rousseau, il n'y a pas de lien social sans lien moral.

En plus de la pitié, Rousseau décèle un autre attribut ontologique de l'homme : la conscience. C'est surtout cette dernière qui témoigne de son optimisme anthropologique. La conscience qui prend chez Emmanuel Kant la forme de la raison pratique est chez Rousseau cette instance de type normatif universellement partagée par tous les humains, et indépendante de toute rationalité. En ce sens, l'Homme aurait gravé dans son cœur, et ce depuis la naissance, le sens de la justice. C'est ce que Rousseau exprime dans ce passage :

Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience [...] Conscience! Conscience! Instinct divin,

immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fait l'excellence et la moralité de ses actions; sans toi, je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe⁴⁶.

L'affirmation de Rousseau implique au moins deux choses : d'une part, le mal radical n'existe pas; et d'autre part, la pratique de la vertu est une source de bonheur. Par rapport au premier point, il est convaincu que l'Homme ne peut faire gratuitement du mal à son semblable. Cela arrive surtout à cause de la jalousie, la haine ou l'envie, des sentiments négatifs issus du mépris ou de l'injustice. C'est ce que nous verrons dans la deuxième partie de ce chapitre au sujet de la propriété. Et par rapport au deuxième point, l'exercice de la vertu invite à l'activation d'un autre affect ou sentiment, une noble disposition en chacun que Rousseau qualifie « d'instinct divin ».

C'est pour cela que dans ce travail, nous soutenons l'idée que le lien social et politique est déterminé par l'idée que l'on se fait de l'être humain. La deuxième implication de l'affirmation repose donc sur le sentiment de bonheur qu'apporte le bon exercice de la conscience morale. Cela signifie que l'action généreuse rend heureux l'agent moral. Et ce, dans la mesure où elle poursuit le plaisir d'autrui. Il ne s'agit pas pour cette action de flatter l'*ego* propre de l'être humain, ou encore d'avoir seulement « bonne conscience ». Dès lors, la vertu ayant au départ une origine privée et étant pratiquée spontanément, elle rend nécessairement heureuse la personne qui s'y adonne.

Kant (*Critique de la raison pratique* – 1788), dont la théorie morale est quelque peu héritière de la théorie de Rousseau en certains points est également d'avis que l'action morale ne doit jamais être motivée par la poursuite d'un but égoïste. Cependant, Kant se distingue de Rousseau, car il exclut en général les sentiments de la moralité de

⁴⁶ Rousseau, J.-J. (1964). *Émile*, livre IV. Dans *OC IV, op. cit.*, p. 600-601.

l'action. Chez le philosophe Allemand, c'est seulement dans les principes intrinsèques de l'action morale, c'est-à-dire que c'est la pureté de l'intention ou son caractère désintéressé qui la caractérise. Et par conséquent, c'est dans la forme de la maxime toujours impérative et non hypothétique que l'acte moral tire son universalité.

Par contre, certains utilitaristes pensent qu'il est naïf d'être comme le sont Rousseau et Kant, optimistes par rapport à la disposition au désintéressement de l'être humain. Ces philosophes pour la plupart pensent que l'Homme n'agit toujours pas de manière neutre. Il ne se caractérise pas toujours par des sentiments complètement désintéressés. Il serait au contraire un être essentiellement calculateur dont l'action est motivée par l'intérêt personnel. Pour Bentham, notamment dans *l'Introduction aux principes de morale et de législation* (1789), le plaisir serait l'unique but poursuivi par l'être humain. Un point de vue édulcoré par John Stuart Mill dans *L'utilitarisme* (1863), insistant sur le fait qu'on ne saurait faire totalement l'économie du devoir moral. Puisque, finalement, le bonheur individuel bien compris est également lié à celui de la multitude.

Ainsi est-on en droit de conclure que du point de vue utilitariste, on est d'abord juste avec son semblable parce que, en retour, il le sera avec nous. Les comportements moraux n'auraient par conséquent aucune valeur transcendante comme chez Kant ou Rousseau. Or, c'est au nom de la transcendance morale que Rousseau va faire valoir au niveau de la propriété l'importance de la loi décidée par le peuple souverain. Cela, afin de la rendre légitime et profitable à l'ensemble de la communauté.

C'est ainsi qu'exigeant d'Émile une bienfaisance qui soit active, la morale et la politique deviennent des concepts interchangeable. Si la pitié peut servir de rempart moral aux faits et méfaits engendrés par l'appropriation égoïste et arbitraire des terres, il faut finalement admettre que c'est ce même sentiment moral qui finira par permettre une législation propre à l'accès et à la jouissance de la propriété. Et du coup, en situant

la propriété dans la généalogie conceptuelle de Rousseau, on s'aperçoit par la suite que cette notion prend une connotation plutôt positive dans le *Contrat social* (1762) et les *Fragments politiques* (1964). Ennobli, le droit de propriété est finalement dans l'infrastructure conceptuelle globale de la pensée politique de Rousseau, celui à partir duquel les autres droits civils dépendent.

2.4 La solution politique à la crise du lien social : l'institution de la propriété véritable

L'interprétation de la position de Rousseau au sujet de la propriété telle que présentée dans le *Second Discours* (1755) nous a permis de déplorer le destin tragique de l'Homme et la condamnation de la propriété. On a vu que, même si Rousseau reconnaît à l'Homme seul parmi tous les êtres vivants la qualité d'agent libre à travers sa capacité de résister à l'impulsion de ses penchants, même si Rousseau fait dire au vicaire Savoyard que seul l'Homme est capable de suivre en toute liberté la loi, cette faculté humaine ne se développe malheureusement qu'à l'ombre des conséquences néfastes engendrées par l'irrespect de cette même loi. C'est ainsi que l'appropriation privée et privative des terres a mis fin à la propriété commune de la terre.

La publication du *Contrat social* (1762) se chargera finalement de corriger ce pessimisme social engendré par les inégalités de toutes sortes en tentant d'instituer un état politique plus juste. Et si, à la lecture de la pensée politique de Rousseau il apparaît que le domaine du réel est le théâtre des violences provoquées par les inégalités matérielles, un État qui aspire à la légitimité ne peut pas se contenter de laisser prospérer la servitude des uns et l'hégémonie des autres. Au contraire, en tant que souverain, le rôle de l'État issu du pacte républicain sera de veiller sur les propriétés particulières initiales.

Par contre, il n'est nullement question dans la fondation d'un État légitime de succomber à la tentation de céder toutes les propriétés aux premiers occupants. Puisque, comme Rousseau l'indique lui-même, « le droit du premier occupant, quoique plus réel que celui du plus fort, ne devient un vrai droit qu'après l'établissement de celui de propriété »⁴⁷. Ainsi, les premiers imposteurs et usurpateurs qui plantèrent les premières clôtures n'avaient aucun droit foncier, puisque leurs acquisitions résultaient d'un acte de force. Et comme la force ne fait pas le droit, selon Rousseau, l'acte de fondation des États obéit à certains principes dont celui, dans le cas qui nous intéresse ici, des apports de type privatif des particuliers dans la mesure où seul le souverain doit disposer des propriétés de ces derniers. Mais si c'est ainsi, le souverain serait le seul véritable propriétaire capable de rétrocéder à qui il veut, selon la loi, une ou des propriétés. Une telle interprétation ferait alors rapidement glisser Rousseau du côté du socialisme, voire du communisme, abusivement!

C'est en somme la critique récurrente adressée à Rousseau, à l'effet que finalement à l'état civil, il n'existe véritablement pas de droit de propriété privée. Et pourtant, à voir la situation de près, il se trouve que si le souverain devient le maître des propriétés des particuliers, ces propriétés ne sont pas les biens exclusifs du souverain. Autrement dit, ce que le souverain fait, c'est de changer l'usurpation et la jouissance (situation de fait) en propriété (situation de droit).

Il reste donc à déterminer la véritable nature du pouvoir qui rend le souverain maître des biens des particuliers, si on convient qu'un droit de propriété complet proscrie une juxtaposition de plusieurs autorités sur la même propriété. À cette préoccupation, Rousseau avance dans un premier temps l'idée que le pouvoir dont se prévaut le souverain sur les biens des particuliers est avant tout une éminence⁴⁸. Par ailleurs, il

⁴⁷ Rousseau, J.-J. (1964). *Du Contrat Social*, op. cit. p. 365.

⁴⁸ Ici la difficulté demeure encore, car il faut alors distinguer le domaine de l'utilité à quoi renvoie la propriété proprement dite et celui de l'éminence qui se rapporte davantage au domaine de supériorité.

faut se demander si finalement, comme les contradicteurs de Rousseau semblent suggérer, les particuliers demeurent encore les titulaires des propriétés du point de vue juridique des biens acquis auparavant.

2.4.1 La justification morale et juridique de l'éminence du souverain sur les propriétés

Nous venons de voir que pour préserver le corps politique de l'arbitraire de l'égoïsme des particuliers, il faut légiférer sur les propriétés en distinguant les biens domaniaux légitimes et ceux qui ne le sont pas. Or Rousseau, au même titre que John Locke, autorise la propriété privée surtout lorsque cette dernière est destinée à l'agriculture ou simplement à la protection physique de l'Homme. Au demeurant, c'est à tort que certains ont vu dans « l'éminence » de la souveraineté rousseauiste au sujet de la propriété une situation où l'État serait l'unique régent. Il s'ensuit que ce n'est pas à Rousseau qu'il faut prêter une telle dérive autocratique dans l'administration des biens des citoyens.

Autrement dit, si Rousseau fonde la légitimité de l'autorité politique du souverain sur l'obligation politique qui l'unit aux particuliers, il en est tout autrement du *dominium* des rois ou des monarques qui, quant à eux, soumettaient leurs sujets par la force. Une fois ces précisions faites, il faut établir définitivement que ce n'est pas « l'éminence » qui rend légitime la maîtrise du souverain sur son territoire, mais bien ce que Rousseau et les légistes qualifient d'*imperium*. Que faut-il comprendre?

Dans la perspective rousseauiste, le souverain se rend maître de son territoire si et seulement s'il peut en même temps assurer et reconnaître les propriétés initiales de ses particuliers. Pour cela, il faut se rappeler que si en définitive le domaine du souverain

Nous empruntons cette distinction à Pothier, R. J. (1821). *Œuvres de Pothier* (tome 10 : traités du droit de domaine de propriété). Paris : Siffrein.

est celui de l'*imperium*, c'est-à-dire celui qui consiste à dire le droit et donc de faire des lois, les particuliers sont parties prenantes. Et pour cause, en tant que citoyens et non sujets, ils forment le corps politique d'où proviennent les lois. C'est ce qui ressort du propos de Rousseau dans l'*Émile* (1762) :

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. Ainsi, 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 tous⁴⁹.

Ceci démontre que le droit dont jouit le souverain sur les propriétés n'est pas illimité. Ainsi, si une de ses prérogatives est d'exproprier, il ne peut le faire que si une indemnité compensatoire est prévue. Cependant, le souverain jouit toujours du droit de mettre de côté certains biens aliénés, à condition que ceux-là représentent une réserve profitable, le cas échéant, à l'ensemble de la communauté. De fait, si l'acte de fondation de l'État procède de l'aliénation des particuliers, il revient à cet État de rétrocéder à chaque citoyen son ou ses biens considérés cette fois comme un droit de propriété complet, c'est-à-dire reconnus par la force publique et non acquis arbitrairement par la loi de la nature, celle du plus fort.

À l'évidence, la légitimité du pouvoir souverain sur le domaine réel ne résulte pas d'un droit patrimonial comme c'est le cas dans ce qu'on nommait à l'époque la « directe universelle des monarques »⁵⁰. C'est plutôt la volonté générale, la force législative et

⁴⁹ Rousseau, J.-J. (1964). *Émile*, *op. cit.* p. 841. Dans cet extrait, Rousseau semble fonder l'autorité politique sur la protection de la propriété. Et pourtant, le livre I du même ouvrage suggère que le contrat social est antérieur à toute possession individuelle. Et donc, il faut convenir que la destination de l'autorité politique transcende la protection de la propriété privée.

⁵⁰ Ce que le vocabulaire du droit, à l'époque, nomme la théorie de la directe universelle, consiste en ce que « le monarque, en tant que suzerain universel du royaume détient un domaine de propriété sur l'ensemble des biens de ses sujets », selon Joseph Garnier dans Garnier, J. (1982) *Bourgeoisie et*

ses lois *a priori* impersonnelles qui la fondent. Toutefois, cette précision ne suffit pas pour réfuter l'objection selon laquelle si le souverain est le seul à protéger les biens des particuliers, c'est encore lui qui conserve le pouvoir de transférer un bien du domaine du particulier vers celui du public. D'où la nécessité de s'intéresser à la nature des deux formes d'appropriation : privé et publique.

2.4.2 L'appropriation privée et privative des terres : une menace pour l'égalité sociale

Nous venons de voir que si chaque particulier est appelé à aliéner ses biens au profit du souverain, lequel en assure la légitimité que lui confère les lois en la matière, ces biens sont par la suite restitués à chacun. Or cela n'empêche pas nécessairement de voir prospérer de possibles inégalités au sein de la population. Pour éviter la menace potentielle d'un tel déséquilibre, une première solution⁵¹ serait, comme c'est le cas dans certains États tels que la Pologne ou encore la Corse, de trouver une entente ou une sorte de compromis entre les habitants. Mais cette solution est-elle suffisante, sachant comme Rousseau le souligne lui-même, la difficulté d'assurer la propriété des particuliers sans nécessairement la combattre?

En réalité, si le respect du droit des propriétés des particuliers est de mise dans le cadre du droit naturel, l'État légitime se doit par contre de prélever un impôt égalitaire et proportionnel aux revenus des particuliers. C'est ainsi que l'État pourra assurer et légitimer l'instauration de la frontière entre le privé et le public, sans sacrifier l'inviolabilité de la propriété⁵². Cependant, il faut peut-être reconnaître que ceci ne rend

propriété immobilière en Forez au XVIIe et XVIIIe siècles. Saint-Étienne : Centre d'études Foreziennes, p. 251.

⁵¹ Dans son *Discours sur l'économie politique*, Rousseau anticipe en quelque sorte la solution au problème de la conciliation possible de l'intangibilité du droit de propriété et la préservation de l'égalité de fortune.

⁵² Ceci, pense Rousseau, est valable dans des États comme ceux cités dans la mesure où ils sont suffisamment épris de vertu pour envisager une quelconque réforme.

pas à proprement parler justice à l'appropriation privée des biens. Puisque, plus loin, Rousseau confère au gouvernement la prérogative d'imposer des taxes plus élevées aux citoyens les plus fortunés.

En vérité, qui peut s'indigner d'une telle contrainte imposée aux riches? Sinon les partisans du *statu quo ante* d'une société indifférente aux disparités sans cesse abyssales entre riches et pauvres? De fait, Rousseau animé par un souci de cohésion sociale procède à un travail de restauration du lien politique en permettant aux citoyens le droit absolu d'usage de leurs biens. Surtout lorsque ceux-ci sont indispensables à la satisfaction de leurs besoins modiques et primaires. Une telle mesure est assortie d'une préoccupation morale, car c'est ainsi seulement que le pauvre peut acquérir un minimum d'indépendance politique⁵³.

Autrement dit, les inégalités sociales doivent se résorber dans la règle de proportionnalité appliquée au moment de lever l'impôt. Les politiques fiscales actuelles dans les pays à tendance socialiste font écho à ces thèses de Rousseau en matière d'impôts sur les revenus. Sur cette question, il est difficile de blâmer le penseur Franco-Genevois qui a bien raison d'affirmer que les pertes des pauvres sont beaucoup moins dommageables que celles subies par les riches. En effet, comme il le dit lui-même : « la difficulté d'acquérir croît toujours en raison du besoin. On ne fait rien avec rien; cela est vrai dans les affaires comme en physique : l'argent est la semence de l'argent. »⁵⁴

De là, il s'ensuit que la capitation ou levée d'impôt s'applique non plus seulement aux seuls biens des contribuables, mais surtout à ceux qui sont superflus comme les produits de luxe. Ce qui laisse penser que le but recherché n'est pas nécessairement une égalité

⁵³ Référons-nous au *Discours sur l'économie politique* (1758), *OC III, op. cit.* p. 270-271. Ici, Rousseau affirme, convaincu : « Mais la taxe par tête est exactement proportionnée aux moyens des particuliers [...] elle est la plus équitable et par conséquent la plus convenable à des hommes libres ».

⁵⁴ Rousseau, J.-J. (1964). *Ibid.* Dans *OC III, op. cit.* p. 272.

proportionnelle stricte. Par ces mesures, Rousseau veut surtout moraliser l'espace public car dans sa taxation, il met bien sur la balance les usages nécessaires des biens et les usages qu'il considère comme superflus, voire inutiles!

La conséquence de tout ceci est que, pour garantir un minimum d'égalité politique, et compte tenu du fait indéniable que la misère est toujours contemporaine à la pauvreté, il revient à certains particuliers (les riches) de payer un prix plus important que celui assumé par les pauvres. Telle est la prérogative et le devoir du gouvernement. Ce dernier confère aux commis de l'État le pouvoir légitime de soumettre les produits du luxe à une taxation indirecte particulière et acceptée par l'ensemble du peuple. Ou au moins, que cette taxation s'applique sur une grande partie de ce dernier.

Ceci montre bien que si le parti pris de Rousseau pour l'égalité politique est indiscutable, cette égalité ne se fait pas comme on serait tenté de le penser, en violation de la propriété. La précision qu'il apporte dans le long passage suivant mérite qu'on y réfléchisse :

Ajoutons à tout ceci une importante distinction en matière de droit politique, et à laquelle les gouvernements, jaloux de faire tout par eux-mêmes, devraient donner une grande attention. J'ai dit que les taxes personnelles et impôts sur les choses d'absolue nécessité, attaquant directement le droit de propriété, et par conséquent le vrai fondement de la société politique, sont toujours sujets à des conséquences dangereuses, s'ils ne sont établis avec l'express consentement du peuple ou de ses représentants. Il n'en est pas de même des droits sur les choses dont on peut s'interdire l'usage; car alors le particulier n'étant point absolument contraint à payer sa contribution peut passer pour volontaire; de sorte que le consentement particulier de chacun des contribuans supplée au consentement général, et le suppose même en quelque manière; car pourquoi le peuple s'opposeroit-il à toute imposition qui ne tombe que sur quiconque veut bien la payer? Il me paroît certain que tout ce qui n'est pas

proscrit par les lois, ni contraire aux mœurs, et que le gouvernement peut défendre, il peut le permettre moyennant un droit⁵⁵.

Si on peut discuter l'idée d'un consentement du peuple ou même de quelques particuliers à être taxés sur certains produits de « luxe », il est difficile de nier que Rousseau parvient tout de même à assurer le caractère inviolable de la propriété. Surtout si l'on convient que la propriété du fonds n'est pas concernée par les mesures fiscales du gouvernement. Car au sujet de ce fonds, le propriétaire peut planter ce qu'il veut, selon le règlement en vigueur. De fait, les jouissances et les fruits qui en découlent lui appartenant exclusivement. Il s'avère donc que la limitation de la plénitude du droit de jouissance de la propriété habituellement reprochée à Rousseau s'estompe. Au demeurant, Rousseau pourrait dire que ce qui change, c'est simplement le transfert de propriété consenti. Ou si l'on veut, le changement de cadre dans lequel les propriétaires jouissent de leurs biens.

Mais, on pourrait pousser la critique plus loin en disant que, si certains usages des biens sont aussi fortement taxés, ça veut dire que le gouvernement en limite indirectement la jouissance. À ceux-là, Rousseau répondrait que la taxation vise non pas le droit sur la « chose », mais plutôt la valeur du bien, c'est-à-dire l'ensemble des usages dont le bien est l'objet. En somme, ce sont les usages auxquels la propriété peut donner lieu qui sont ici visés. De cette manière, Rousseau préserve la relation du propriétaire au bien matériel. Son idée est qu'il faut s'attaquer à sa valeur marchande. C'est cette dernière qui doit être soumise aux lois et règlements de la république.

Notre point de vue sur cette question est qu'il faut se féliciter de l'idée d'une limitation du droit de propriété. Et surtout, de l'encadrement des usages qui peuvent en résulter dès lors que ces derniers vont au-delà de la satisfaction des besoins nécessaires. Dans le cas contraire, les possédants se comporteraient comme des monarques universels et

⁵⁵ *Ibid.* p. 277-278.

égoïstes sans aucune considération aux droits des autres concitoyens. Et c'est ici qu'apparaît la cohérence interne et la portée morale de l'institution de la propriété chez Rousseau. Car il ne s'agit pas d'une limitation arbitraire à son accès. Mais de sa soumission à la loi républicaine.

Si l'Homme bénéficie d'une liberté naturelle à l'état de nature et d'un droit illimité à tous les biens, le lien politique entre les citoyens ne peut se consolider qu'en permettant la jouissance se rapportant à la « chose » en elle-même. Et cela tout en encadrant les usages utiles dans le meilleur des cas, et parfois futiles dans la pire des situations. Et ces deux possibilités peuvent malheureusement se présenter dans le cadre de certaines propriétés. Pour reprendre par exemple l'idée de Mikhaïl Xifaras à ce propos, être propriétaire d'un bien de première nécessité signifie qu'on peut le consommer, mais être propriétaire d'un capital ne signifie pas nécessairement qu'on puisse légalement en user de quelque manière que ce soit⁵⁶. Et pour cause, un capital ou un profit peut bien être un surplus. Nous pouvons ajouter : peut-être même un superflu!

La propriété, comme d'ailleurs toutes les personnes à l'état civil, doit être soumise au pouvoir juridictionnel du souverain dont la légitimité n'est pas contestée. Si le droit de propriété est inviolable et presque sacré, c'est seulement parce qu'il est assujéti aux lois positives qui rendent compte de la volonté légitime du souverain de mettre de l'ordre dans la société dont il est l'unique responsable. Mieux, il faudrait plutôt dire que l'encadrement du droit de propriété est protecteur puisqu'il met le particulier à l'abri d'éventuels menaces à son droit. Or la loi étant *a priori* impersonnelle et transcendante aux volontés particulières, il peut arriver au souverain d'élargir le domaine public si l'intérêt général et la conservation de l'État en dépendent⁵⁷.

⁵⁶ Nous empruntons cette analyse à Mikhaïl Xifaras dans son article Xifaras, M. (2003). La destination politique de la propriété. *Les Études Philosophiques*, 3(66), 331-370.

⁵⁷ Il faut bien se rappeler que selon Rousseau, si le but des lois est de protéger le droit de propriété d'éventuelles attaques de certains tiers, toutes les acquisitions ne sont pas légitimes, certains étant une menace pour la pérennité de l'État.

Pour illustrer son propos, Rousseau soutient l'idée qu'un territoire acquis par la violence n'est pas légitime, la force ne pouvant produire le moindre droit! Par le fait même, le principe du premier occupant perd de sa crédibilité dès lors qu'il faut fonder un état civil⁵⁸. En fait, chez Rousseau, il existe au moins deux formes d'accès et d'exploitation de la propriété : la première, celle que Rousseau privilégie, consiste à jouir des fruits de son dur labeur; la deuxième est celle qui ôte au travailleur sa liberté lorsque le travail est fait au profit d'un tiers.

Il y a dans cette distinction un souci d'ordre moral qui anime Rousseau : la propriété est légale et légitime seulement lorsque le travail qu'on y effectue profite en premier au travailleur et non à un tiers⁵⁹. Mais un malentendu éventuel doit immédiatement être levé : il n'est nullement question pour Rousseau d'insinuer que le travail à lui seul suffit pour garantir le droit de propriété au niveau civil. Ce que Rousseau nous apprend est que la terre cultivée, dans la mesure où elle permet à son exploitant de vivre, doit tout au moins revenir au cultivateur en autant que cette activité ne prive pas le travailleur de sa liberté. Cette idée n'est pas sans rappeler celle de John Locke qui, dans son *Traité du gouvernement civil* (1690), fonde le droit naturel de la propriété sur le travail qui y est effectué.

De fait, selon Locke, étant donné que l'Homme a le droit sur lui-même dont celui commun à tous les humains à savoir manger, boire et dormir, il a également le devoir de se conserver. Tous les êtres humains seraient par conséquent des propriétaires potentiels. Surtout que Dieu a donné indistinctement la terre à tout le monde. Par conséquent, une propriété devient seulement privée lorsqu'on commence à y exercer une activité transformatrice en vue de la préservation de la vie.

⁵⁸ Rousseau, J.-J. (1964). *Du Contrat social*, *op. cit.* Voir surtout la page 367.

⁵⁹ Rousseau déclare à cet effet : « Le travail et la culture (sont le) seul signe de propriété qui au défaut de titres juridiques doit être respecté d'autrui. » *Ibid.* p. 366.

Rousseau demande également à l'Homme de savoir se contenter de ce qui est utile à sa vie. Mais, puisque l'avidité acquise l'a amené à prendre plus qu'il n'en faut, la volonté du souverain doit prévaloir en tant que garant de la redistribution des biens et de la paix sociale. Avant Rousseau, Hobbes (*Le léviathan* - 1651) reconnaissait déjà qu'il y a dans la société moins d'inconvénient à avoir une autorité régulatrice que l'absence d'un pouvoir souverain. Dès lors, tout en concédant à Locke que la terre doit prioritairement servir à la satisfaction des besoins de l'être humain, Rousseau pense néanmoins que le souverain doit régler la propriété en général, surtout privée et privative!

Toutefois, si ce que l'Homme a tiré de la terre par son labeur doit lui profiter, il faut surtout qu'il se détermine comme un être libre. Pour cela, soutiennent tour à tour Locke et Rousseau, la conservation de la vie et de la liberté doit être assurée par des lois reconnues et acceptées par tous. En effet, l'harmonie sociale et la moralisation des agents sociaux en ont grandement besoin.

Parallèlement, un autre auteur tel que Hegel (*Principes de la philosophie du droit* - 1820), pour prendre son cas, voyait dans la propriété une manière de réaliser la liberté et la volonté personnelle de tout agent transformateur de la matière. Par contre, l'analyse rousseauiste qui tend « à écarter les faits » afin de fonder en raison les solutions proposées ne trouvera pas entièrement grâce sous la plume de Marx et d'Engels.

En effet, Marx et Engels, en s'efforçant de dégager dans l'histoire les formes de propriété ayant existé, en viennent à l'analyse des conditions d'existence réelle des Hommes. Et ils vont faire le constat selon lequel le passage d'une forme de propriété à une autre ne peut s'opérer qu'en dépassant objectivement les contradictions sociales et historiques réelles observées dans le développement des forces productives et des rapports de production.

Ainsi, dans son livre *Le Capital* (1867), Karl Marx montre plutôt que l'histoire a produit diverses formes de propriétés qui peuvent être tribales, féodales, manufacturières ou encore capitalistes. Et c'est dans cette dernière forme que Marx voit la cristallisation de la crise sociale et idéologique. Nous observons que sur cette question, Rousseau préconisait déjà dans le triple statut de biens reconnus par le droit, la protection de la première catégorie, à savoir ceux de la terre et du corps de chaque particulier. Et enfin, ceux concernant la deuxième catégorie, c'est-à-dire les biens et fruits nécessaires à la satisfaction des besoins nécessaires.

Or pour Marx, toutes les formes de propriété sont dépendantes du système économique de chaque société. Ainsi, dans une société capitaliste, un droit de propriété transcendant traduirait en réalité un rapport de domination subtil de la classe bourgeoise sur l'ensemble de la société. Il n'est donc pas seulement question, comme chez Rousseau, de s'attaquer dans une perspective humaniste aux biens artificiels ou à l'argent à travers une politique fiscale prudente. Marx ne préconise rien de moins que le dépérissement complet de l'État capitaliste, porteur de tous les maux qui minent la société!

Tout ceci nous conduit à examiner sous quelle forme se présente la propriété publique chez Rousseau, et qu'il distingue soigneusement de la propriété privée. Il s'agira de voir en quoi, finalement, l'inviolabilité des frontières privées et la levée de l'impôt participent à la prudence politique que Rousseau met toujours à l'avant des préoccupations économiques et politiques.

2.4.3 De l'institution de la propriété publique : une question de prudence politique

Faisant suite aux développements antérieurs, nous voulons à ce niveau de notre analyse de l'institution de la propriété sortir d'un dilemme auquel le souverain est

nécessairement confronté : comment respecter le caractère inviolable de la propriété privée tout en imposant aux mêmes particuliers propriétaires un ou des impôts à payer? Le problème n'est pas si simple car le gouvernement a besoin de paix sociale et de l'argent des impôts prélevés pour poursuivre ses missions. Ici, comme on peut le présumer, il s'agit pour nous d'examiner à partir de la théorie de Rousseau, comment la propriété participe à la légitimité et à la conservation du corps politique.

En effet, le gouvernement de chaque pays est assujéti à des obligations à respecter sans lesquelles le corps politique serait affecté. Pour cela, le souverain se doit d'administrer la fortune publique de manière à ce que le bien commun soit privilégié⁶⁰. Encore faut-il au préalable délimiter le champ couvert par le domaine public et les critères à partir desquels on peut juger de sa bonne conduite.

Étant donné la difficulté qu'éprouvent les particuliers à se gouverner eux-mêmes, le domaine public apparaît comme une nécessité historique dont l'acte de fondation est lui-même commandé par un acte juridique. Autrement dit, le domaine public doit être alimenté par un fonds public initial composé comme on l'a vu dans la partie précédente, par l'argent des impôts et des fruits produits par ce fonds.

Par ce fait, l'aliénation des biens des particuliers confère désormais au souverain la légitimité sur tous les biens à l'exception de ceux qui ne reviennent pas au domaine public et ayant été rétrocédés à certains particuliers⁶¹. Tout ceci montre jusqu'à quel point, inspiré par l'exemple de la fondation de Rome, Rousseau considère que la dimension privée ou publique d'un bien doit être déterminée non pas par la nature du

⁶⁰ Les règles édictées par Rousseau pour la bonne administration du revenu public sont au nombre de trois. D'abord, il importe que le fonctionnement de l'administration soit conforme aux lois; ensuite, il faut « faire régner la vertu » en développant une éducation publique; et enfin, il faut assurer les moyens de subsistance à l'ensemble de la population. Voir à ce propos *OC III, l'Économie politique, op. cit.* p. 250-262.

⁶¹ Selon Rousseau, ce fonds initial fondateur de l'État doit être non seulement assigné, mais accepté par l'assemblée du peuple ou des états du pays qui doit finalement en déterminer l'usage.

bien, mais plutôt à partir d'une procédure de type législatif par laquelle ce bien est affecté dans le domaine public⁶².

Voilà, entre autres, ce qui rend en même temps le bien public inaliénable, c'est-à-dire qu'il ne saurait faire l'objet d'une rétrocession à un tiers, que ce soit sur la forme d'un don ou d'une vente, puisque sa nature législative ne le lui permet pas⁶³. Il faut donc comprendre que, même les magistrats ne sont pas autorisés à exécuter quelque acte de rétrocession du bien public. En tant que membres du corps particulier de l'administration, leur volonté se confond avec celle de la volonté générale, c'est-à-dire du peuple souverain que Rousseau situe bien au-dessus de l'administration ou de l'exécutif.

Toutes ces limitations du rôle des magistrats dans l'administration de la propriété publique visent un but : soumettre l'action des magistrats à la volonté générale et surtout, prévenir contre l'éventualité d'une corruption qu'une mauvaise gestion des finances peut engendrer. Il n'est pas étonnant dès lors de voir Rousseau pourfendre les forces de la finance comme étant destinées à satisfaire des besoins inessentiels, tandis que la terre et le travail participent à la satisfaction des besoins nécessaires. Là encore, Rousseau ne manque pas de nous rappeler, toutes proportions gardées, la hiérarchie des besoins et des plaisirs d'un Ancien tel qu'Épicure⁶⁴.

⁶² Pour qu'un bien acquière un caractère public, cela nécessite dans son affectation, la présence d'un magistrat (considéré comme un commis du souverain) qui en assure la légitimité.

⁶³ Il faut par contre souligner que les rétrocessions du bien public peuvent être seulement momentanées puisqu'elles appartiennent au souverain qui, lui-même, est par définition inaliénable!

⁶⁴ Dans la théorie morale exposée dans sa célèbre *Lettre à Ménécée*, Épicure discrédite dans la poursuite du bonheur, les désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires. Rousseau, grand ennemi du « culte » de l'argent semble loger ce dernier dans la catégorie des biens superflus et inessentiels. Ce qui justifie ce propos tiré de *Considérations sur le gouvernement de Pologne (1782)* : « Au fond l'argent n'est pas la richesse, il n'en est que le signe; ce n'est pas le signe qu'il faut multiplier, mais la chose représentée [...] on peut se trouver successivement riche et pauvre avec la même somme; mais non pas avec des biens en nature, car comme immédiatement utiles à l'homme ils ont toujours leur valeur absolue qui ne dépend point d'une opération de commerce. » Rousseau, J.-J. (1964) *OC III, op. cit.* p. 1008.

Ainsi, selon Rousseau, le but premier d'un gouvernement est d'abord de mettre la population à l'abri du besoin avant de chercher à augmenter ses revenus. Il s'agit d'une mesure préventive contre une éventuelle souffrance que l'argent viendrait soulager artificiellement si personne ne prend soin de faciliter en premier l'accès aux produits de première nécessité. S'il est recommandé à un gouvernement de préférer le travail de la terre et les biens naturels à l'argent, c'est parce qu'avec l'argent viennent également les jouissances qui ne sont ni naturelles, ni nécessaires. Il y a là une signification morale reconnue à chaque type de bien qui engage en même temps la responsabilité sociale des magistrats qui ne doivent pas encourager l'accumulation des richesses futiles au sein de la société.

Toutefois, une précision mérite d'être faite ici. Afin de dissiper un éventuel malentendu qui ferait prospérer l'idée que Rousseau encourage en quelque sorte une forme de paresse des citoyens. Surtout dans la mesure où il avance que « ce n'est pas assez d'avoir des citoyens et de les protéger; il faut encore songer à leur subsistance »⁶⁵. En effet, si Rousseau demande à l'administration de prévenir les besoins de la population, il n'est nullement question « de remplir les greniers des particuliers et les dispenser du travail. »⁶⁶

L'idée au contraire est de combattre le luxe tout en privilégiant l'abondance que les particuliers peuvent apprécier seulement s'ils travaillent. En fait, il s'agit pour le gouvernement de garantir plus que la seule satisfaction des besoins des citoyens. Il est question de rendre ces derniers matériellement indépendants, puisque c'est ce qu'apporte le travail à partir duquel ils peuvent accéder à la propriété.

⁶⁵ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Discours sur l'économie politique, op. cit.* p. 262.

⁶⁶ *Ibid.* p. 262.

En fin de compte, selon Rousseau, la bonne administration publique doit honorer le travail de la terre car il n'est pas davantage question de confiner les citoyens au strict minimum que de mettre ces derniers à l'abri de la corruption dont l'inégalité des richesses est porteuse. Mais, comment échapper à cette inégalité? Faut-il en enlever aux possédants au profit des pauvres? Rousseau répond : « En ôtant à tous les moyens d'en accumuler; ni en bâtissant des hôpitaux aux pauvres, mais en garantissant les citoyens de le devenir »⁶⁷.

La réflexion de Rousseau se présente alors sous la forme d'une anticipation critique de ce qui menace durablement - encore de nos jours - le lien politique : l'argent et l'extrême richesse des uns contre l'extrême pauvreté des autres. Comme il le dit lui-même en substance, le mal est déjà consommé lorsqu'on a, d'un côté, les riches minoritaires mais toujours plus égoïstes à contenir; et de l'autre, les nombreux pauvres à défendre. En effet, il devient également difficile de donner force à la loi puisque le riche a plutôt tendance à l'éluder qu'à la respecter, tandis que le pauvre tente souvent de la contourner ou de passer au travers.

Comme nous l'avons vu, en plaçant la propriété sous l'autorité du souverain, Rousseau entend réhabiliter ce qui dans son *Second Discours* (1755) constituait le mal absolu. Indirectement, mais de manière significative, il confond tous ceux qui, comme Machiavel (*Le prince* - 1532) ou Hobbes (*Le Léviathan* - 1651) voyaient dans la nature de l'Homme ce qui relève plutôt de la corruption sociale. Toutefois, si un des avantages est de rendre la propriété accessible à tous par l'énergie que chaque citoyen met dans le travail, la situation nouvelle ne manque pas de limiter la richesse de certains particuliers.

⁶⁷ *Ibid.* p. 258.

Et par conséquent, la nécessité de moraliser les actions des particuliers ne manque toujours pas d'intérêt. D'abord, parce que Rousseau ne reconnaît aucune légitimité à l'usage de la force dans l'acquisition de quelque bien comme c'est le cas dans la funeste évolution de l'Homme de l'état de nature à l'état civil; ensuite, parce que la force est désormais donnée à la loi - inexistante auparavant - de régir les biens qui relèvent de l'ordre public et du privé; et enfin, dans la mesure où en dépit de quelques limitations dont il est l'objet à l'état civil, le droit à la propriété demeure malgré tout sauf. Preuve que Rousseau ne s'oppose pas à tout accès à la propriété. Plus exactement, il demande que l'acquisition de celle-ci soit faite sous la bannière de la loi. C'est aussi en cela que réside la moralisation de tout accès à la propriété.

On serait alors enclin à penser que Rousseau exacerbe la suprématie de l'État. Et pourtant, ses mesures fiscales sont plutôt édulcorées : certains biens en sont exempts. Le souverain est loin d'être un monarque partial et impitoyable qui retire et distribue arbitrairement les richesses à n'importe qui. Il est simplement le garant républicain d'un égal accès aux biens.

Ce que Rousseau apporte surtout, c'est de subordonner la liberté citoyenne à l'accès de la propriété susceptible d'être proportionnelle aux besoins à satisfaire. Il faut donc convenir que, si certains particuliers peuvent avoir l'impression de voir certains de leurs droits en matière de propriété bafoués, c'est pour la bonne cause de l'ensemble social : garantir la liberté politique de chaque citoyen que seule la loi peut protéger.

En résumé, nous observons que le but de Rousseau est de montrer l'ampleur des inégalités que les nouvelles formes d'organisation sociale ont apportées. L'économie a scindé l'humanité en deux classes antagonistes : les riches et les pauvres. Le combat de Rousseau était déjà de combattre ces inégalités artificielles, c'est-à-dire la dépendance des uns vis-à-vis des autres, notamment avec la naissance de la propriété.

À partir de ce constat, il apparaît que l'État devient nécessaire plus que jamais comme nous le montrons dans le troisième chapitre.

Autrement dit, il est question de démontrer au prochain chapitre que les lois sont nécessaires pour contrer les passions asociales violentes de l'Homme. Mais comme on le verra, les lois ne protègent véritablement pas la vie sociale lorsqu'elles protègent davantage les riches propriétaires et lèsent les pauvres! Ainsi, le lien social sera sauvé seulement à partir d'une réforme institutionnelle susceptible de corriger les injustices sociales. Mais, comme nous l'avons montré tout au long du chapitre, avant même d'édicter rationnellement leurs droits et devoirs, les hommes ont cette disposition naturelle de sentir avant de raisonner : l'Homme n'étant au départ ni bon, ni mauvais, il est heureusement épris du sentiment de pitié.

À partir de l'influence de cet affect qu'est la pitié, nous avons vu qu'au départ la morale de Rousseau est non-rationnelle. En ce sens que, pour porter spontanément secours à autrui, l'Homme authentique n'a pas besoin initialement de se représenter intellectuellement quelque principe moral. C'est ce que nous enseigne la pitié, cette disposition naturelle qui rend tout Homme sensible au malheur des autres. La conviction de Rousseau est que, même le vice finit toujours par donner raison à la vertu, c'est-à-dire que le cœur de l'Homme n'est jamais assez endurci pour ne pas partager les peines et souffrances de son prochain. C'est une idée que Rousseau développe aussi bien dans le *Second Discours* (1755) que dans le chapitre IV de l'*Émile* (1762).

Cependant, le sentiment de pitié n'est pas la seule disposition anthropologique à l'altruisme. Rousseau, notamment dans l'*Émile* (1762), présente la conscience comme une autre source instinctive de l'action morale. Toutefois, puisque la pitié et la conscience peuvent se révéler inefficaces dès lors que le mal social a atteint des profondeurs abyssales, il n'y a pas d'autre solution que la promulgation des lois *a priori* objectives et universelles destinées à préserver le lien social de l'arbitraire du caprice

individuel de certains membres de la communauté politique. Il faut dans ce cas envisager un moyen efficace de substituer la liberté civile à la liberté naturelle. Pour cela, il faut faire régner la loi qui se veut idéalement transcendante par rapport à la volonté des particuliers. Tel est l'objectif visé par le chapitre qui va suivre.

CHAPITRE III

LA TRANSCENDANCE ET L'OBJECTIVITÉ DE LA LOI : LES GAGES D'UN LIEN POLITIQUE DE TYPE MORAL ET DÉMOCRATIQUE

Le paradoxe de l'Homme est de vouloir pour sa sécurité des lois et de jouir en même temps d'une liberté totale, presque anarchique! Le paradoxe auquel est confronté Rousseau et que ce chapitre s'évertue de résoudre porte en effet sur l'inextinguible soif de liberté de l'Homme et l'importance de soumettre sa conduite à l'autorité de la loi. Pour sortir de ce dilemme, Rousseau avance l'idée que la loi, impersonnelle et raisonnable *a priori*, est nécessairement compatible avec l'exercice de liberté civile de l'homme. C'est cela que nous allons démontrer.

De fait, en obéissant à une loi, le citoyen obéit en réalité à lui-même et non à un tiers. De fait, la loi ainsi votée par la majorité est supposée refléter la somme des volontés « raisonnables » des particuliers qui ne peuvent pas vouloir leur propre mal. Donc, si le citoyen préfère suivre l'impulsion de son appétit, il suit une liberté illusoire car guidée par des motifs non rationnels. C'est-à-dire qu'il se laisse conduire par des motifs étrangers à son véritable bien. La loi est donc compatible avec la liberté dès lors que celle-ci est guidée par la raison. Dans ce cas, il s'agit bien d'une ou des lois votées directement par le citoyen lui-même, et non comme c'est souvent le cas dans bon nombre de démocraties actuelles, celles votées par les représentants du peuple.

Ce dernier aspect évoqué nécessite quelques développements dans ce travail, à savoir l'attachement de Rousseau à la démocratie. Car, si la liberté est un attribut ontologique de l'Homme, elle n'est ni à vendre et encore moins à déléguer à un tiers, même étant un représentant choisi par la population. D'ailleurs, la pluralité des partis dans les

systèmes démocratiques actuels provient justement de cette démocratie représentative qui n'avait pas particulièrement les faveurs de Rousseau.

Et pour cause, comme le souligne Dominique Leydet, « le gouvernement représentatif devient démocratique par la mise en œuvre de l'égalité politique à travers l'extension des droits de suffrage et d'éligibilité. »⁶⁸ Si cette précision est fondée, nous nous interrogeons quand même : dans le cadre d'un parti, est-ce qu'on ne finit pas presque toujours à défendre les intérêts « partisans » et non « généraux » de l'ensemble de la population? Le mot d'ordre du parti et sa ligne politique propre ne finissent-ils pas à être privilégiés? Justement au nom d'un crédo, la ligne de parti?

À partir de là, nous devons constater le caractère utopique même de la démocratie directe. Et notre auteur a lui-même senti cette difficulté en mentionnant qu'à défaut d'une unanimité absolue, il faudrait souhaiter qu'une bonne éducation du peuple l'incline à faire majoritairement des choix raisonnables. Sur ce point, deux réserves au moins s'imposent malheureusement : d'abord, l'unanimité est loin d'assurer la « raisonnabilité » d'une loi puisqu'il se peut bien que plusieurs personnes convergent vers des intérêts contradictoires.

Ensuite, il peut arriver qu'une mesure sociale pourtant raisonnable soit rejetée unanimement. Certains justifieraient par exemple leur rejet par le fait qu'ils trouvent certaines mesures excessives ou mauvaises. Et d'autres citoyens diront qu'ils trouvent ces mesures plutôt insuffisantes. Et c'est dans ce genre de situation envisagée que Rousseau voit non pas l'expression d'une « volonté générale », mais celle de la « volonté de tous ».

⁶⁸ Leydet, D. (2002). Représentation et présence : la démocratie représentative en question. *Politique et Société*, XXI (1), p. 68.

Si l'obéissance à la loi est donc si difficile et son universalité un sujet à caution, c'est certainement parce que l'amour de celle-ci est lui-même lacunaire. Étant donné le problème philosophique examiné dans ce travail, à savoir la racine anthropologique et morale du politique, il est bon que le citoyen aime les lois. C'est avant tout pour faire régner la justice et l'égalité, un binôme dont la carence peut menacer profondément l'ordre politique.

3.1 La loi : une exigence collective de liberté et d'égalité

Une des utopies de Rousseau est la réalisation d'une société au sein de laquelle règneraient justice et égalité. Or, la justice est basée sur le principe de l'application de la loi. Cela suppose que tous les Hommes doivent être égaux devant la loi dont la fonction ultime est de garantir l'intérêt public, c'est-à-dire le domaine politique, celui de l'action des Hommes vivant en communauté. Il est donc impossible de discourir sur le lien politique sans envisager le moyen par lequel la répartition des biens ou des fonctions s'opère. Encore faut-il que face à l'égalité ou à la justice que les humains sont forcés de réaliser par la loi, ils adoptent la même conduite.

Or, force est de constater que certains citoyens sont très souvent enclins à contourner la loi quand ils ne l'instrumentalisent pas dans le but de préserver leurs privilèges ou leurs intérêts égoïstes⁶⁹. Ce constat justifie à la fois chez Rousseau une certaine peur de l'absolutisme du pouvoir étatique en même temps qu'il ressent le besoin de renforcer sa souveraineté si l'on veut préserver la paix civile face au risque de guerre interne ou d'une attaque étrangère.

⁶⁹ On peut néanmoins opposer au pessimisme de Rousseau quelques exemples historiques de dirigeants ayant été typifiés comme ayant un sens élevé de l'intérêt général. C'est le cas dans l'antiquité d'Aristide le « juste », ou encore, de Périclès. Plus proches de nous dans le temps, l'exemple de Winston Churchill en Angleterre fait encore école de nos jours.

Le défi est ainsi grand de faire en sorte que la loi vise l'intérêt commun avant toute chose. Autrement dit, Rousseau ne se contente pas de dresser un triste constat qui condamnerait son projet politique à une comédie tragique perpétuant la domination des gouvernants sur les gouvernés sous la bannière des lois en permanence bafouées. La solution, Rousseau la fonde sur le contrat social, c'est-à-dire sur une forme d'association des citoyens qui soit capable de garantir et de protéger chaque personne ainsi que ses biens. Autrement dit, le contrat social est adossé sur le principe de justice et d'égalité qui représente l'intérêt public. Plus précisément, Rousseau ajoute dans ce passage :

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association, 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 prenoit 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 semblables⁷⁰.

Ainsi donc, *a priori*, l'idée de justice semble être associée à l'idée de distribution ou de répartition équitable. Ce à quoi se rapporte également la notion d'égalité. Mais que faut-il comprendre? Compte tenu de l'inflation des besoins par rapport aux ressources disponibles, la justice doit-elle se limiter seulement à distribuer équitablement les biens et les honneurs? La réponse est négative : d'une part, il est difficile de tout quantifier, par exemple les plaisirs qui sont essentiellement subjectifs. Ce qui importe en ce qui concerne l'administration de la communauté politique, c'est que chacun reçoive selon le mérite, car pour prospérer, la justice doit être acceptée par ceux à qui elle s'adresse⁷¹. Rousseau apporte ainsi un élément supplémentaire à la justice qui mérite toute notre attention : l'égalité.

⁷⁰ Rousseau, J.-J. (1964). *Du contrat social*, OC III, *op. cit.* p. 361-362.

⁷¹ On peut néanmoins se demander pourquoi la justice, plutôt que par exemple le développement technique, la liberté, le bien-être individuel, serait le plus grand souci d'une communauté politique?

Tous, soutient Rousseau, veulent que les conditions soient égales pour tous. Et la justice ne serait que cette égalité. Dès lors, le citoyen ne veut que des lois justes et que l'observation des lois soit la chose la mieux partagée par tous. Chaque particulier au sein du peuple sait bien que s'il y a des exceptions, elles ne seront pas en sa faveur⁷², pris individuellement. Si oui, seulement si le citoyen se considère comme le membre d'un tout.

Ainsi, en faisant référence aux « conditions » qui seraient par ailleurs égales pour tous les citoyens, il est facile de penser que la justice « homogénéise » et nivelle la société. Nous pouvons définitivement retenir que Rousseau est habité par l'idée d'égalité des citoyens devant la loi. Ce qui témoigne de la moralité de ses propositions quant au renforcement du lien social.

La lecture de la neuvième lettre des *Lettres écrites de la Montagne* (1764) rappelle opportunément à chaque « gouverné » et « gouvernant » de respecter les lois. Rousseau y manifeste sa préférence non dissimulée pour la démocratie. Chaque citoyen est ainsi convié à l'observation stricte de la loi puisqu'il est considéré comme un membre à part entière du peuple souverain auquel il doit sa propre protection.

En ce sens, tout privilège ou toute exception en faveur d'un particulier constitue une entrave à l'émergence de la justice ou de l'égalité des citoyens devant la loi qui se veut impersonnelle, transcendante, objective et non arbitraire dans son principe. Seule l'égalité des citoyens devant les lois peut faire aimer celles-ci et renforcer le lien politique. On ne doit donc pas se contenter d'aimer la loi pour les avantages qu'elle procure et la détester pour les obligations qui nous engagent.

⁷² Rousseau, J.-J. (1964). *Lettres écrites de la montagne* (Neuvième lettre). Dans *OC III, op. cit.* p. 891.

Sur ce point, il faut tout de suite ajouter que si nous sommes d'accord avec Rousseau par rapport à ce que les développements précédents subsument, à savoir que la partie du peuple qui est gouvernée soit spontanément plus respectueuse des lois du fait de l'intérêt commun qui en résulte, rien dans les faits ne la met plus que les gouvernants à l'abri des actes délictueux. Les bandits et les escrocs, pour prendre ces mauvais exemples, ne profitent pas moins du système et rien n'autorise dans ce cas l'idéalisation du citoyen.

Cette nuance quant à l'optimisme rousseauiste par rapport au citoyen moyen prompt à respecter les lois que le gouvernant n'enlève pourtant rien à la valeur théorique de l'exposé. Aucune société ne peut aspirer à un minimum de stabilité si les lois n'y sont pas observées. De plus, si la loi peut avant tout sortir les faibles et les misérables de leur condition, il n'y a rien de blâmable à cela sur le plan moral. Bien au contraire, on dira dans ce cas que la loi libère surtout de l'oppression et rétablit la justice rompue par la soif de puissance jamais assouvie d'une minorité de particuliers.

Toutefois, un dernier problème reste à résoudre ici : si nous convenons avec Rousseau que les gouvernants ont tendance à gouverner en vue de leur intérêt personnel au détriment de celui de la collectivité, doit-on comprendre qu'il est impossible aux gouvernants de défendre la justice et l'égalité? Les lois sont-elles dans ce cas condamnées à être bafouées? La justice et l'égalité ne sont-elles pas alors une vue de l'esprit?

Si la tendance générale de ceux qui dirigent est de se servir des lois pour imposer leur « diktat » à l'ensemble de la population, s'ils instrumentalisent la loi au point parfois de s'y substituer, Rousseau préconise à la place de l'amour des gouvernants celui des lois. Or, certains chefs passent plus pour des arbitres de la loi que de simples représentants de la loi. La solution, pense Rousseau, se trouve dans l'élaboration d'une société juste, c'est-à-dire de type démocratique au sein de laquelle le pouvoir détenu

par les gouvernants serait impartial et sous le contrôle des pouvoirs législatif et judiciaire chargés de régler les conflits et de veiller à la constitutionnalité des lois.

Au demeurant, l'amour des lois serait un vain slogan s'il n'y avait pas des dirigeants et gouvernants injustes. La loi permet au moins d'ériger des butoirs pour encadrer l'action des pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif. On peut donc considérer que l'Homme étant naturellement disposé au développement de ses facultés, c'est-à-dire à se perfectionner, même l'égalité envisagée par Rousseau n'est pas définitivement acquise.

Certains pourraient même étendre le raisonnement et envisager dans une perspective individualiste que l'autorité de la loi telle que Rousseau l'envisage est privative de liberté. Voyons au contraire comment le penseur fonde plutôt la liberté de l'Homme sur l'observation des lois.

3.1.1 L'obéissance aux lois : la garantie de la véritable liberté ?

Comme précédemment indiqué, les idées majeures qui traversent la production intellectuelle des penseurs du siècle des Lumières sont le rejet de toute forme de transcendance dominatrice et la conviction que seule la raison doit servir de fondement immanent à l'Homme dans les domaines de la connaissance, de la pratique et des fins. La recherche d'une religion naturelle consacre le refus de l'autorité religieuse au sens chrétien du terme, c'est-à-dire de la révélation et de quelque référence au surnaturel.

En même temps et parallèlement à ce rejet, le domaine de l'éthique et du politique va également trouver son fondement dans la nature de l'Homme, c'est-à-dire dans la raison ou dans le sentiment. C'est dans ce sens que les lois, non plus celles héritées du droit divin, mais objectives car inspirées par la raison, vont se charger de modifier le

statut social de l'Homme : il n'est plus appréhendé simplement comme un sujet; il est désormais un citoyen libre.

Toutefois, par-delà la beauté de ce discours moderne, l'être humain dans son quotidien ressent encore les lois juridiques comme un facteur de privation de la liberté individuelle : les lois limitent, contraignent et restreignent les possibilités d'action. En ce sens, il n'est pas étonnant que certains considèrent la liberté comme le pouvoir, le choix de vivre et de résister éventuellement aux normes sociales considérées comme étouffantes et inhibitrices. Telle semble être la conception répandue au sein de la société.

De plus, avec la quête hédoniste qui anime tout un chacun, les lois sont régulièrement bafouées jusqu'à la résistance. Bref, échapper aux normes et aux codes en vigueur, désobéir et se rebeller sont autant d'expressions de la liberté (?) Mais la question qu'on est tout de même en droit de se poser est alors de savoir si la transgression est si nécessaire que cela à l'expression de la liberté?

Pour répondre à ces questions, commençons par l'examen de la distinction faite par Rousseau entre deux formes de liberté dont l'une est naturelle⁷³, se confondant à l'indépendance, c'est-à-dire le fait de faire ce qui nous plaît en tant qu'individu sans nécessairement se soucier de l'impact de notre conduite sur les autres. Et l'autre forme de liberté, celle que Rousseau considère comme véritable qui est d'ordre civil, c'est-à-dire régie par des lois et tenant compte de l'existence des autres.

⁷³ Nous utilisons le néologisme de « libernaturelle » ou « libernaturalité » pour rendre compte le fait de laisser libre cours à l'expression de l'animalité de l'homme sans le filtre de la raison ou la considération des règlements que toute société se donne pour son organisation. Et pour le contraire, que je désigne par le terme « libercivile » ou encore « libercivilité », j'y vois le fait d'agir sous l'autorité objective et transcendante de la loi. Et donc, la capacité pour chaque homme de viser le bien commun au détriment du caprice individuel et égoïste.

Ces deux formes de liberté sont donc antithétiques, la deuxième étant une restriction de la première. La précision en vaut la peine, car si Rousseau dans son *Second Discours* (1755) semble louer l'Homme primitif qui ne connaît pas les affres de la société civile, loin de lui l'intention de conclure que, de ce fait, la liberté naturelle soit celle qui sied le mieux à notre humanité. Dans son livre *Du contrat social* (1762), il précise sa pensée :

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 jusques là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants⁷⁴.

En effet, c'est une erreur de considérer la véritable liberté comme un pouvoir illimité d'action, car la vie en société exige de faire revêtir à cette dernière une connotation morale que la distinction du mal et du bien traduit. Or, il se trouve qu'à l'état de nature, état dans lequel s'exprime la liberté naturelle et donc bestiale, l'Homme n'a aucune connaissance du vice et de la vertu. Et surtout, la raison y est totalement absente!

De ce fait, seule la liberté civile participe à l'ennoblissement de l'action humaine. Car, si à l'état de nature l'être humain jouit d'une liberté que rien ne limite, dans la nouvelle condition sociale (état civil), l'Homme gagne enfin la propriété légitime, c'est-à-dire morale de ce qu'il possédait. En d'autres mots :

La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui, elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir [...] Il n'y a donc pas de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois :

⁷⁴ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social, op. cit.* p. 364.

dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous⁷⁵.

Cet extrait montre bien que la liberté ne peut se confondre au libertinage en même temps qu'elle ne saurait s'épanouir dans un contexte d'esclavage. De fait, si dans la Grèce antique par exemple, l'Homme libre était considéré comme celui qui ne dépend de personne, mais « propriétaire » potentiel d'esclaves entièrement dépendants de lui, Rousseau n'y voit aucune manifestation de la liberté du citoyen. Non seulement il dénie toute légitimité à l'esclavage, le despotisme et la tyrannie sont également condamnés. Par ricochet, le dictateur ou le tyran qui soumet les autres à sa volonté particulière n'est pas plus libre que ses sujets.

Et pour cause, un acte de despotisme n'est pas sous-tendu par la raison, mais bien par des passions égoïstes. Et, très important, Rousseau insiste finalement sur le fait que seule l'obéissance aux lois rend véritablement libre, une liberté possible seulement au sein de la communauté humaine, du peuple. Or, même réunis sous la forme d'un peuple libre, les Hommes obéissent aux lois et à travers elles, ils s'allient au peuple souverain et non à un maître.

Ainsi, Rousseau distingue clairement l'Homme de son statut social ou de la fonction qu'il exerce. Et ce sont les lois qui viennent sanctionner cette distinction, car « un peuple est libre, quelque forme qu'ait son gouvernement, quand dans celui qui le gouverne il ne voit point l'Homme, mais l'organe de la loi »⁷⁶. Ceci montre jusqu'à quel point, sous la plume du Genevois, il est impossible à la liberté de faire l'économie d'une nécessité, celle de la loi dans le cadre de la théorie ici développée. Dans tous les cas, on finit tous – fort de la menace potentielle qu'autrui représente par rapport à la

⁷⁵ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Lettres écrites de la montagne, op. cit.* p. 841-842

⁷⁶ *Ibid.* p. 842.

conservation de notre propre être – par souhaiter l'établissement d'une société civile régie par des normes et règles applicables indistinctement à tous.

Collectivement conscients que si chacun fait ce qui lui plait, il finira par nuire aux autres et réciproquement, il est en définitive souhaitable que la liberté suive toujours « le sort réservé aux lois »⁷⁷. Il n'est pas question, comme c'est le cas dans les régimes despotiques, que certains individus se croient au-dessus des lois pendant que d'autres sont soumis à la volonté capricieuse d'un despote-régent aveuglé par son *ego*. Rousseau insiste :

Vous avez des Loix bonnes et sages, soit en elles-mêmes, soit par cela seul que ce sont des Loix. Toute condition imposée à chacun par tous ne peut être onéreuse à personne, et la pire des Loix vaut encore mieux que le meilleur maître; (a) car tout maître a des préférences, et la Loi n'en a jamais⁷⁸.

Les lois sont en effet l'artifice juridique qui permet de remédier au mal social. Pour cela, il faut trouver « une forme d'association » capable de protéger l'individu tout en réalisant sa liberté. Dès lors, chaque particulier est appelé à abandonner sa liberté naturelle au profit de la communauté qui, par compensation, lui assure la liberté civile et la propriété de ce qu'il possédait au moment de la formation des sociétés. En ce sens, le contrat social va exiger de la part de chaque contractant la soumission de sa volonté particulière à la volonté générale. Et loin d'être une privation de liberté, la volonté générale que certains ont perçue comme une forme de totalitarisme doit être comprise comme l'expression du bien commun. Et Rousseau est convaincu que :

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

⁷⁷ *Ibid.* p. 842.

⁷⁸ *Ibid.* p. 842-843.

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 Gouvernement⁷⁹.

En effet, nous sommes rendus à un point où il faut se demander quelle forme d'organisation politique est capable de donner à la volonté générale toute la force nécessaire aux lois considérées comme libératrices (?) La réponse de Rousseau que nous allons examiner est claire : il s'agit d'un État démocratique, à titre optatif car Rousseau finit par reconnaître que cela est impossible en pratique. De là d'ailleurs la nécessité du Législateur qu'il proposera comme nous l'examinons à la fin de ce travail.

3.2 L'éloge de la démocratie : le contrat social entre la théorie et la pratique

Certains adversaires⁸⁰ topiques de Rousseau tendent souvent – comme nous le verrons à la fin de ce chapitre – à considérer son projet politique comme une législation à valence utopique et limitatrice des libertés individuelles. Pour eux, dans le contrat social, Rousseau ne tient pas suffisamment compte des aspirations profondes de l'individu au sein de la société. Et pourtant, en décidant de prendre les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles sont supposées être, Rousseau exprime une certaine disposition au réalisme bien qu'habité par l'idée de fonder sa théorie en droit. Mais y parvient-il?

On pourrait même ajouter que le souci idéaliste se double à l'occasion des préoccupations d'ordre pragmatique. En effet, à l'introduction du livre I du *Contrat social* (1762), Rousseau se dit également attentif à « ce que l'intérêt prescrit afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisés »⁸¹. Seulement, Rousseau refuse de sacrifier les préoccupations morales sur l'autel des considérations réaliste et

⁷⁹ *Ibid.* p. 808.

⁸⁰ Nous pensons surtout à Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville qui redoutent l'intrusion de l'État dans la vie privée des individus. Au nom de la liberté individuelle, ils considèrent l'État comme une institution « libéricide! »

⁸¹ Rousseau, J.-J. (1964). OC III, *Du contrat social*, op. cit. p. 351.

pragmatique. Ainsi, afin d'éviter l'écueil de l'instauration d'une législation totalement abstraite, le contrat social intègre quelque peu la prise en compte d'une anthropologie qui l'enracine.

En effet, lorsque Rousseau entame l'écriture du *Contrat social* (1762) avec la remarque selon laquelle « l'homme est né libre et partout il est dans les fers »⁸², il y a là un présupposé théorique initialement favorable à la nature de l'homme qu'il faut articuler avec une remarque défavorable d'ordre factuel et historique. Dans le *Discours sur l'inégalité* (1755) déjà, l'homme est de par sa nature un agent libre. Et pourtant, sa dépendance à l'égard de la nature à cause des besoins à satisfaire ne lui enlève la moindre dignité.

Par contre, ainsi que Rousseau le souligne avec force, l'assujettissement d'un individu par son semblable n'a aucun fondement naturel et encore moins moral! De fait, même l'esclave qui vend sa liberté soit à cause de la pauvreté ou d'une peur d'éventuelles représailles d'un maître renie en quelque sorte une bonne partie de son humanité. La liberté en effet, comme nous le mentionnons dans le premier chapitre est un attribut ontologique de l'homme. Car,

Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens [...] Il faudrait donc pour qu'un gouvernement arbitraire fut légitime qu'à chaque génération le peuple fut le maître de l'admettre ou de le rejeter : mais alors ce gouvernement ne serait plus arbitraire⁸³.

Par conséquent, la liberté comme la vie ne peuvent pas faire l'objet du moindre marchandage. La vie est un don et la liberté un droit naturel inaliénable. En affirmant que « l'homme est né libre », Rousseau confirme son parti pris moral. Dès lors, le

⁸² *Ibid.* p. 351.

⁸³ *Ibid.* p. 356.

problème politique qui se pose est le suivant : comment faire en sorte que le lien politique ne soit pas un simple rapport de soumission? Une certaine constatation historique comme nous l'avons vu précédemment donne tout son sens à la question posée, car partout l'homme plie sous le poids de la servitude, il « est dans les fers »!

Ainsi donc, l'observation historique des rapports humains est riche d'enseignement : au sein de la société comme dans les systèmes politiques de l'époque de Rousseau, il y a peu de place accordée à la liberté. Au contraire, la servitude est partout présente. Cette situation est blâmable du point de vue moral, car « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. »⁸⁴ Derrière les mots « force » et « droit », répétons-le, il faut voir en creux la préoccupation majeure de Rousseau : le refus de considérer l'Homme comme un simple objet de la nature sans volonté propre et dont le mouvement dépendrait d'une force extérieure.

En d'autres mots, agir sous la peur ou être contraint par la force signifie que l'action est faite suite à une influence extérieure à la volonté. Sauf que, dans ce cas, lorsque la force s'estompe ou change de main, il n'y a plus de raison de s'y référer. Si oui, seulement si c'est à l'avantage du « fort » actuel. De là il apparaît qu'aucun lien politique durable ne peut résulter d'un droit aussi contingent que celui de la force. De plus, c'est à cause du recours à la force et à la servitude qui en découle que bien qu'ils soient nés libres, les hommes sont devenus tous esclaves!

Dès lors, deux pistes de réflexion s'ouvrent : l'une d'ordre généalogique, ce à quoi Rousseau s'est adonné dans le *Second Discours* (1755), et l'autre d'ordre rationnel, celle que Rousseau emprunte dans le *Contrat social* (1762). C'est la deuxième

⁸⁴ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Ibid.* p.354. En plus du pseudo « droit du plus fort » évoqué au chapitre 3 du livre I du *Contrat*, Rousseau stigmatise l'esclavage qui en est une émanation. On peut l'entendre marteler : « un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas, il se vend... ». *Ibid* p. 355.

orientation qui nous préoccupera tout au long de ce chapitre, car elle nous aidera à mieux comprendre que seule la garantie de la liberté du citoyen rend légitime le lien politique.

En effet, tout le problème politique ici examiné consiste à penser une institution politique capable de concilier à la fois l'impératif de liberté, de justice et d'autorité. Et comme nous allons le voir par la suite, les solutions ne sont pas les mêmes pour les penseurs politiques. Ainsi, il conviendra d'évaluer plus tard quelques principes « discutables » sur lesquels le contractualisme de Rousseau s'appuie.

Mais avant tout, résumons la nature républicaine de la théorie incarnée par Rousseau : elle stipule que l'unité et l'ordre politique sont acquis à la seule condition de soumettre les volontés particulières à l'autorité des lois étatiques. La société dans ce cadre républicain est considérée comme un « macrocosme » à l'intérieur duquel la volonté de l'individu ou « microcosme » vient se diluer pour former un tout, une totalité indivisible où chaque citoyen prendrait ainsi part aux décisions de la société.

D'autre part, il y a les théories de type libéral qui promeuvent à la fois la liberté d'entreprendre et la liberté individuelle. Pour le libéralisme en effet, l'initiative privée loin de constituer un obstacle à la cohésion sociale constitue bien au contraire le ferment d'une vie sociale harmonieuse. Ici, la liberté du citoyen est considérée plutôt comme une indépendance privée et les échanges économiques sont présentés comme un moyen d'autorégulation sociale. Cependant, comme nous l'avons fait observer, dans un cas comme dans l'autre, il y a en filigrane le problème des bornes du pouvoir de l'État à poser. La préoccupation commune est de savoir si l'État est un organe de promotion de la liberté du citoyen ou au contraire une menace pour cette dernière?

Nous avons vu qu'aux yeux de Rousseau, pour durer, l'ordre politique doit revêtir une dimension morale. Cela signifie que le lien politique est avant tout commandé par des

rapports moraux et non physiques. C'est ce qui maintiendrait un ordre politique, car sinon personne ne respecterait la loi s'il y voyait exclusivement le signe de la domination des dirigeants. En réfléchissant sur les justifications ayant conféré une dimension juridique à des systèmes contraires au droit, Rousseau s'attaque dans le livre I du *Contrat social* (1762) aux mystifications dont le politique est l'objet.

Ainsi, avant de proposer une construction rationnelle de l'ordre politique, Rousseau s'est attaqué aux théories naturalistes. Les thèses patriarcales défendues par ces auteurs tendent à justifier par la nature le rapport politique. Ils prétendent que la communauté politique est naturelle, car analogue à la famille. Pour ces théories, la famille est la plus naturelle des formes de communauté. Et par conséquent, la volonté arbitraire des dirigeants politiques a plus d'importance à leurs yeux que la fonction sociale qu'ils sont censés jouer.

Mais il faut insister sur le fait que Rousseau refuse de fonder en nature le rapport politique, car même en contexte familial, l'autorité du père est maintenue après l'âge adulte des enfants grâce aux conventions et non seulement à cause d'une nécessité naturelle. Autrement dit, la famille diffère de la communauté politique par la finalité des liens qu'elle instaure. De ce point de vue, les liens familiaux sont de type domestique; ils poursuivent un but utilitaire.

Alors que les rapports politiques s'élaborent à l'intérieur d'une communauté de personnes égales et poursuivant un but moral. C'est pourquoi Aristote considérait déjà l'Homme comme un « animal politique », locuteur et raisonnable⁸⁵. Ainsi, l'Homme serait guidé par le *logos* ou la raison. De ce fait, il est capable d'entretenir des rapports sociaux raisonnables avec ses semblables.

⁸⁵ Aristote (1999). *Les Politiques*. Paris : Garnier Flammarion.

Autrement dit, procédant au raisonnement par l'absurde, Rousseau démontre que la famille n'est pas une cité. Et pour cause, les enfants ne sont pas les sujets du chef pour la bonne raison que les sujets sont des adultes qui acceptent l'autorité du chef par libre consentement. De plus, étant donné que les liens familiaux sont d'ordre affectif alors que les liens politiques sont de type rationnel et conventionnel, il apparait que les rapports politiques et familiaux répondent à des exigences spécifiques. Pour le redire autrement, Rousseau dénonce par le fait même la thèse paternaliste du droit au même titre que l'absolutisme de certaines théories conventionnalistes.

3.2.1 Le faux contrat de servitude

Les juristes⁸⁶ tels que Grotius (*Droit de la guerre et de la paix* – 1625) et Pufendorf (*De jure naturae et gentium* - 1672)⁸⁷ sont les défenseurs d'un contrat de soumission. Pour eux, le despotisme est un esclavage consenti. Or, le contrat tel que Rousseau le définit suppose le libre consentement des contractants, chaque membre du corps politique trouvant son intérêt dans les termes du contrat.

L'absurdité et l'illégitimité du despotisme viennent de son fondement : les faits. Pour y échapper, Rousseau préconise une méthode hypothético-déductive. Il recommande dans son *Second Discours* (1755) de commencer, comme nous l'avons déjà signalé, par éliminer les faits⁸⁸ au nom des impératifs de l'entreprise théorique et morale,

⁸⁶ Même s'il critique leurs thèses, l'influence de Grotius et Pufendorf est significative dans la construction de la philosophie politique de Rousseau. Rousseau reste, comme le souligne R. Derathé (1995 : 70), « le débiteur de ses adversaires, et des juristes en particulier. » Nous soutenons l'idée que sa philosophie est le reflet inversé des thèses combattues.

⁸⁷ Pufendorf, S. v. (1707). *Les Devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la Loi Naturelle*. (J. Barbeyrac, trad.). Amsterdam : H. Schelte.

⁸⁸ Dans son article « La dimension métapolitique du Législateur », Paule-Monique Vernes insiste sur le souci manifeste chez Rousseau de fonder une législation métapolitique, puisque souligne-t-elle fort opportunément, « pour retrouver en soi le véritable amour de soi, il faut interroger le citoyen sur une question d'ordre général et jamais sur des hommes et sur des faits; il faut les interroger sur un sujet d'ordre commun ». Vernes, P.-M. (2000). La dimension métapolitique du Législateur. Dans J. Boulad-

transcendants des volontés particulières. Il interroge en effet comment ce changement s'est opéré et il croit pouvoir répondre surtout sur ce qui fonde son existence.

Autrement dit, les faits historiques n'offrent aucune preuve de société au sein de laquelle l'Homme est libre. De plus, il est insensé de dire que les Hommes renoncent volontairement à leur liberté, car il n'y a que des fous pour passer un tel contrat. Du coup, comme le soutient Rousseau, on ne peut pas fonder le droit sur l'usage de la force physique. Le fait que certaines personnes dans l'histoire aient pu échanger leur liberté contre leur subsistance, leur sécurité ou leur vie ne confère pas pour autant quelque légitimité à ces « mauvaises » théories conventionnalistes. Prenons l'exemple de l'aliénation de la liberté en échange de la subsistance. Ici, Rousseau reconnaît que dans un cas d'extrême pauvreté, une personne peut accepter de devenir l'esclave de son semblable, l'expérience montrant que lorsqu'on a faim la dignité est reléguée au second plan.

Par conséquent, si les classes dirigeantes sont rarement modestes, c'est parce que ce sont les sujets qui nourrissent les chefs. L'argument du renoncement à sa liberté en échange des moyens de subsistance est donc peu convaincant lorsqu'on le transpose au niveau politique. Ce qui est possible de particulier à particulier ne doit pas s'appliquer dans un cadre politique plus élargi. Donc, ce qui motive les particuliers à s'associer politiquement, c'est avant tout le besoin de liberté avant celui de la sécurité et de la paix. Hobbes a par conséquent tort de penser que seul un État absolu et terrifiant peut imposer et assurer la paix sociale. Ici, les individus sont portés à agir sur la base d'un égoïsme utilitaire quand ils ne cherchent pas à dominer leurs semblables.

En ce sens, à travers le contrat hobbesien, Rousseau voit un acte d'aliénation couvert des oripeaux d'une déposition volontaire de la souveraineté. De plus, le tiers à qui la souveraineté politique est transférée ne fait pas partie du contrat; ce qui aboutit à l'exercice absolu et arbitraire de l'autorité, le souverain n'étant pas le peuple. Or, selon Rousseau, la finalité du contrat social est avant toute chose la préservation de la liberté, le plus important étant au bout du compte le regroupement à travers lequel chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même tout en restant, comme le dit Rousseau lui-même, aussi libre qu'auparavant.

Nous trouvons ici toute l'originalité du contrat social tel que Rousseau le conçoit. Alors que ceux qui l'ont précédé ont institué l'autorité politique au prix de l'aliénation de la liberté, Rousseau cherche au contraire à montrer comment on peut s'unir en corps politique sans pour autant renoncer à sa liberté. Le contrat social qui en résulte engage chaque associé envers les autres et réciproquement. De sorte que la volonté de chacun se confondant avec la volonté générale, il s'instaure la justice et l'égalité de tous les citoyens.

Chez Rousseau, la loi est supposée émaner de tout le monde et s'appliquer équitablement à tous. C'est ainsi seulement que l'Homme reconquiert par le seul usage de la raison les biens dont il pouvait jouir à l'état de nature. Tel est le problème majeur auquel Rousseau apporte une solution morale dans le chapitre VI du Livre I *Du Contrat social* (1762). À 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 autres. »⁸⁹

⁸⁹ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social, op. cit.* p. 360-361. Ceci montre que, dans la pensée de Rousseau, la morale et la politique sont intimement liées puisqu'il écrit lui-même : « Ces mots de sujet et de souverain sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de citoyen ». *Ibid.* p. 427.

En d'autres termes, le lien politique est favorisé par l'abandon des prérogatives individuelles. Le contrat de soumission proposé par Hobbes est ainsi remplacé par le don total de chacun à la communauté, et non à un tiers! Au total, le contrat social proposé par Hobbes est inacceptable pour au moins deux raisons : la première est que le renoncement à la liberté n'est pas nécessairement un gage de sécurité. Et pour cause, comme dans les régimes totalitaires, le souverain bénéficiant d'un pouvoir sans borne ne peut sous le prétexte flatteur de la préservation de la sécurité décider du sort de ses « sujets ». La deuxième raison reliée à la première frappe du sceau d'illégitimité ce contrat, car elle suppose pour un Homme de renoncer à l'exercice de sa prérogative ontologique, à savoir la liberté. En plus d'être illégitime et contradictoire, le contrat tel que perçu par Hobbes est absurde! Chaque contractant ne trouve pas son intérêt dans les termes d'un tel contrat. C'est une situation semblable à celle d'un esclave soumis aux caprices de son maître.

Après avoir montré l'inconsistance des théories paternalistes et conventionnalistes du faux lien politique, nous allons cheminer vers la phase constructive de notre thèse. Pour cela, nous devons au préalable élucider les clauses du contrat proposé par Rousseau et les contours de la liberté qui en garantit la finalité.

3.2.2 Les conditions de la légitimité morale du contrat social et ses conséquences

Rousseau part d'un constat et il écrit :

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 périroît s'il ne changeait sa manière d'être⁹⁰.

Les réflexions précédentes sur les théories paternalistes et le contractualisme de source hobbesienne n'ont pas permis de donner une véritable légitimité au corps politique. Afin de remédier à cette situation, Rousseau s'emploie dans la phase constructive de son œuvre à donner une autre configuration au contrat social.

Plus précisément, les humains sont tenus « 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. »⁹¹ Voici quelques clauses qui en découlent : l'engagement réciproque du public envers les particuliers, la supériorité du politique sur le juridique, le caractère absolu de la souveraineté et la dimension bornée c'est-à-dire limitée de la souveraineté. Tous ces points méritent une analyse particulière.

Commençons par l'engagement réciproque du public envers les particuliers. Le véritable contrat social suppose l'engagement avec soi-même sous un double rapport : celui du tout envers les parties et celui des parties envers le tout. Ainsi, faisant partie intégrante de la souveraineté, nous avons des obligations à l'endroit des autres particuliers qui composent la totalité sociale.

Par ailleurs, chacun étant désormais membre de l'État, nous avons des obligations envers le souverain institué. Cela signifie que le particulier se confond au corps politique, car nous en faisons partie. Mais on peut se demander alors si cela implique que l'individu n'a aucune existence antérieure et extérieure à la communauté politique?

⁹⁰ *Ibid.* p. 360.

⁹¹ *Ibid.* p. 360.

En fait, la contradiction n'est qu'apparente, car selon Rousseau, il y a une différence fondamentale entre s'obliger envers un autre particulier ou envers un tout dont on est partie prenante. Par conséquent, être soumis à un autre individu ou un pouvoir arbitrairement autoritaire est tyrannique! Autrement dit, la totalité sociale n'est pas réductible à l'addition des parties. Pour garantir la solidité du tout, les parties doivent être harmonieusement imbriquées les unes dans les autres. Et en retour, la totalité sociale n'aura d'existence que par rapport aux parties dont elle doit assurer la protection et l'interdépendance réciproque.

Cette clause mérite davantage d'explication, car elle met en évidence la souveraineté du politique sur le juridique. Pour autant, il ne s'ensuit pas que le souverain n'ait pas d'engagements à honorer à l'endroit d'un autre souverain. Moralité : cela n'empêche pas le respect des clauses du contrat social, ce qui reviendrait à aliéner une partie de la souveraineté. Or, si les particuliers acceptent de renoncer à leur souveraineté individuelle, c'est pour conférer à la souveraineté politique le droit d'exercer leur volonté. Lieu et moment d'expression de la citoyenneté, Rousseau conçoit mal une souveraineté politique qui s'aliénerait à une autre souveraineté : ce serait un acte de viol par lequel le souverain existe.

Une autre clause du contrat est celle qui affirme le pouvoir du souverain, mais pas absolu! En plus de ne pas toujours être lié par la loi chez Hobbes, le souverain est détenteur d'un pouvoir absolu sur ses membres. Or, sous peine de devenir comme l'indique par ailleurs Rousseau un simple formulaire facultatif, le contrat noué entre les citoyens doit rendre exécutoire toute loi issue d'une délibération publique. En d'autres termes, le contrat social renferme en réalité cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, le souverain y compris.

Pour cela, Rousseau déclare en clair que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale sera pour ainsi dire contraint par tout le corps social. Ce qui signifie que c'est

le corps social qui donne un sens à la liberté individuelle. Sans minimiser l'intérêt que chaque contractant tire de l'état civil, Rousseau rappelle simplement que pour bénéficier des droits offerts par cet état, il faut remplir avec enthousiasme les devoirs qui en découlent. Il s'agit de concilier la tendance naturelle du sauvage à vivre en dehors de tout lien social et la volonté de l'Homme socialisé dont la sauvegarde de la liberté passe par l'observation de la loi.

Ainsi, loin d'être le récif sur lequel vient se briser la liberté, la loi comme nous l'avons démontré précédemment dans ce chapitre, garantit au contraire la limitation de la liberté fictive de l'Homme à l'état de nature tout en privilégiant ce que nous appelons dans notre propre jargon la « libercivilité », la seule qui vaille! Il n'est donc pas question qu'un individu refuse de respecter la loi civile. Celui qui s'en dérobe représente une menace pour les autres membres de la communauté. Dans ce cas et afin d'éviter sa propre perte, il revient au souverain d'exercer son devoir qui consiste à mobiliser la force légitime du droit et du devoir pour faire respecter la loi.

Toutefois, malgré les compétences *a priori* exorbitantes conférées au souverain, son pouvoir est borné par sa nature même. La quasi « obsession » de Rousseau à moraliser le lien politique est remarquable : sous réserve que la souveraineté soit effectivement la résultante de la volonté générale, il est quasi impossible qu'elle prenne des décisions qui soient néfastes à ses membres, car « le souverain n'étant formé que des particuliers qui le composent ne peut pas avoir d'intérêt contraire au leur »⁹².

Il y a là, pourrait-on dire, une certaine forme de transcendance de la volonté générale fondée sur le présupposé métaphysique et anthropologique de l'absolue objectivité potentielle de chaque humain. Théoriquement donc, Rousseau a raison de dire que l'institution du politique n'est pas possible sans la médiation du sujet moral. Et comme

⁹² Rousseau, J.-J. (1964). *Du contrat social*, *op. cit.* p. 363.

il le souligne avec insistance, il est loisible de signaler un fait réel qui ne doit pas nous échapper :

En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue et naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le paiement n'en est onéreux pour lui, et regardant la personne morale qui constitue l'État comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouiroit des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet⁹³.

Certes, comme on l'a vu chez Rousseau, l'Homme naturel ne distingue pas encore le bien du mal. Et pourtant, une fois socialisé, il cesse d'être ce qu'il était lors de son insouciance quasi infantile. Il perd son authenticité et il se pervertit! Il y a par conséquent une ambiguïté à résoudre, celle de la rencontre de l'anthropologie et du politique. De fait, dans le *Second Discours* (1755), Rousseau fait l'éloge de l'Homme naturel, c'est-à-dire tel qu'il aurait été : amoral (pas immoral), innocent et heureux. Socialisé, l'Homme est devenu corrompu, immoral, cruel et malheureux!

Cependant, « l'hébéture » du sauvage en fait un animal plutôt borné et stupide, soumis aux impulsions naturelles. Et la liberté, jusqu'alors postulée, ne devient possible que par le commerce des Hommes à l'intérieur duquel se développe sa conscience. Rousseau l'exprime ainsi :

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 nouvelle condition ne le dégradent souvent au dessous de ce dont 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 homme⁹⁴.

⁹³ *Ibid.* p. 363.

⁹⁴ *Ibid.* p. 364.

Donc, la civilisation jadis condamnée par Rousseau est ennoblie, voire « bénie ». Il s'agit d'un moment important qui arracha le sauvage de sa « stupidité » originelle pour en faire un Homme. Un Homme, c'est-à-dire un être capable de substituer « la justice à l'instinct »⁹⁵, « le droit à l'appétit. »⁹⁶

De plus, la liberté apparaît surtout comme une question d'ordre politique. Elle appelle une dissociation fondamentale entre la liberté naturelle, celle du sauvage, et la liberté civile. Si la liberté naturelle relève de la seule impulsion physique, alors elle s'étend jusqu'aux limites de la force individuelle et ne poursuit qu'une satisfaction instinctive. La loi de la nature est celle de la force. Et comme la force n'offre aucune garantie à l'individu sitôt que celui-ci est engagé dans des rapports sociaux, la liberté naturelle est convertie en son contraire en devenant une impuissance généralisée.

À partir de là, il n'y a que la liberté civile exercée sous la bannière de la loi pour préserver le lien politique du caprice des particuliers. Elle en assure le plein exercice tout en préservant la communauté de l'expression anarchique des libertés naturelles. Autrement dit, l'avènement de la liberté est contemporain à la loi, cette dernière étant un artifice destiné à promouvoir l'égalité des citoyens tout en facilitant la jouissance d'une liberté réelle.

Au final, la liberté revêt une dimension morale. Pour cela, il faut que la volonté générale se confonde avec la volonté de tous les particuliers, c'est-à-dire une volonté débarrassée de tout ce qui, dans une volonté particulière, constitue une menace pour le groupe et réciproquement. De fait, Rousseau est convaincu qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle des citoyens, le contrat social instaure une égalité morale et par

⁹⁵ *Ibid.* p. 364.

⁹⁶ L'énumération des couples d'opposition n'est pas exhaustive; on pourrait ajouter l'opposition des penchants à la raison, « l'impulsion physique » à « la voix du devoir », etc. Voir également le début de la page 365.

conséquent légitime au sein de la société. En ce sens, même si les citoyens peuvent être inégaux sur les plans physique et mental, grâce à la loi ils sont supposés devenir moralement égaux.

Rousseau le reconnaît :

Sitot que les besoins de l'homme passent ses facultés et que les objets de ses désirs s'étendent et se multiplient, il faut qu'il reste éternellement malheureux, ou qu'il cherche à se donner un nouvel être duquel il tire les ressources qu'il ne trouve plus en lui-même. Sitot que les obstacles qui nuisent à notre conservation l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer à les vaincre, l'état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait si l'art ne venait au secours de la nature⁹⁷.

La liberté présentée comme une préoccupation morale est donc et avant tout une conquête de l'autonomie garantie par la volonté générale. L'impulsion du seul appétit étant selon Rousseau la manifestation de l'esclavage, l'autonomie doit être comprise comme un processus d'affranchissement de l'Homme par rapport à ses sensations et la soumission de sa conduite à la loi en tant que sujet raisonnable.

On comprend mieux pourquoi Rousseau sera plus tard une source d'inspiration de Kant⁹⁸. Surtout en établissant un lien étroit entre la liberté comme indépendance civile et la liberté comme autonomie morale. De fait, lorsque la république n'est pas corrompue, la loi civile peut revêtir une valeur générale et morale, car elle vaut équitablement pour tous les membres de la collectivité. Le citoyen dans ce cas n'impose aux autres que ce qu'il s'impose à lui-même. Car « la volonté générale [...] dans chaque individu [est] dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le

⁹⁷ *Ibid.* p. 289.

⁹⁸ Nous pensons ici à la Troisième proposition de l'ouvrage de Kant intitulé *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784). Kant y défend comme avant lui Rousseau l'idée que la nature aurait une raison qui lui est immanente par laquelle l'homme, jouissant d'une volonté autonome, peut s'affranchir de la fange grossière de son animalité pour construire la connaissance et régler son action sur la raison et non sur l'instinct.

silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable peut exiger de lui. »⁹⁹

Ainsi, une des grandes originalités de Rousseau, mais difficile à réaliser en pratique, consiste à avoir trouvé un moyen d'unir les Hommes en corps politique sans que personne ne renonce à sa liberté bien comprise. Le pacte social ou contrat d'association devient le seul fondement juridique et moral de la loi qu'instaure la liberté et l'égalité entre les citoyens. Ainsi, Rousseau invite l'Homme à reconquérir sa liberté par le bon usage de la raison.

Cependant, la liberté proposée par Rousseau n'est pas exempte de quelque difficulté, car comme le souligne Philippe Kneé :

La liberté désigne d'une part les croyances illusoires des hommes utilisés par le Législateur pour agir sur eux en leur laissant croire, dans la mesure où ils sont soumis à l'opinion, c'est-à-dire à l'image de la liberté que leur renvoient les autres; de l'autre côté, c'est la valeur d'une conduite soumise à la loi du Législateur en tant que celle-ci incarne, à travers la ruse qui l'impose, la raison¹⁰⁰.

Ce qui serait en réalité assuré est une sorte de liberté-soumission qui ferait du peuple un éternel enfant qui a toujours besoin de la tutelle du Législateur, car incapable par lui-même d'utiliser rationnellement sa liberté. En ce sens, on serait tenté de penser que le peuple jouit d'une liberté dont il n'est pas toujours l'auteur. En même temps, comme le souligne encore en substance Philippe Kneé, il peut arriver par exemple que le précepteur d'Émile utilise parfois la ruse dans le processus de l'éducation de son élève afin de permettre en définitive à ce dernier de pouvoir se défaire de toute sujétion et d'acquérir ainsi sa propre indépendance pour finalement devenir son propre législateur.

⁹⁹ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social, op. cit.* p. 286.

¹⁰⁰ Kneé, P. (1987). Agir sur les cœurs : spectacle et duplicité chez Rousseau. *Philosophiques*, XIV(2), p. 318.

Dans tous les cas, Rousseau est convaincu qu'un système politique démocratique peut fédérer les citoyens sur une base volontaire. Si la pérennité de l'association dépend de l'abandon par chaque membre de son indépendance naturelle, c'est parce que celui-ci y trouve la garantie de sa liberté et la préservation de son être. Pour cela, trois obligations s'imposent à tous : d'abord la souveraineté du peuple ne se délègue pas, ensuite le vote de chaque citoyen doit viser l'intérêt général, et enfin la souveraineté ne peut jamais être limitée par des autorités non élues telles que le sénat, les juges, etc.

Commençons par le premier principe moral concernant le peuple. Le peuple ne peut jamais, comme c'est le cas chez Machiavel, Hobbes ou encore dans certaines oligarchies modernes, déléguer son pouvoir à un seul individu ou groupe d'individus. Dans le chapitre 1 du livre II du *Contrat social* (1762), Rousseau est formel : la souveraineté du peuple se perd dès lors qu'elle est soumise à l'autorité d'un maître.

Ainsi, même les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire représentent de simples instruments entre les mains de leurs exécutants dont la fonction est simplement d'exécuter le mandat populaire. Cependant, il ne s'agit pas de dire que la majorité ne peut jamais se tromper. Car, l'essentiel se trouve dans l'intention qui a animé les suffrages exprimés, c'est-à-dire la recherche de l'intérêt commun qui les sous-tend.

C'est de là que découle la deuxième obligation morale à savoir, concevoir le juste à partir de ce que veut la raison. En ce sens, le choix électif du citoyen est conditionné non pas par quelque intérêt corporatiste ou individuel. On est alors en droit de se demander si une telle suppression n'autorise pas indirectement les abus du pouvoir de l'État. Nous y reviendrons à la fin de ce chapitre quand viendra le moment d'évaluer l'impact de la volonté générale sur les libertés individuelles, notamment avec Benjamin Constant qui y voit une forme masquée de despotisme.

Mais d'ores et déjà, il faut provisoirement observer que la « fraternité » citoyenne étant le but ultime d'un pouvoir exercé démocratiquement, Rousseau ne peut tolérer une grande disparité entre riches et pauvres pas plus qu'une limitation de la souveraineté par les intérêts égoïstes! Telle est la troisième obligation : le peuple souverain a la légitimité de révoquer les droits naturels comme on l'a vu par exemple avec le droit de propriété. De la même manière, aucun autre corps ne lui est transcendant.

Au total, dans le but de sauver le lien politique de l'expression « liberticide » des appétits égoïstes, Rousseau invite son lecteur à prendre en considération le droit inaliénable des autres membres de la communauté. Il élève ainsi l'Homme au statut d'être raisonnable à travers l'exercice de la citoyenneté. En rationalisant le lien politique, la république et la vertu se confondent finalement, car en fin de compte, qu'il soit engagé dans des rapports sociaux ou bien qu'il agisse seul, l'Homme tient sa liberté au respect de la loi pour moraliser la vie sociale.

Mais on peut se demander s'il n'est pas légitime de transgresser certaines lois qui peuvent s'avérer iniques? Autrement dit, toutes les lois sont-elles légitimes? De plus, comment peut-on s'assurer que toutes les lois soient impartiales et respectueuses des droits et libertés des citoyens dans un contexte de démocratie représentative?

Rousseau aurait répondu qu'une démocratie est véritablement libre si elle peut efficacement faire taire l'égoïsme individuel en chaque particulier tout en permettant à ce dernier d'être un acteur à part entière de la communauté politique. Traduction : la démocratie véritable doit être participative, c'est-à-dire individuellement délibérative¹⁰¹. Et même jusque-là, qu'est-ce qui peut alors nous garantir que l'espace public ainsi ouvert ne se transformera pas en un prétoire où les experts de la classe

¹⁰¹ Rousseau a une préférence pour la démocratie participative et non représentative. La démocratie participative a l'avantage d'instaurer un espace public ouvert aux délibérations, c'est-à-dire aux discussions libres et directes des citoyens.

politique monopoliseront la parole imposeront leurs idées au grand mépris de l'immense majorité de la population? Par ailleurs, en permettant l'expression de la multitude d'opinions parfois disparates, est-ce qu'on ne finit pas par dissoudre les vrais problèmes dans une masse acéphale, sans boussole véritable?

Rousseau avait essayé de répondre à la dernière question avec la proposition du Législateur. Dans le prolongement de la méthode à la fois historique, comparative et surtout critique énoncée dans l'introduction de ce travail, les autres questions nous invitent dans tous les cas à soumettre la théorie politique de Rousseau à quelques réserves.

3.3 Quelques critiques à l'endroit de la loi et de la liberté proposée par Rousseau

3.3.1 La critique de Benjamin Constant : l'étouffement de l'individu

Commençons par ceux qui défendent l'intangibilité de l'initiative privée et qui peuvent voir dans les pouvoirs accordés à la volonté générale une limitation des libertés individuelles. C'est par exemple le cas en ce qui concerne Benjamin Constant dans *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819). En effet, ce dernier considère la volonté générale comme l'expression d'un despotisme déguisé. L'idée que ce penseur se fait de la république est différente de la totale aliénation de l'individu au profit de la volonté générale comme c'est le cas chez Rousseau.

Pour Constant, la volonté générale fondatrice de la légitimité du pouvoir politique doit être limitée, sinon elle peut se révéler aussi dangereuse qu'un despote. En effet :

Nous devons être bien plus attachés que les Anciens à notre indépendance individuelle Car les Anciens, lorsqu'ils sacrifiaient cette indépendance aux

droits politiques, sacrifiaient moins pour obtenir plus; tandis qu'en faisant le même sacrifice, nous donnerions plus pour obtenir moins¹⁰².

Autrement dit, les droits fondamentaux des individus sont menacés sous l'effet d'une république qui absorbe le particulier dans le général. Ceci nous invite en effet à questionner fondamentalement certains aspects du pouvoir politique ainsi conçu par Rousseau : une adhésion totale des citoyens au contrat social et une loi jamais contraire aux intérêts des particuliers¹⁰³. Et pourtant, défend encore Benjamin Constant :

L'indépendance individuelle est le premier besoin des Modernes. En conséquence, il ne faut pas leur en demander le sacrifice pour établir la liberté politique. Il s'ensuit qu'aucune des institutions nombreuses et trop vantées qui, dans les républiques anciennes, gênaient la liberté individuelle, n'est point admissible dans les temps modernes¹⁰⁴.

Non seulement cela suppose une « angélisation » du souverain, mais le principe qui structure la souveraineté ainsi envisagée est davantage valable dans les démocraties directes alors que les grandes nations démocratiques s'adaptent mal ou pas du tout au modèle démocratique postulé par Rousseau. En ce sens, selon Constant, les démocraties actuelles étant basées sur la délégation des pouvoirs à quelques représentants, on peut craindre de grands risques de monopole du pouvoir par des groupes d'intérêts pas toujours représentatifs des aspirations véritables du peuple souverain.

Selon Constant, il devient à ce moment-là nécessaire de délimiter les domaines d'action de l'État en fonction de l'indépendance individuelle à préserver. Constant a définitivement une conception de la liberté diamétralement opposée à celle de

¹⁰² Constant, B. (2010). *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Paris : Mille et une Nuits. p. 22. Un pouvoir politique sans borne peut donner lieu, si on n'y prend pas garde, à ce que Benjamin Constant considère comme un « absolutisme républicain » ou encore un « despotisme de la liberté ».

¹⁰³ À propos du Souverain (livre I, chapitre VII du *Contrat social*), Rousseau est convaincu que, si chaque individu peut avoir une volonté opposée à celle du souverain, le souverain quant à lui, « n'étant formé que de particuliers qui le composent n'a ni et ne peut avoir d'intérêt contraire au leur » (p. 362).

¹⁰⁴ Constant, B. (2010), *op. cit.* p. 29.

Rousseau : être libre, ce n'est donc pas toujours obéir à la loi. À partir de là, Rousseau est relégué chez les Anciens qui voyaient la société comme un tout à l'intérieur duquel les particuliers doivent fusionner ou encore s'effacer au profit de la volonté générale. En ce sens, une évaluation de la volonté générale s'impose, car ne garantissant pas toujours la liberté de l'individu.

Les réserves de Benjamin Constant invitent à bien relire Rousseau qui aurait répondu, compte non tenu de quelque anachronisme, que le reproche devrait se diriger vers Thomas Hobbes (*Léviathan*, 1651) qui considérait la légitimité de l'État comme procédant d'un contrat de soumission passé entre plusieurs individus et les caprices de la volonté égoïste d'une seule personne destinée à arbitrer les conflits. En effet, dans le pacte de soumission de Hobbes, la préservation de la paix civile se fait au prix d'une obéissance absolue et inconditionnelle des sujets.

On voit bien que chez Hobbes, c'est la crainte de la mort qui fonde le lien politique. Alors que chez Rousseau, l'enjeu du contrat social est davantage une question de liberté à garantir pour chacun des contractants. Dans son *Second Discours* (1755), Rousseau avait déjà critiqué Hobbes en montrant que l'état de nature sombre que ce dernier décrit est en réalité la conséquence des injustices sociales.

Dans cette perspective, il est plus exact de dire que si Rousseau cherche comme Hobbes à instituer un pouvoir politique auquel les volontés particulières sont soumises, son contrat social est cependant assorti de dispositions morales, car sa finalité est d'éliminer les formes d'organisations politiques susceptibles de faciliter la servitude d'un Homme ou de quelques Hommes.

Il faut sans doute rappeler que la volonté générale traduite dans notre contemporanéité n'est rien d'autre qu'une émanation de la délibération des assemblées populaires au moment du vote. Ainsi, on peut imaginer que les opinions des citoyens soient

examinées avant même le choix. Certes, pour certains, la délibération populaire rend déjà compte du choix en lui-même. Puisque, comme l'indique Bernard Manin¹⁰⁵ en d'autres mots, une concertation précédant le vote peut occulter le bien commun et empêcher la réalisation de la volonté générale. Et pourtant, selon Rousseau, notamment dans le livre II du chapitre 3 du *Contrat social*, quand bien même le peuple serait suffisamment informé au moment de la délibération, quand bien même les citoyens n'auraient aucune forme de communication entre eux, il résulterait toujours la volonté générale malgré les petites différences : la recherche du bien commun.

Toutefois, bien que le citoyen n'opine qu'après la volonté générale, pour reprendre les propres mots de Rousseau dans le *Contrat social* (1762), certains comme Bruno Bernardi accorde une importance plus grande à la délibération. Pour ce dernier,

La délibération [...] est un processus et un résultat. Le processus est celui par lequel, devant une décision à prendre, une volonté se détermine. Le résultat n'est alors que l'énoncé de cette décision, une volonté exprimée¹⁰⁶.

De ce point de vue, il est plus exact de dire que chez Rousseau, l'acte de vote est le point d'aboutissement d'un processus préalable de recueil d'avis, de discussions et d'échanges libres et transparents. Dans la lettre numéro VII de ses *Lettres écrites de la Montagne* (1764), Rousseau souligne en substance que le vote, c'est-à-dire l'acte de donner le suffrage, n'intervient qu'après avoir délibéré (peser le pour et le contre) et opiner (donner un avis motivé). Il faut alors se demander s'il n'y a pas une contradiction entre la déclaration du *Contrat social* (1762) précédemment évoquée, et celle des *Lettres écrites de la Montagne* (1764).

¹⁰⁵ Manin, B, (1985). Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique. *Le Débat*, 33, p. 78.

¹⁰⁶ Bernardi, B. (2006). *La fabrique des concepts : recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris : Honoré Champion, p. 215.

En réalité, la contradiction n'est qu'apparente, car l'absence d'un processus délibératif est seulement possible lorsque dans une volonté immédiate et unanime tous les acteurs sociaux s'entendent sur le bien commun. Tel est l'exemple de la bonne unanimité qui n'a rien à voir avec la mauvaise unanimité que Rousseau décrit explicitement de la manière suivante : « À l'autre extrémité du cercle l'unanimité revient. C'est quand les citoyens tombés dans la servitude n'ont plus ni liberté ni volonté. Alors la crainte et la flatterie changent en acclamations les suffrages; on ne délibère plus, on adore ou on maudit. »¹⁰⁷

La volonté générale est en ce sens la pluralité des volontés particulières et non l'exercice d'un droit despotique sur les individus comme semble le suggérer Benjamin Constant. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'une simple agrégation d'individus sans but commun et incapables de se constituer en corps politique. Rousseau est plutôt convaincu que seul l'acte d'association civile peut se faire sur une base volontaire. Encore que Rousseau lui-même n'a jamais cessé de rappeler que la volonté générale n'a pas besoin d'être toujours unanime, puisque c'est l'intérêt commun qui compte en définitive.

Notre travail qui explore les fondements anthropologiques et moraux du lien politique trouve dans cette suprématie de la volonté générale un horizon qui peut sembler lointain pour certains, voire irréalisable pour d'autres. Dans tous les cas, c'est un bon défi pour nos sociétés « malades » de l'égoïsme de ses membres. Mais il n'y a pas que l'égoïsme des individus qui menace le lien politique. Il y a également et surtout les « sociétés partielles »¹⁰⁸ au sein de l'État. Il est à souligner que les « sociétés partielles » évoquées par Rousseau dans le chapitre III du livre II du *Contrat social* (1762) sont de nos jours

¹⁰⁷ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du Contrat social, op. cit.* p. 439.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 372.

des groupes d'intérêts d'ordre économique ou de pression politique qui parfois, aussi puissants que l'État, peuvent menacer son autorité.

Voilà un détail que la critique de Benjamin Constant semble ignorer lorsqu'il défend la liberté des modernes entendue comme une indépendance d'essence individuelle que la loi doit se contenter d'encadrer. Cependant, il y a toujours à craindre dans la démocratie proposée par Rousseau, le risque d'atomisation des citoyens et la mauvaise possibilité de voir la démocratie devenir une « médiocratie ».

3.3.2 La critique d'Alexis de Tocqueville : le risque d'atomisation et de désengagement individuel

Avec la puissance étatique, on court au moins deux risques : l'atomisation et le désengagement individuel. De fait, le problème de tout système démocratique est de trouver le bon équilibre entre la préservation de la liberté individuelle et la participation à la vie collective. Et Alexis de Tocqueville, dans le tome 2 *De la démocratie en Amérique* (1835) propose au lecteur une réflexion originale sur les rapports entre la liberté et l'égalité.

Le premier danger qu'il décèle est que, en cherchant à égaliser les conditions séparant les individus, la démocratie finisse par fragiliser le lien social. Plus encore, il évoque un deuxième danger qui serait de considérer que la démocratie, au lieu de renforcer le vivre-ensemble et le sentiment d'appartenance à la même nation, produise l'effet inverse : elle renforce le repli sur soi et exacerbe l'individualisme qui peut se muer en égoïsme!

Pour faire comprendre sa critique de la démocratie, Tocqueville commence par une précision d'ordre sémantique, notamment dans le Tome II du chapitre XIII de son livre

De la démocratie en Amérique (1840). L'égoïsme est présenté comme la forme d'un amour exagéré de soi. Et l'individualisme est un sentiment déraisonné qui incite chacun à l'isolement et au repli en abandonnant par le fait même la société. Or, avec Alexis de Tocqueville, un certain « atomisme » se renforce chaque fois que l'égalité des conditions entre les hommes est accomplie. Ainsi :

Si, dans les siècles d'égalité, les hommes perçoivent aisément l'idée d'un pouvoir central, on ne saurait douter d'autre part, que leurs habitudes et leurs sentiments ne les prédisposent à reconnaître un pareil pouvoir et à lui prêter main [...] Les hommes qui habitent les pays démocratiques n'ayant ni supérieurs, ni inférieurs, ni associés habituels et nécessaires, se replient volontiers sur eux-mêmes et se considèrent isolément¹⁰⁹.

Et les conséquences liées à cet individualisme sont nombreuses : les Hommes dans la société démocratique deviennent étrangers les uns envers les autres et vivent dans une sorte « d'acosmisme de déliaison »¹¹⁰. L'idée développée par Tocqueville est que, en se repliant sur lui-même, l'Homme finit par perdre son pouvoir d'action et de réflexion. Par ailleurs, les goûts et les modes de vie s'uniformisent et la diversité cède la place à une homogénéité qui, loin de rendre les individus indépendants, en fait finalement des atomes ramassés sur eux-mêmes. Et pour cause,

Lorsque les conditions sont égales, chacun s'isole volontiers en soi-même et oublie le public. Si les législateurs des peuples démocratiques ne cherchaient point à corriger cette funeste tendance ou la favorisaient, dans la pensée qu'elle détourne les citoyens des passions politiques et les écarte ainsi des révolutions, il se pourrait qu'ils finissent eux-mêmes par produire le mal qu'ils veulent écarter, et qu'il arrivât un moment où les passions désordonnées de quelques hommes, s'aidant de l'égoïsme inintelligent et de la pusillanimité du plus grand nombre, finissent par contraindre le corps social à subir d'étranges vicissitudes¹¹¹.

¹⁰⁹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome 2, Paris, Gallimard, 1961, p. 402.

¹¹⁰ Une expression empruntée à Hannah Arendt pour dire que la démocratie est le terreau fertile de l'« acosmisme de déliaison » considéré comme une aliénation. Une situation qu'elle oppose à l'« amour du monde » ou « amor mundi ». Expression reprise par Étienne Tassin dans *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Le Seuil, 2003, p. 158.

¹¹¹ Tocqueville, A. d. (1961). *De la démocratie en Amérique* (tome 2). Paris : Gallimard, p. 352.

Tocqueville dénonce, en plus du risque d'isolement, le processus inévitable de formation d'une société « massifiée » qui pense et agit comme un troupeau de moutons sans que chaque membre puisse véritablement jouir d'une autonomie individuelle. Dans ce contexte de « médiocratie », chaque membre de la société incapable de s'investir dans la société, et replié à l'étroit de son ego, devient sans initiative et sans horizon nouveau. Un état de fait qui va impacter significativement sur le rapport entre l'individu et le pouvoir politique.

Et si à cause du repli sur soi l'Homme déserte la place publique, cela a pour conséquence grave, selon Tocqueville, le renforcement de la puissance de l'État tant dans la vie privée des gens qu'au sein de la société. Du fait de l'égalisation des conditions, les anciennes hiérarchies de la noblesse ou de l'Église s'écroulent nécessairement pour laisser la place à une autorité politique qu'aucun contre-pouvoir ne peut freiner. Ainsi, non seulement le peuple perd sa liberté, mais plus grave, il retombe dans l'enfance. Et verticalement, l'État peut exercer son autorité transcendante comme un père bienveillant, doux et despote à la fois.

Nous avons vu qu'avec Rousseau, il n'y avait aucun pouvoir intermédiaire entre le souverain et le peuple. Et pourtant, d'après Alexis de Tocqueville, les syndicats par exemple pourraient bien jouer le rôle de contrepoids au centralisme du pouvoir proposé. Surtout que :

L'idée de pouvoirs secondaires, placés entre le souverain et les sujets, se présentait naturellement à l'imagination des peuples aristocratiques [...] cette même idée est naturellement absente de l'esprit des hommes dans les siècles d'égalité par des raisons contraires : on ne peut l'y introduire qu'artificiellement, et on ne l'y retient qu'avec peine; tandis qu'ils conçoivent, pour ainsi dire sans y penser, l'idée d'un pouvoir unique et central qui mène les citoyens par lui-même¹¹².

¹¹² *Ibid.* p. 396.

Au final, ce qui est à redouter dans la démocratie rousseauiste, c'est principalement les risques d'isolement de l'individu et du centralisme du pouvoir politique. Et par conséquent, il y a à craindre le danger de la jouissance individualiste des biens matériels mis à la disposition des Hommes par la modernité. Or l'égoïsme qui en résulte rend le citoyen cynique et indifférent à la vie politique, ce qui renforce le pouvoir de l'État. Tocqueville présente dans ce sens le modèle Américain comme l'illustration du parfait équilibre entre la liberté et l'égalité, tandis que l'obsession de l'égalité des Français les expose au pire despotisme.

Il faut reconnaître cependant la difficulté qu'il y a à accepter toutes les conséquences de l'analyse de Benjamin Constant et Alexis de Tocqueville. Certes, ces derniers ont voulu préserver l'Homme de toutes les formes d'absolutisme, mais force est de reconnaître qu'ils semblent avoir minimisé le consumérisme grandissant de certains particuliers. La dernière crise financière dont les effets font encore des millions de victimes partout dans le monde nous invite à la plus grande prudence face à cette « fabrique du diable » qu'est devenue l'économie de marché. La crise étant effective pour certains, pas pour tous!

Autrement dit, face aux promesses non tenues du libéralisme qui ne s'est pas seulement contenté seulement de « laisser-faire », mais qui a contribué à renforcer les clivages entre les plus démunis et les plus nantis, il est peut-être indispensable de restaurer l'autorité d'un État capable de contraindre les gens à redistribuer la richesse. Surtout qu'il est possible de désobéir face à une disposition légale illégitime.

3.3.3 John Rawls : le droit de désobéir

Comme nous l'avions vu précédemment, Rousseau semble sacraliser la loi. Et pourtant, certaines lois peuvent être iniques et moralement inacceptables! Paradoxalement, au

nom de cette même morale défendue, Rousseau semble faire peu de cas à la possibilité donnée aux citoyens de s'insurger contre une loi. Par contre, John Rawls dans sa *Théorie de la justice* (1971)¹¹³ pense que :

Le premier point concerne les injustices qui peuvent donner légitimement lieu à la désobéissance civile. Or, si l'on pense qu'une telle désobéissance est un acte politique s'adressant au sens de la justice de la communauté, il semble alors raisonnable, mais toutes choses égales par ailleurs, de n'y recourir que dans les cas d'injustice majeure et évidente, particulièrement dans ceux qui font obstacle à la suppression d'autres injustices¹¹⁴.

Autrement dit, la désobéissance civile peut devenir indispensable dans bien des cas. Elle peut être le seul moyen de recours par lequel le peuple revendique une certaine justice. Surtout que, comme l'affirme Rawls encore :

Certains cas peuvent être si extrêmes qu'on n'a même plus le devoir de commencer par recourir aux seuls moyens d'opposition politique. Par exemple, si l'assemblée promulguait une loi scandaleuse, violant le principe de la liberté égale pour tous, par exemple en interdisant la religion d'une minorité faible et sans défense, on ne pourrait sûrement pas s'attendre à ce que cette secte s'oppose à la loi en utilisant les procédures politiques normales¹¹⁵.

De fait, il y a des situations moralement inacceptables qui peuvent justifier la désobéissance, même au mépris de la loi sensée protéger les citoyens. Cela est surtout possible dans une société démocratique. Et Rawls de renchérir :

Dans une société démocratique, donc, il est reconnu que chaque citoyen est responsable de son interprétation des principes de la justice et de sa conduite en conséquence. Il ne peut exister d'interprétation légale ou socialement approuvée de ces principes que nous serions tenus moralement de toujours accepter, même si elle est donnée par une cour suprême ou une assemblée législative¹¹⁶.

¹¹³ Rawls, J. (2009). *Théorie de la justice*. (C. Audard, trad.). Paris : Points. Ce livre nous servira de référence à ce stade important de notre analyse.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 412.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 413.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 429.

Ainsi, partons du fait que Rousseau a voulu garantir la justice, l'égalité et la liberté de l'Homme. Et en définitive, de corriger les inégalités sociales. Mais, on ne devrait pas voir dans cette volonté un processus de dépossession de la liberté d'action des citoyens. De fait, la thèse de John Rawls est plus nuancée.

Ainsi, au plan économique par exemple, chacun a bien le droit de s'enrichir tant que cela ne porte aucun préjudice aux classes moyennes et aux pauvres. Mais alors dans ce cas, on se trouve face à une sorte d'impasse : comment atteindre l'idéal d'égalité souhaitée par Rousseau sans empiéter sur les libertés individuelles?

La théorie de la justice proposée par Rawls est aussi basée sur le principe de solidarité. Et *a priori*, elle semble apporter des éléments de réponse qui peuvent nous intéresser. Il s'agirait d'un système démocratique et économique qui, tout en respectant les droits sociaux fondamentaux accepte néanmoins la libre entreprise économique. Mais, on peut se demander s'il est plutôt question d'une démocratie purement économique respectueuse des libertés individuelles tout en laissant prospérer certaines inégalités? Ou encore s'agit-il de favoriser une économie de marché sans que pour autant la société de marché soit tolérée? La réponse n'est pas si simple. Examinons plutôt comment Rawls précise sa pensée :

Mais, même en insistant bien sur la priorité des libertés de base et de la juste égalité des chances, il n'y a pas de raison pour que cette reconnaissance initiale soit définitive. La société doit prendre en compte l'efficacité économique et les exigences de l'organisation et de la technologie. S'il y a des inégalités de revenus et de fortune, les différences d'autorité et des degrés de responsabilité qui tendent à améliorer la situation d'égalité, pourquoi ne pas les autoriser¹¹⁷?

John Rawls apporte une réponse contemporaine à ce qui semble « hanter » Rousseau. Il est optimiste quant à la possibilité de renforcer le lien social par la solidarité en

¹¹⁷ *Ibid.* p. 182.

tentant de concilier la liberté et l'égalité sociales. Pour cela, il est favorable à la libre entreprise tout en préconisant un contrôle par l'État des effets néfastes de l'économie de marché. De fait, selon Rawls, si le but des sociétés démocratiques actuelles est de garantir la liberté des citoyens et l'égalité de leurs droits, il est moralement inacceptable de laisser les inégalités atteindre des proportions importantes.

Dans ce cas, il faut alors déterminer jusqu'à quel point on peut considérer certaines inégalités justes ou illégitimes. Là-dessus, la thèse de Rawls se ramène à cette proposition : les inégalités sont acceptables si l'indigent considère que même leur absence ne changerait rien dans sa vie. De plus, il faut que les inégalités économiques, même quand elles existent, soient compensées par l'égalité des chances.

Ainsi, Rawls propose un libéralisme tempéré : si les inégalités engendrées par l'économie de marché produisent des inégalités, ces dernières sont supportables dès lors qu'elles rendent parallèlement possible une augmentation de la croissance profitable à l'ensemble de la société. Autrement dit, entre un système égalitaire avec la pauvreté comme dénominateur commun et un régime inégalitaire permettant en même temps aux citoyens d'améliorer leur niveau de vie, Rawls opte pour la deuxième solution.

On peut donc observer que l'État ne peut pas rester passif devant les abus dont certains de ses membres peuvent faire l'objet. Par exemple, le monopole des pans entiers de l'économie par le même individu est inacceptable! Par ce mécanisme, l'État peut éviter certaines dérives oligarchiques en plus d'instituer la solidarité. Dans ce cas, les conditions anthropologiques et morales de la préservation du lien social sont minimalement assurées.

Toutefois, le doute subsiste. Et pour cause, lorsque Rawls postule une certaine redistribution des richesses aux classes démunies par la « magie » de la solidarité

humaine, il nous semble tout à fait chimérique d'imaginer la distribution de la richesse de certains particuliers sans l'intervention de l'État. Dans tous les cas, de nos jours, les avis sont partagés : d'un côté, l'éducation libérale tend à viser le développement de l'intelligence avec des considérations morales molles; d'autre part, les républicains promeuvent une forme d'éducation visant à développer une éducation morale stricte. Et la question est posée à tout un chacun : que faut-il choisir?

La deuxième option est celle qui convient à la conception que Rousseau défendait : l'État doit, en plus de veiller à la redistribution des richesses, éduquer la population à la citoyenneté. Toutefois, en pratique, l'État providence a montré ses limites car son niveau d'intervention et les modalités de cette dernière peuvent s'avérer contre productives : par exemple, en forçant les gens à redistribuer par une fiscalité austère comme nous l'avons vu en examinant le problème de la propriété privée, il y a des risques de paralysie des entreprises.

En exagérant l'aide aux pauvres à travers l'aide sociale, il y a peut-être des risques de déresponsabilisation et de fainéantise des bénéficiaires. Or, l'État ne peut pas non plus se désengager totalement sous peine de voir la société se transformer en une jungle où les puissants renforceraient leur hégémonie à l'ombre de la misère de ceux qui l'étaient déjà. Et sur ce point, il convient de dire que la position de Rawls, plus tard, évoluera tout en renforçant indirectement celle de Rousseau. Sa pensée n'est donc pas univoque! C'est ainsi qu'il se montrera de plus en plus favorable à l'intervention de l'État dans la régulation sociale. Cette idée est largement développée dans son livre *Justice et Démocratie* (1993).

Finalement, le problème n'est pas si simple à résoudre, car l'enjeu moral majeur ici est de garantir les droits fondamentaux sans dispenser l'assisté de ses devoirs. Rousseau essaie de résoudre ce problème en édictant deux principes indispensables à la réalisation de la liberté véritable : en plus de l'obéissance aux lois, la médiocrité et la

frugalité constituent une possibilité de renforcement du lien social. Cette dernière précision permet sans doute de clarifier la position de Rousseau au sujet des conditions économiques de la liberté.

Nous avons vu l'impact de l'analyse du problème de la propriété sur le lien social et nous nous sommes aperçus que seul le souverain pourrait véritablement viser le bien de tous les particuliers non pas à travers une égalité parfaite des richesses, mais en permettant une égalité proportionnelle. Rousseau semble être conscient que chaque membre de l'État lui doit des services à la hauteur de ses forces et de ses talents. Mais il sait aussi que ces citoyens « doivent être distingués et favorisés à proportion de leurs services. »¹¹⁸ L'égalité telle qu'envisagée par Rousseau et contre laquelle certains s'insurgent doit pourtant être comprise comme un principe qui valorise le mérite dans les limites imposées par la loi. Quant aux richesses, la loi suppose du côté des riches, la modération dans l'accumulation des biens ayant pour effet d'atténuer l'envie et la convoitise des pauvres.

Ainsi, si Rousseau favorise la restriction des écarts de richesse entre les membres de la société civile, le but est de mettre les pauvres à l'abri du danger de la servitude des riches. L'enjeu majeur ici est donc la préservation de la liberté de tous les citoyens à travers la soumission égale aux lois. Il y a dans cette optique un besoin d'homogénéité sociale relative.

Un problème reste cependant entier : comment peut-on parvenir à imposer la médiocrité des richesses chez les citoyens? S'agit-il de proposer le communisme ou le

¹¹⁸ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit. p. 222. Rousseau apporte un meilleur éclairage sur le thème de l'égalité dans *OC III Du contrat social*, livre II, chapitre XI, op. cit. p. 391-392. Ici Rousseau rappelle qu'en ce qui concerne la puissance, elle doit être en deçà de toute violence et s'exercer seulement lorsque la loi l'autorise. Quant à la richesse, « que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul pauvre pour être contraint de se vendre ».

collectivisme comme Karl Marx le préconisait? Rousseau serait-il alors un communiste avant la lettre? On sait que Rousseau est quasiment obnubilé par le modèle spartiate et notamment Lycurgue qui, en son temps, obligea ses concitoyens au partage égal des terres nécessaires pour leur nutrition. Nous savons surtout qu'au demeurant, c'est d'abord la frugalité spartiate qui inspira Rousseau plus que tout. Il avance d'ailleurs à ce sujet : « 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 accumuler. »¹¹⁹

Moralité : la mise en commun des biens ne suffit pas pour solidifier le lien social si cette dernière n'est pas soutenue par une vertu : la frugalité. De ce point de vue, c'est en instituant un système législatif capable de contrôler l'élan à l'accumulation des richesses au-delà du nécessaire que la médiocrité peut être atteinte. Les inégalités économiques et sociales étant des obstacles à l'expression de la liberté, Rousseau voit dans la frugalité le meilleur moyen de faire aimer et respecter la loi, et donc d'être libre. La médiocrité nous apparaît donc comme une « médiété »¹²⁰.

En définitive, il s'agit pour Rousseau de se rapporter à Aristote en favorisant des habitudes économiques qui permettent la recherche du juste milieu. Ainsi, la « médiété » aristotélicienne est comparable à la « médiocrité » rousseauiste, car elles indiquent le chemin du bonheur individuel et collectif. La frugalité devient donc une vertu éthique au service du politique.

Finalement, Rousseau n'aspire pas moins à une société plus juste. Son contrat social ne se base pas seulement sur la responsabilité individuelle, car il met l'ensemble des

¹¹⁹ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Discours sur l'économie politique, op. cit.* p. 258.

¹²⁰ Voir Aristote (2001). *Éthique à Nicomaque*. (J. Tricot, trad.). Paris : Vrin, p. 105. Aristote y distingue les vertus d'ordre moral d'une part; d'autre part, les vertus « dianétiques » ou intellectuelles. La médiocrité qui nous intéresse ici est donc comprise comme une vertu morale.

contractants à l'abri des forces centrifuges. En effet, on ne peut pas minimiser les inégalités sociales sous le fallacieux prétexte qu'elles sont la parfaite illustration des inégalités naturelles. De la même manière, on ne peut pas se contenter de la bienfaisance privée des particuliers pour renforcer le lien politique. Au contraire, il faut traduire en obligation juridique l'assistance aux faibles.

On comprend dès lors qu'avec Rousseau, la poursuite de l'intérêt individuel ne peut que produire de mauvais citoyens si la motivation première qui pousse chaque individu à contracter est seulement la préservation de soi. Il s'ensuit en dernier ressort que c'est le peuple qui statue sur lui-même¹²¹. Étant donné que la loi vise toujours l'intérêt général en faisant taire les passions concupiscentes, c'est elle qui régit la société. Mais cet idéal rousseauiste n'est possible que si chaque individu porte au tréfonds de son être l'esprit citoyen qui se manifeste par l'amour de la loi et l'obéissance à la loi.

En effet, l'humanité est construite au sein de l'État à condition qu'il soit régi par des lois qui s'appliquent indistinctement à tous les citoyens. La *Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen* de 1789 rend bien compte par sa formulation de l'étroite relation entre l'Homme et le citoyen. Aussi est-on en droit de se demander si chez Rousseau l'un ne peut aller sans l'autre et quelle est la taille géographique idéale qui sied au renforcement du lien entre les différents citoyens?

¹²¹ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social, op. cit.* p. 379.

DEUXIÈME PARTIE

LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ DE LA MORALISATION PRATIQUE DU LIEN POLITIQUE

Introduction partielle

Dans cette deuxième partie de la thèse, nous indiquons les conditions de possibilité de la réalisation de la démocratie considérée comme un gage souhaité de moralisation du lien politique. Pour cela, Rousseau s'inspirant des Anciens de la Grèce antique, nous précisons les contours du territoire que cela requiert. Et surtout, la nature des activités qui doivent s'y dérouler et en quoi ces dernières sont susceptibles de renforcer le lien social et par ricochet la citoyenneté. À la fin, puisqu'il arrive au peuple d'aspirer à la moralisation de la vie commune sans nécessairement savoir par lui-même comment y parvenir, selon Rousseau, nous indiquons la figure du Législateur considéré comme ce personnage fictif qui cristallise la vertu en politique. Rousseau recourt ainsi au mythe à titre pédagogique. À la fin cependant, nous remettons en question la pertinence d'une telle solution en contexte démocratique préconisé pourtant par Rousseau.

CHAPITRE IV

LA TERRITORIALITÉ ET LA MORALITÉ DE LA CITOYENNETÉ

Dans le chapitre précédent, nous avons montré que même si Rousseau envisage l'ontologie de l'Homme sous le prisme de la liberté, il reste partout « dans les fers », c'est-à-dire menacé par toutes sortes de dépendances. Par ailleurs, la solution rousseauiste de sortie de la servitude à travers la souveraineté de la loi a semblé être dans une certaine mesure une limitation des libertés individuelles et une manière implicite pour la classe dominante de perpétuer son hégémonie sur les pauvres. Dès lors, nous nous demandons comment articuler le présupposé théorique favorable concernant la nature de l'Homme et l'enracinement factuel. Autrement dit, comment passe-t-on de l'Homme tout court au citoyen?

Les enjeux suscités par la question de ce chapitre sont multiples. D'une part, si l'on admet qu'il est possible d'être un Homme sans être un citoyen, il faut alors interroger notre rapport aux institutions étatiques puisque c'est l'État qui assure la citoyenneté tout en préservant la dignité humaine. L'État symbolise en fin de compte l'acte par lequel l'être humain se soustrait de l'immédiate soumission aux lois de la nature au profit des lois universelles de la société raisonnablement organisée. Cependant, l'on peut se demander si la citoyenneté peut être antinomique à l'humanité lorsque l'État devient une force menaçante pour l'individu? Et dans ce cas, faut-il alors sacrifier la citoyenneté au nom de la préservation de l'intangibilité de la liberté individuelle?

Bien que nous ayons l'obligation morale de respecter en chaque Homme notre humanité commune, il est souhaitable que nous partagions les mêmes valeurs, celles que la société apporte par la formation puisque les aptitudes acquises par l'Homme

dépendent en grande partie de l'éducation reçue. Mais avant les valeurs, il y a d'abord la délimitation territoriale à laquelle Rousseau accorde une place déterminante dans l'examen du problème de la citoyenneté.

4.1 La destination politique et morale de la territorialité

Les nombreux conflits internationaux et intra-nationaux en cours dans le monde actuel portent en grande partie sur le contrôle ou la revendication des territoires. Le territoire semble être la première « chose » à laquelle s'identifie spontanément chaque citoyen. Non seulement il permet à chaque peuple d'évaluer sa capacité de production des biens liés à sa subsistance, selon Rousseau, sa taille permet déjà d'évaluer les possibilités de réussite de son propre projet politique. Or, nous connaissons sa préférence et son admiration pour les petits États, plus favorables à l'expression démocratique. Il serait alors intéressant de voir ce qui fonde cette admiration et en quoi la citoyenneté et le développement du sentiment patriotique y sont particulièrement développés.

En mettant en perspective le patriotisme par rapport à l'économie générale de la théorie politique de Rousseau, nous ferons la démonstration que si Sparte est idéalisé, il est loin d'être l'unique exemple, car la Rome républicaine et la nation juive constituent également des modèles parallèles de vertu, d'amour de la patrie et de fiabilité institutionnelle. Dans l'examen du problème de la propriété dans un chapitre précédent, nous avons montré que chez Rousseau, le domaine du réel peut devenir un « territoire public ». Rousseau édicte pour cela quelques conditions de possibilité nécessaires à sa fondation.

Et la première qu'on appellerait « physique » est la recherche de l'équilibre entre le nombre d'habitants et l'étendue du territoire. Il s'agit de s'assurer de la production en quantité suffisante des ressources nécessaires à la satisfaction des besoins du peuple

afin de mettre la population à l'abri de la dépendance par rapport aux pays voisins. Telle est la première condition à remplir pour renforcer le lien social entre les habitants d'un même territoire. Car selon les mots de Rousseau : « Ce sont les hommes qui font l'État, et c'est le terrain qui nourrit les hommes; ce rapport est donc que la terre suffise à l'entretien de ses habitants, et qu'il y ait autant d'habitants que la terre en peut nourrir. »¹²²

Du point de vue de Rousseau, c'est de ce rapport entre le peuple et l'étendue territoriale que seront déterminées son autonomie et son autosuffisance alimentaire. En effet, lorsque les ressources liées à la survie d'une population sont insuffisantes, cette dernière est à la merci des voisins. Rousseau y voit une cause de faiblesse et, au pire, une cause éventuelle d'affrontements. Il le dit en ces termes : « Tout peuple qui n'a par sa position que l'alternative entre le commerce ou la guerre, est faible en lui-même; il dépend de ses voisins, il dépend des événements; il n'a jamais qu'une existence incertaine et courte »¹²³.

Toutefois, on peut s'interroger sur les critères à partir desquels le juste équilibre entre la taille de la population et l'étendue du territoire sont édictés. Pour répondre à cette question, Rousseau énumère quelques-uns des critères à prendre en compte : le caractère de la population, le climat, la géographie physique et les caractéristiques du sol. Et à ce sujet, ses observations sont frappantes : dans le tempérament des Hommes, avance-t-il, il faut remarquer que certains consomment peu dans les pays au sol fertile tandis que les autres consomment moins à cause de l'ingratitude du sol. On voit bien que le territoire est avant tout, comme chez les Grecs, un terrain cultivable périphérique à la cité, mais soumis à l'autorité de l'État.

¹²² Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social, op. cit.* p. 389.

¹²³ *Ibid.* p. 389.

L'autosuffisance alimentaire est donc bien chez Rousseau un moyen sûr d'obtenir sa liberté en tant que peuple. C'est fort de ce constat que la ville de Genève n'a jamais été considérée par son citoyen comme un territoire libre puisqu'elle ne pouvait se suffire à elle-même, sa subsistance étant toujours dépendante des autres. Mais, le fait d'assurer au peuple la satisfaction de ses besoins ne suffit pas pour faire fonctionner convenablement un territoire. Encore faut-il qu'il y ait bien plus que le nécessaire à chaque particulier pour faire vivre la « personne publique ». Cette « personne publique » ou le gouvernement dépend entièrement de l'excédent ou du superflu des particuliers.

Ainsi, Rousseau exalte le travail des citoyens qui doivent produire au-delà de leurs besoins élémentaires quand la géographie et le climat le permettent. Précision de taille, car selon Rousseau, le volume de l'excédent agricole n'est jamais le même partout. Et de cet excédent dépend la forme de chaque gouvernement ainsi que la législation qui convient à chaque cas. Ainsi, il faut analyser les raisons qui fondent l'admiration de Rousseau pour les petits États encore appelés des cités-États.

4.1.1 L'éloge des cités-États : les arguments d'un choix

En plus du critère déjà évoqué précédemment, les arguments en faveur des petits États s'appuient sur au moins deux aspects intimement liés : d'abord la solidité du lien social et ensuite l'efficacité de l'exercice des pouvoirs exécutif et législatif. Mais déjà, si nous examinons au préalable la question des bornes du territoire, nous observons chez Rousseau un certain souci d'équilibre : un territoire ne doit pas être ni trop grand pour pouvoir être efficacement gouverné, ni trop petit s'il veut se maintenir par lui-même.

Si donc Rousseau est davantage favorable aux petits États plutôt qu'aux grands, c'est parce que le corps politique est plus fort en plus d'être plus facile à administrer. Mieux, pour être gouvernable Rousseau estime qu'il serait souhaitable que l'étendue d'un État soit mesurée aux capacités de ceux qui gouvernent afin d'assurer également sa prospérité.

Cependant, il faut se garder de tomber dans l'extrême et de comprendre que Rousseau n'est pas plus admiratif des États trop petits car si l'administration est aisée, un État trop petit peut facilement devenir la proie facile de ses voisins : « On voit par-là qu'il y a des raisons de s'étendre et des raisons de se resserrer, et ce n'est pas le moindre talent du politique de trouver, entre les unes et les autres, la proportion la plus avantageuse à la conservation de l'Etat. »¹²⁴

Quant au sujet de la défense, il recommande à la cité-État de nouer des alliances utiles, le but étant de se mettre avec ses voisins dans une sorte « d'équilibre, qui rende la compression partout à peu près égale »¹²⁵. Idéalement donc, les petits États devraient éviter le voisinage de grands États au risque de se faire envahir ou être annexés par ces derniers.

Un autre argument se rapporte au renforcement du lien politique que seule la proximité entre les citoyens favorise. Or, dans les territoires plus étendus, on assiste au relâchement du lien social puisqu'ici, même les dirigeants sont peu connus, voire inconnus des administrés. Dans ces conditions, les chefs sont étrangers au peuple et réciproquement. De fait, il n'y a pas de lien social fort et viable entre étrangers comme entre concitoyens car :

¹²⁴ *Ibid.* p. 388.

¹²⁵ *Ibid.* p. 388.

Non seulement le Gouvernement a moins de vigueur et de célérité pour faire observer les loix, empêcher les vexations, corriger les abus, prévenir les entreprises séditieuses qui peuvent se faire dans des lieux éloignés; mais le peuple a moins d'affection pour ses chefs qu'il ne voit jamais, pour la patrie qui est à ses yeux comme le monde, et pour ses concitoyens dont la plus-part lui sont étrangers¹²⁶.

Et pour terminer, Rousseau avance l'argument de la diminution de la liberté du citoyen dans les grands États. Le citoyen dans ces États ne participe que très peu à l'énonciation des lois auxquelles il est pourtant soumis. Cet argument est incontestable si l'on se souvient que Rousseau est davantage favorable à la démocratie directe qui implique la possibilité pour le peuple de se rassembler pour délibérer et promulguer des lois. Autrement dit, les États plus grands se contentent très souvent de représentants qui vont mettre leurs intérêts au premier plan avant ceux de la population.

Et puisque la souveraineté, expression de la volonté générale, ne peut être représentée, il apparaît que toute loi non ratifiée directement par les citoyens manque de consistance. En fait,

L'idée des Représentans est moderne : elle nous vient du Gouvernement féodal, de cet inique et absurde Gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée, et où le nom d'homme est en déshonneur. Dans les anciennes Républiques et même dans les monarchies, jamais le Peuple n'eut de représentans; on ne connoissoit pas ce mot là¹²⁷.

Au total, avec les grands États, la souveraineté est pour ainsi dire émiettée. Or, on ne peut pas diviser la souveraineté sans la détruire. Tout au plus, pour sortir de l'illégitimité de la souveraineté qu'on retrouve dans les grands États, il faut soit limiter l'étendue du territoire, soit créer une fédération économiquement et politiquement décentralisée. Tout cela en donnant la possibilité au peuple et au gouvernement de siéger alternativement dans chaque ville. Encore faut-il, dira Rousseau, qu'il y ait

¹²⁶ *Ibid.* p. 387. Nous insistons ici sur le mot « concitoyen » pour souligner le caractère fusionnel (*cum* signifiant en latin *avec*) de la relation que les citoyens d'un même pays doivent entretenir.

¹²⁷ *Ibid.* p. 430.

suffisamment de ressources pour tous, que la population soit bien répartie dans le territoire et que les droits soient les mêmes pour tout le monde.

Si l'époque moderne offre peu de bons d'exemples de petits États, le retour à l'antiquité gréco-romaine permet de trouver quelques exemples illustratifs. D'ailleurs, Rousseau disait préférer jeter son regard sur les images vénérables de l'antiquité où il voyait les Hommes « élevés par de sublimes institutions au plus haut degré de grandeur et de vertus où puisse atteindre la sagesse humaine »¹²⁸. En effet, à ses yeux, la période moderne marque l'exacerbation de l'égoïsme et « des institutions ineptes que le génie ne dicta jamais »¹²⁹. Par conséquent, si Rousseau admire les cités-États de l'antiquité, c'est moins pour leur étendue territoriale que pour la fiabilité de leurs institutions et la vertu des hommes qui y habitent : deux éléments fondamentaux de la patrie et de la moralisation des relations sociales.

4.1.2 Sparte et Rome : deux exemples de patrie

Ce qui structure et renforce la patrie, c'est avant tout le sentiment d'amour qu'on lui manifeste. Mais d'où vient-il? Au regard des développements antérieurs sur la préférence rousseauiste des petits États, il n'est pas erroné de penser d'abord au sol ou au lieu, en ce sens que c'est grâce à lui que l'Homme accède aux produits indispensables à la satisfaction de ses besoins. La conservation des individus en dépend; d'où il s'ensuit que :

Pour que les hommes se conservent soit dans les individus soit dans l'espèce il faut que leurs appetits naturels soient satisfaits, et de leurs appetits journallement satisfaits naissent les habitudes à leur conservation. D'où il suivroit que par un effet de l'amour d'eux-mêmes tous les peuples étant également attachés aux objets de leurs appetits et de leurs habitudes

¹²⁸ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Fragments politiques, op. cit.* p. 538.

¹²⁹ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Considération sur le gouvernement de Pologne, op. cit.* p. 956.

qui sont aussi les instruments de leur conservation devraient avoir le même attachement pour le sol qui les nourrit dès leur naissance¹³⁰.

Traduction : l'attachement au pays diminue aussitôt que ses habitants ne peuvent pas subvenir à leurs besoins. Mais une telle interprétation sous-estime le sentiment patriotique puisqu'il est courant que les gens nés dans un pays nanti préfèrent curieusement un autre pays du fait de l'harmonie sociale qui y règne et la fiabilité institutionnelle. D'où l'importance de moraliser la relation entre le citoyen et l'État :

Ce qu'on aime dans son pays, ce qu'on appelle proprement la patrie n'est donc pas ce qui se rapporte à nos appetits et aux habitudes qui naissent, ce n'est pas simplement le lieu, ce ne sont pas simplement les choses, l'objet de cet amour est plus près de nous [...]. De sages Loix, des mœurs simples, le nécessaire, la paix, la liberté et l'estime des autres peuples¹³¹.

Tout cela confirme une fois de plus que l'amour de la patrie n'est pas seulement conditionné par le seul attachement au sol et à ce qu'elle procure matériellement à ses habitants. Il en faut davantage.

Le véritable fondement du patriotisme se trouve finalement, comme nous l'avons dit, dans les lois, le gouvernement et la constitution d'un pays. La nature des institutions et les dispositions morales des hommes bien plus que simplement les liens de sang et du sol comptent davantage. Ainsi, on peut dire avec certitude que Rousseau se fait une idée de la patrie qui soit exempte de tout nationalisme primaire : le dévouement aux institutions est préférable à la terre natale.

En ce sens, l'admiration vouée à Sparte et à Rome tient du fait que ces deux patries brillèrent certes par leur petite taille, mais surtout : « par les vertus et par la valeur [...], la même fierté, les mêmes mœurs, les mêmes maximes, surtout le même enthousiasme

¹³⁰ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Fragments politiques, op. cit.* p. 535.

¹³¹ *Ibid.* p. 535-536.

pour la patrie se remarque dans l'une et l'autre »¹³². Maintenant, il convient de voir comment, distinctement, chacun de ces petits États s'est illustré comme un modèle de vertu et de fiabilité institutionnelle.

Sparte a le mérite d'être une cité vertueuse soutenue par de bonnes institutions telles que la fête et l'éducation publique. C'est donc Sparte de l'époque de Lycurgue en tant que patrie qui intéresse Rousseau. On voit bien en lisant les *Fragments politiques* (1964) et surtout celui concernant le « Parallèle entre les deux Républiques de Sparte et de Rome » que l'apparition de la figure de Lycurgue annonce aussi la fin du premier fragment. Ceci signifie que, même si on peut considérer ces fragments comme une oeuvre inachevée¹³³, c'est la patrie de Sparte fondée par Lycurgue qui intéresse Rousseau. Il s'agit ici de la cité-État de Sparte, vertueuse et non la ville d'Athènes corrompue par les arts et les sciences.

Il est frappant de voir jusqu'à quel point la tension de Rousseau avec son temps se reflète dans le peu de considération qu'il a envers Athènes. Il déclare formellement : « C'est d'Athènes que sont sortis ces ouvrages surprenans qui serviront de modèles dans tous les âges corrompus. »¹³⁴ Or, le brio des philosophes, des savants et l'expansion des beaux-arts d'Athènes n'ont pas rendu pour autant ses habitants plus vertueux. Donc, le savoir célébré dans cette contrée a malheureusement dénué ses habitants de toute sensibilité tout en corrompant leurs mœurs.

Le comble du raffinement des mœurs des Athéniens se trouve dans le ramollissement des citoyens. Or, ce qui rend Sparte admirable c'est que les gens sont d'abord Hommes avant d'être savants. Dès lors, le discours de Rousseau surprend et prend des allures pragmatiques. Il écrit à cet effet que « l'homme est né pour agir [...] non pour

¹³² Rousseau, *Ibid*, p. 539-540.

¹³³ D'où la date récente de parution à notre époque de ce livre.

¹³⁴ Rousseau, J.-J. (1964). *Discours sur les Sciences et les Arts*, dans *OC III, op. cit.* p. 12.

réfléchir »¹³⁵. De plus, on reconnaît les œuvres d'un Homme dans ce qu'il fait et pas seulement dans ce qu'il dit. Autrement dit, Sparte a l'avantage d'être vertueuse, ce qui la rend admirable. De la même manière, c'est grâce à l'héritage de ses vertus que Sparte nous interpelle encore après tant de siècles passés.

Ainsi, Sparte s'est transformée en « territoire socratique » grâce à deux vertus cardinales qui font défaut à Athènes : la frugalité et le courage. En examinant dans le détail ces deux vertus, il convient de constater que si la ville d'Athènes est luxueuse et efféminée à cause du développement vertigineux des sciences et des arts, la frugalité et le courage de Sparte en font un peuple combattif et donc préférable.

Sans or ni argent, Rousseau pense que Sparte domina la Grèce. Dans la même veine, il reconnaît que des deux républiques qui se disputèrent l'empire du monde, il y a Athènes qui était très riche et Sparte qui n'avait rien. Or, c'est Sparte qui avait finalement surclassé Athènes. Donc, la frugalité de la cité de Sparte représente une vertu absente dans la vie des Athéniens que l'activité commerçante avait finalement corrompue!

Cependant, la bravoure ou la « valeur guerrière » est une arme à double tranchant tout dépendant de la personne qui l'incarne : vertu chez une personne vertueuse et vice dans une âme méchante. En effet, comme Rousseau le souligne, « la bravoure ne constitue point un caractère, et c'est au contraire du caractère de celui qui la possède qu'elle tire sa forme particulière. Elle est vertu dans une âme vertueuse et vice chez un méchant »¹³⁶. Dans cette optique, il y aurait une bravoure mauvaise et une bravoure vertueuse. Elle est effectivement mauvaise lorsqu'elle sert seulement d'épée pour le vice et devient vertueuse lorsqu'elle sert surtout de bouclier à la vertu.

¹³⁵ Rousseau, J.-J. (1961). *OC II, Narcisse, op. cit.* p. 970.

¹³⁶ Rousseau, J.-J. (1964). *OC II, Discours sur la vertu la plus nécessaire au héros*, p. 1269.

Que signifie tout cela? La réponse de Rousseau se trouve dans cet extrait :

Ce n'est point à la bravoure de ceux de vos Concitoyens qui ont versé leur sang pour leur pays que j'accorderai la Couronne Héroïque, mais à leur ardent amour pour la patrie et à leur constance invincible dans l'adversité. Pour être des Héros avec de tels sentiments, ils auroient même pu se passer d'être braves¹³⁷.

La position de Rousseau se précise : la bravoure valorisée se veut « défensive » plutôt que « offensive ». Et pour cause, ce n'est pas l'agressivité d'un peuple qui en fait un peuple courageux, mais son attachement à la patrie et sa détermination à la défendre sans fléchir face à l'ennemi conquérant. Ainsi, la vertu du héros se trouve dans « la force de l'âme » et sa « fermeté ». Et c'est de la sorte que l'amour de la patrie, mis au-dessus de l'intérêt particulier immédiat pourra efficacement surmonter les obstacles qui se dressent devant le peuple.

En ce sens, un bon citoyen doit être un bon soldat prêt à mourir pour sa patrie. Mais il arrive qu'à l'occasion, la guerre soit un devoir. En même temps, elle ne devrait jamais devenir un métier. Cela signifie que la défense de la patrie ne doit jamais être confiée aux mercenaires, mais elle doit seulement servir à défendre sa liberté dans le respect de la dignité de l'ennemi. Et de fait, la guerre dans bien des cas prend la forme d'une conquête au lieu d'être une anticipation du risque d'agression. Les modèles historiques de la guerre comme vertu défensive sont Lycurgue à Sparte et Numa à Rome, car « tous deux ennemis de violence et des conquêtes ne songèrent qu'à rendre l'État indépendant et tranquille. »¹³⁸

Ceci montre que si les Spartiates sont idéalisés par Rousseau, c'est parce qu'ils présentent le meilleur exemple d'amour patriotique et de liberté. Bien plus, comme on l'a vu, même l'armée ne joue qu'un rôle défensif. Ce qui montre encore le parti pris

¹³⁷ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Fragments politiques*, p. 1270.

¹³⁸ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Fragments politiques*, p. 542.

moral de Rousseau aussi bien dans les relations interindividuelles qu'interétatiques. Examinons enfin le modèle antique de Rome pour se rendre davantage compte du rôle joué par la morale dans le renforcement du lien politique.

En effet, Rome est un modèle de territoire considéré comme une patrie sans qu'il s'agisse ici de la Rome-cité, mais de la Rome républicaine. Autrement dit, ce ne sont pas toutes les cités-États qui sont considérées comme des modèles à promouvoir. On pourrait donc dire avec Rousseau deux territoires géographiquement identiques ne sont pas tous des modèles par le seul fait de leur petitesse, encore moins pour la raison qu'ils existent dans la même période de temps. C'est pour cette raison que s'il admire la Sparte pré-républicaine, c'est plutôt la Rome républicaine qu'il va préférer.

Le premier et le plus important de ces critères qui fonde en définitive une patrie, c'est la liberté : « Toujours prêt à mourir pour son païs, un Spartiate aimoit si tendrement la Patrie qu'il eut sacrifié la liberté même pour la sauver. Mais jamais les Romains n'imaginèrent que la Patrie put survivre à la liberté »¹³⁹. Ce propos montre pourquoi Rousseau considérait Rome dans son *Second Discours* (1755) comme le « modèle de tous les Peuples libres. »¹⁴⁰ Car, contrairement aux Spartiates qui étaient patriotes jusqu'au sacrifice de leur liberté, les Romains quant à eux ne pouvaient sacrifier leur liberté sous aucun prétexte. Ceci marque en même temps la différence entre Sparte et Rome bien que les deux villes soient deux modèles de patrie et de relation morale des citoyens.

S'il apparaît qu'au regard de cette différence le sentiment patriotique peut s'exprimer de diverses manières, une certaine unité au niveau des conditions de possibilité de son effectivité se dégage : la liberté si chère à la Rome républicaine ne pouvait pas subsister

¹³⁹ *Ibid.* p. 543.

¹⁴⁰ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, op. cit.* p. 113.

longtemps si elle n'était pas frugale et combative : deux vertus indispensables à la jouissance de la liberté.

Certes, Rome entretenait mieux un de ces « délicieux sentiments de l'âme qui est l'amour de la vertu »¹⁴¹, mais cet amour de la vertu ne pouvait résister longtemps à la corruption si, d'une part les habitants ne se considéraient pas comme des citoyens et si d'autre part il n'y avait pas de législateur pour instituer cette citoyenneté¹⁴². Mais on peut se demander pourquoi et en quoi ces modèles anciens peuvent-ils servir à l'Homme moderne?

4.2 L'époque moderne : un contre-exemple de patriotisme et de liberté?

Il faut peut-être partir du constat selon lequel, si Rousseau mène une existence solitaire, c'est pour se prémunir du mal social. S'il est nostalgique et admiratif de l'antiquité gréco-romaine, c'est pour exorciser les maux de son époque. La crise du patriotisme n'a d'égale que le faux cosmopolitisme de ses contemporains. Cette idée est d'ailleurs partagée par Victor Goldschmidt. Ce dernier pense notamment que chez Rousseau, « l'exaltation du patriotisme »¹⁴³ procède de sa quête effrénée d'une « authenticité perdue »¹⁴⁴.

De plus, si Rousseau reconnaît chez certains de ses contemporains de véritables âmes cosmopolites, il stigmatise dans le même souffle « ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux »¹⁴⁵. Ces

¹⁴¹ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social*, p. 283.

¹⁴² Ce sera l'objet du dernier chapitre de cette recherche. Nous y verrons comment Numa à Rome et Lycurgue à Sparte sont des modèles de législateurs aux yeux de Rousseau. Leur mérite étant d'avoir réussi à transformer les hommes de leurs cités respectives en citoyens. Et c'est par la douceur des institutions mises en place qu'ils sont parvenus à ce résultat.

¹⁴³ Goldschmidt, V. (1976). *Op. cit.* p. 416.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 418.

¹⁴⁵ Rousseau, J.-J. (1969). *OC IV, Émile, livre I*, p. 249.

personnes, dit-il, « qui justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne »¹⁴⁶. Il apparaît que, si l'amour de l'humanité est souhaitable, il s'agit d'une virtualité qui, pour s'actualiser, a besoin du ferment patriotique qui scelle le lien social. Notre humanité dépendrait donc de notre citoyenneté. Mais notre citoyenneté pour être effective aurait besoin d'un fondement moral.

Rousseau étend son tableau comparatif au niveau du christianisme de son époque par rapport aux religions nationales de l'antiquité. Dans ce cas précis encore, le christianisme est considéré comme une religion nuisible à l'État. Tandis que les religions nationales étaient bénéfiques aux citoyens dans la mesure où le corps politique et le culte de Dieu fusionnaient. Ce qui renforçait l'attachement des citoyens à la patrie.

On pourrait donc être surpris que la liberté soit également évoquée parmi ces qualités qui font tant défaut aux États modernes. Surprise, car l'époque moderne prétend être celle qui a porté au plus haut l'aspiration à la liberté et au progrès. Or, si nous suivons Rousseau dans sa logique qui fait dépendre la liberté du respect des lois, notre surprise de départ ne se justifie plus à cause de l'échec de certaines démocraties représentatives actuelles peu soucieuses de la volonté profonde des citoyens.

Tout cela appelle une explication : si les modernes sont si indifférents à l'expression directe de leurs aspirations et au service public, c'est à cause de leur goût jamais assouvi du lucre. Obsédés par l'intérêt individuel, ils se contentent de déléguer leur souveraineté aux députés qui font mal le travail à leur place. Finalement, si les États modernes ont des lois, ces dernières servent plutôt l'intérêt des représentants. En obéissant aux lois, personne n'obéit à lui-même comme c'est le cas dans le vrai (?) contrat proposé par Rousseau. L'obéissance aux lois dans ce cas implique l'obéissance

¹⁴⁶ Rousseau, J.-J (1964). Première version du *Contrat social*, OC III, p. 287.

au bourreau. Tel est l'esclavage moderne consenti et identifié par Éliane Martin-Haag, et « dissimulé sous l'illusion d'une liberté assurée par les représentants »¹⁴⁷.

C'est davantage dans les villes que la crise de la citoyenneté est palpable à cause de l'expansion de la corruption. De ce point de vue, seules les campagnes offrent un espace de développement possible de la citoyenneté. Mais ce qui renforce le pessimisme de Rousseau quant à son époque, c'est davantage l'absence d'éducation publique. À la place de l'éducation publique qui solidifia l'attachement des Spartiates à leur patrie, les modernes lui auraient trouvé un équivalent inutile et incertain : d'immenses institutions où l'on instruit « la jeunesse pour lui apprendre toutes choses, exceptés ses devoirs. »¹⁴⁸

Ce recours constant à l'histoire permet à Rousseau d'instituer une morale susceptible de guider la politique et les relations humaines. L'histoire, celle du mythe des Anciens de Sparte et de la Rome républicaine est plus qu'une fiction poétique. Rousseau s'en sert comme Platon se servait des mythes pour instruire les gens de son temps. Et c'est avec raison que Denise Leduc-Fayette estime que ce qui importe dans le mythe de l'antiquité fabriqué par Rousseau, c'est surtout « le motif qu'il exprime par-delà le fondement historique parfois obscur, ou même contesté. »¹⁴⁹

Ainsi, il y a un besoin d'offrir à ses contemporains une alternative réalisable à partir des modèles historiques tels que Sparte et Rome. Les Spartiates et les Romains étaient certes des êtres extraordinaires, mais « qu'est-ce qui nous empêche, martèle Rousseau, d'être des hommes comme eux? »¹⁵⁰. En fait, on peut minimalement incarner ces vertus

¹⁴⁷ Martin-Haag, E. (2004). L'histoire dans *Du Contrat social* de J.-J. Rousseau : philosophie du malheur ou théorie de la prudence? [Chapitre de livre]. Dans *Systématisation et iconographie du temps* (p. 133). Saint-Étienne : M. Groult.

¹⁴⁸ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Discours sur les Sciences et les arts*, op. cit. p. 24.

¹⁴⁹ Leduc-Fayette, D. (1974). *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris : Vrin, p. 12.

¹⁵⁰ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, op. cit. p. 956.

qui firent de Sparte et Rome des paradigmes historiques. À condition de se débarrasser des faiblesses, des préjugés et des vices qui rétrécissent les bornes du possible dans les choses morales.

Si finalement Rousseau exalte le passé et critique son époque, c'est pour lui donner de meilleures perspectives dans le futur. Cependant, il faut avoir le triomphe modeste car « si Sparte et Rome ont péri, quel État peut espérer de durer? »¹⁵¹ À travers cette question, Rousseau entend montrer en définitive le caractère évanescent de toute institution; d'autre part, il veut surtout faire comprendre que c'est encore aux Hommes qu'il revient la responsabilité de faire durer la vie de l'État en se dotant de bonnes institutions comme ce fut le cas de Sparte et Rome.

4.3 Les conditions morales de possibilité de la citoyenneté

4.3.1 Un sentiment au service du bien commun : l'amour de soi comme fondement de l'amour des lois

C'est courant dans la philosophie morale et politique de questionner le pouvoir coercitif des lois sur l'individu. Dans le *Gorgias*, Platon met à jour cette problématique par l'entremise de Calliclès, une problématique qui bascule dans un premier temps en faveur de la loi de la nature, celle du plus fort. Cette loi défendue par le personnage de Calliclès tente de justifier la propension naturelle de l'Homme à s'opposer aux institutions de la cité. Platon fait dire à Calliclès, pour mieux le réfuter, qu'il est conforme à la nature de l'Homme d'exister en dehors de toute citoyenneté.

¹⁵¹ J-J Rousseau (1964), *OC III, Du contrat social*. p. 424.

Or, pour le penseur Grec, une telle position est inadmissible car l'Homme est destiné à la sociabilité. Dans le chapitre II du livre I des *Politiques*, Aristote rejoint sur ce point la thèse platonicienne. Et même, en dehors de la société, on est soit « une bête », soit « un dieu ». Selon une autre traduction, « un être dégradé » ou « un être supérieur à l'espèce humaine »¹⁵².

Le propos d'Aristote implique donc que le bonheur n'est pas quelque chose d'égoïste. Il est déterminé par le type de relation politique que nous entretenons. La politique étant entendue ici comme la science du gouvernement de l'État et des relations sociales qui en résultent. En ce sens, Platon et Aristote partagent l'idée que, indépendamment de toute citoyenneté, l'Homme est une bête, un barbare ou un esclave, car par nature il n'est pas autosuffisant.

De plus, la disposition de l'Homme à la sociabilité conditionne-t-elle son humanité? Il faut reconnaître qu'avec Rousseau, le fait d'être membre d'une société ne confère pas automatiquement le statut de citoyen. Car si la société est un groupe de personnes régies par des règles¹⁵³ assurant leur survie et poursuivant idéalement un but commun, l'État représente quant à lui, une unité politique disposant d'institutions légales.

À partir de ces précisions, il apparaît que le fait d'être membre d'une société ne garantit pas la citoyenneté d'un individu. Seul le contraire est vrai, c'est-à-dire que tout citoyen est avant tout un Homme. Le présupposé moral de l'Homme est requis dès cet instant. Un problème lié aux observations précédentes mérite une attention particulière : si l'Homme peut appartenir à une société sans pour autant être un citoyen, que doit-il faire pour le devenir ou être considéré comme tel?

¹⁵² Aristote (1999). *Les Politiques*. Paris : Garnier Flammarion, 1252 b.

¹⁵³ Il faut se garder de confondre ici la règle avec la loi. D'une part, la règle est une prescription générale qui vaut pendant un temps limité, alors qu'une loi est une prescription impersonnelle des droits et devoirs de chacun appliquée équitablement par l'État.

Le passage de l'état de nature à l'état civil a produit chez l'Homme une transformation profonde : à l'amour de soi, pulsion originelle portant ce dernier à « persévérer dans son être »¹⁵⁴, comme le dit Spinoza, il s'est malheureusement développé l'amour-propre, c'est-à-dire un sentiment qui l'incline à se comparer à ses semblables. L'égoïsme est ainsi né, engendré par le développement progressif des facultés en société au point que celui-ci est arrivé par transformer son milieu en une jungle où prévaut la guerre de tous contre tous : les habiletés et la force de chacun sont devenus le seul mode d'expression de sa volonté.

L'idée naïve (?) de Rousseau sera justement de montrer comment la loi qui s'impose à tous pour pacifier l'intersubjectivité trouvera son fondement dans un sentiment naturel qu'on croyait disparu dans la nouvelle situation : l'amour de soi. Nous sommes face à une trajectoire théorique originale et paradoxale à la fois : comment un individu qui se rapporte au départ à lui-même peut-il en même temps aimer ce qui, *a posteriori*, peut constituer une limitation de l'expression de son être?

Ces questionnements nous invitent à approfondir l'interprétation de l'amour de soi évoqué précédemment et qu'il faut considérer non plus simplement comme une pulsion irrationnelle, mais davantage comme un élan, une disposition intentionnelle se rapportant à la conservation de l'espèce humaine. Or, l'objet de cette intentionnalité est susceptible d'extension et de transformation qui finit par intégrer la dimension de l'autre, y compris, par ricochet, l'amour des lois qui assurent la conservation de tous.

Même si Rousseau reconnaît par ailleurs que les lois sont d'abord une contrainte collective, sa conviction est que les citoyens aiment les lois dès lors qu'ils peuvent se

¹⁵⁴ Spinoza, B. (1988). Troisième partie. [Chapitre de livre]. Dans *Éthique* (prop. 6-7). (B. Pautrat, trad.). Paris : Seuil.

reconnaitre comme un seul peuple. Ainsi, l'amour de soi est créateur de vertu en l'Homme et dans la société. Ce qui indique la condamnation de l'égoïsme par Rousseau. Dès lors, si la société civile protège l'individu du *diktat* (?) de la loi de la nature, elle permet l'intégration de chaque particulier dans une unité sociale où chacun, en jouant sa partition, doit l'harmoniser avec l'ensemble du groupe.

C'est de cette manière que nous avons présenté le passage de l'état de nature à l'état civil comme favorisant le bon qualitatif de l'être humain « borné et stupide » à l'Homme tout court, c'est-à-dire capable de transformer le « moi individuel » en un « moi collectif ». Et dans un pays, ce « moi collectif » se rapporte à nos concitoyens. C'est-à-dire, ceux qui de par leur proximité partagent immédiatement des liens affectifs. Et ce passage de soi vers les autres est favorisé par l'amour des lois. Donc, l'identité citoyenne est rendue possible lorsque le contrat social parvient à « fabriquer » un « moi commun ». C'est-à-dire que, la moralité du lien politique réside véritablement dans le dépassement de sa propre individualité au profit du bien commun recherché par la volonté générale. Mais, l'amour des lois doit s'accompagner de l'obéissance aux lois. Tel est le deuxième versant de la citoyenneté.

4.3.2 La dimension politico-juridique de la citoyenneté

Dans son *Second Discours* (1755), Rousseau s'intéresse entre autres sujets, à ce qui constitue dans la société le mauvais exemple de citoyen : un imposteur ou un propriétaire usurpateur qui, par la force de sa cupidité va sceller avec d'autres membres un contrat de servitude. Chacun entretenant pour soi des intérêts individuels, ces derniers finissent par se télescoper et l'intérêt commun s'efface progressivement au profit de l'intérêt particulier. À partir de ce tableau sombre, nous avons une indication implicite de ce qui représente la fin ultime de tout pacte d'association : l'intérêt général.

Les individus dépravés tels que décrits dans la société des deux *Discours* sont égoïstes, avides d'artifices et de richesses. Ce qui semble correspondre à la période actuelle. Or, la poursuite individualiste du bonheur conduit à la fragilisation du lien social. C'est cet égoïsme qui caractérise l'Homme capitaliste d'aujourd'hui, davantage intéressé par le « soi » que par le « nous ». Dès lors, ce déficit de moralité rend éphémères et sans consistance les rapports sociaux.

La solution politique au risque de désintégration du tissu social se trouverait donc dans la mise en place d'une société démocratique, seule capable de faire émerger la volonté générale du tumulte des passions égoïstes. En effet, contre l'arbitraire du caprice individuel, le souverain, c'est-à-dire le peuple légifère sur tout le monde sans exclusion.

C'est ainsi que chaque citoyen est supposé porter en lui l'intérêt collectif puisque la volonté générale ne résulte pas d'une simple addition des parties. Elle réside au tréfonds de chaque individu en tant qu'elle vise, comme nous l'avons dit, le bien commun. De la sorte, le citoyen participe à la vie politique en aimant (?) les lois et en obéissant à ces dernières. L'harmonie sociale en dépend. Et Rousseau le souligne clairement : « Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres; cependant ce droit n'a point sa source dans la nature; il est fondé sur une convention. »¹⁵⁵

Si comme nous venons de voir, ce sont les citoyens considérés comme peuple qui font la loi, cela revient aussi à dire que chacun reconnaît les risques de sanction qui s'appliquent à quiconque enfreint cette même loi. Autrement dit, se soustraire à l'expression de la loi, c'est nier sa propre liberté et celle des autres. Et comme les engagements au sein de la société sont réciproques, Rousseau soutient qu'en se mettant au-dessus de la loi, on renonce implicitement à ses avantages. La punition de l'infraction revêt alors une fonction morale et pédagogique : elle fait comprendre à tout

¹⁵⁵ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social*, p. 289.

le monde l'ampleur de l'injustice infligée et montre la voie de la citoyenneté, symbole de la moralité de nos actions.

Quant à savoir comment faire pour développer cette citoyenneté chez les gens, nous avons esquissé précédemment quelques conditions indispensables dont la première est la proximité des citoyens. Ensuite, nous avons fait savoir qu'il est important que les concitoyens se reconnaissent dans la loi et se connaissent entre eux dans une unité affective réciproque.

Mais il convient de rappeler que la référence au premier livre du *Contrat social* (1762) est indispensable pour comprendre le sens que Rousseau donne à la citoyenneté. Cette dernière est avant tout l'appartenance voulue et consentie d'un individu à être membre de l'État. L'État comme nous l'avons montré est justement le résultat d'un pacte scellé entre les individus. En ce sens, le concept de citoyen est corrélatif à celui du libre choix de l'individu, car le citoyen n'est pas le sujet ou l'esclave qui subit la domination d'un roi ou d'un maître. Et pour cause, chaque particulier indépendamment de son statut social met en commun toute sa personne et sa puissance sous l'autorité de la volonté générale. Par conséquent, tout le monde est supposé prendre part à l'autorité souveraine.

Ici, Rousseau présente bien évidemment le tableau idéal du corps politique : ce dernier est en même temps la puissance servie par les défenseurs et le souverain qui considère ses membres comme des citoyens. Il s'ensuit que c'est le rapport de chacun au souverain qui définit le statut de citoyen et la moralité du lien politique. Ainsi, puisque chaque citoyen participe à la volonté générale, il participe également à l'élaboration et la promulgation de la loi. De fait, aux rapports d'Homme à Homme, le contrat social substitue une relation privilégiée du citoyen aux lois. Le concept de citoyen est donc, dans son versant juridique et même moral, coextensif au sentiment d'appartenance.

En renonçant à sa liberté naturelle, l'individu devient membre indivisible du tout, jouissant des mêmes droits et devoirs que les autres contractants. Il s'agit d'un engagement réciproque qui tient tant que les lois sont respectées par tous. Cet engagement est effectivement rompu lorsque les lois communes sont violées, soit par le citoyen, soit par le gouvernement. Et à partir de cette situation non souhaitable, il n'y a plus que des individus et des rapports de force entre eux. Une situation non souhaitable et amoralisée que Rousseau condamne. Mais cela peut être évité si et seulement si l'Homme se reconnaît dans la volonté générale. D'où l'importance de la dimension affective et morale de la citoyenneté.

4.3.3 La dimension morale et affective de la citoyenneté

Commençons par rappeler ces mots de Rousseau dans son *Premier Discours* (1750) où il s'indigne :

Ô vertu! Science sublime des ames simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connoître? Tes principes ne sont-ils gravés dans tous les cœurs, et suffit-il pas pour apprendre tes Loix de rentrer en soi soi-même et d'écouter la voix de la conscience dans le silence des passions¹⁵⁶?

La lecture du premier livre des *Confessions* donne une indication intéressante sur les premières années de l'enfance de Rousseau passées auprès de son père. C'est d'ailleurs ce cadre familial qui va faire germer son fort sentiment patriotique. La fréquentation des Anciens par le truchement des lectures assidues nourrit également l'imagination du jeune Rousseau et inspire plus tard sa production intellectuelle. D'ailleurs, il ne s'en cache pas dans *Les Confessions* en reconnaissant que c'est sans cesse préoccupé par « les grands hommes » que les villes de Rome, Sparte et Athènes sont devenues ses modèles.

¹⁵⁶ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Discours sur les sciences et les arts*, p. 30.

Le sentiment de citoyenneté est donc présent très tôt chez Rousseau et cela s'en ressentira tout au long de son œuvre. Par conséquent, à cette inspiration puisée chez les Anciens, il vient se greffer son propre statut, citoyen de Genève : son identité mimétique est actualisée dans et par sa propre situation. Fils d'un père très attaché à son pays, ce dernier devient aux yeux de Rousseau, au même titre que Sparte et Rome, des modèles de citoyenneté à promouvoir.

Il s'ensuit qu'il y a une origine privée du sentiment de citoyenneté chez Rousseau. Comblé d'amour par ses proches qui l'aimaient et qu'il aimait réciproquement, Rousseau montre qu'une extension de l'amour des siens à l'amour de la patrie est souhaitable. Autrement dit, la citoyenneté est avant tout une fraternité et le bonheur doit être vécu et partagé dans le groupe. Bref, l'amour fraternel, la confiance et le respect nourrissent les dispositions naturelles de Rousseau à la vie sociale. Ainsi, bien qu'initialement inspiré l'amour des lois, Rousseau finit par dépasser cette éducation privée pour finir par universaliser l'impératif de l'amour des lois ainsi que leur obéissance.

Or, il se trouve qu'en identifiant son existence à partir de celle de la patrie, le citoyen de Sparte a la particularité d'aimer les lois de son pays. Ainsi, c'est d'abord en fraternisant avec ses concitoyens qu'on apprend à aimer le genre humain en général. Cette « dénaturation » de l'Homme en citoyen rend compte de la dimension morale que Rousseau assigne à la citoyenneté. D'où l'inévitable perfectibilité de l'Homme, car c'est grâce à elle que va s'opérer sa transformation en citoyen. Cela lui évitera l'ambivalence et l'écartèlement entre ses désirs personnels et ses obligations civiques. Puisque c'est à l'intérieur de la république que l'opposition entre les inclinations et les devoirs doit être résorbée.

Pour parvenir à cela, il faut comme chez les Anciens, cultiver l'amour des lois et l'identification à la patrie. La dimension morale et passionnelle de la citoyenneté est

ainsi justifiée car selon Rousseau, si une tension entre la volonté particulière et la volonté générale est toujours présente dans une société policée, l'accord des deux n'est possible que lorsqu'un intérêt commun les lie.

Cette idée traverse toute l'œuvre de Rousseau, des écrits politiques jusqu'à son roman *La Nouvelle Héloïse* (1761)¹⁵⁷, en passant par son traité d'éducation. Il apparaît que l'autorité et la soumission ne suffisent pas pour assurer le lien social si l'amour de soi ne s'étend pas à la collectivité pour créer une chaîne de solidarité à travers son éducation à la citoyenneté. Par ricochet, ce dernier devient sensible au bien commun. Rousseau l'écrit :

Tout vrai républicain suçà avec le lait de sa mère l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des lois et de la liberté. Cet amour fait toute son existence; il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle; sitôt qu'il est seul, il est nul : sitôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus et s'il n'est pas mort, il est pis¹⁵⁸

Ainsi, chez Rousseau, toute conduite contraire au devoir civique est vouée aux gémonies, car cela est nuisible au lien social. Dès lors, la finalité du politique consiste à cultiver le sentiment de citoyenneté. Il convoque en quelque sorte l'élan affectif pour solidifier le devoir civique. Nous sommes là au centre d'une véritable théorie des affections sociales dont dépend par extension la consistance morale du lien politique.

L'importance de la dimension morale du concept de citoyenneté nous invite à relire la première version *Du contrat social* dans la mesure où les lois politiques, civiles et criminelles ne se suffisent pas en soi. La loi qui structure véritablement le corps politique est d'abord ce qui existe dans les cœurs des citoyens. En effet, si dans la première version du *Contrat social* Rousseau parle des mœurs et des coutumes, la

¹⁵⁷ Dans *La Nouvelle Héloïse*, la vertu et la passion apparaissent comme deux modalités de la sensibilité participant à l'ordre. Par ailleurs, la vertu que Rousseau attribue au patriotisme combine les sentiments d'appartenance aux principes de l'état civil. L'idée qui en découle est que les bonnes institutions sont celles qui favorisent un lien social et politique horizontal plutôt que vertical.

¹⁵⁸ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, p. 966.

version définitive fait mention de l'opinion qui déterminerait la réussite de toutes les autres dispositions.

Le propos précédent met en évidence l'importance de l'opinion publique considérée comme le véritable censeur de la vertu civique dont dépend la moralité du citoyen. En même temps, il apparaît que pour être citoyen, il faut d'abord être homme puisque le pacte social est le fait d'un consentement libre et rationnel. C'est donc l'homme comme sujet moral qui donne à la citoyenneté sa légitimité. Mais la morale et le sentiment d'appartenance à la patrie ont besoin d'être cultivés. Et un de ces moyens qu'on ne peut taire, c'est l'institution de la fête et des jeux chez les Spartiates.

4.3.4 La dimension ludique de la moralité : les jeux spartiates plutôt que le théâtre athénien

Si la cité de Sparte est considérée comme un modèle de vie communautaire favorable au développement de la moralité citoyenne, c'est aussi grâce au sentiment d'émulation suscité par la fête. C'est pour cette raison que Rousseau écrira :

Le même esprit guida tous les anciens Législateurs dans leurs institutions. Tous cherchèrent des liens qui attachassent les Citoyens à la patrie et les uns aux autres, et ils les trouvèrent dans des usages particuliers, dans des cérémonies religieuses [...] dans des jeux qui tenoient beaucoup les citoyens rassemblés [...] dans des spectacles¹⁵⁹.

Il y a donc deux modèles d'activités ludiques initialement destinées à solidifier le lien social : le théâtre athénien et les jeux spartiates. Cependant, la préférence de Rousseau pour le modèle de Sparte ne souffre d'aucune ambiguïté. Voyons pourquoi et comment il va critiquer vigoureusement le théâtre de son époque. Cela, tout en félicitant Sparte

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 958.

d'avoir « chass[é] de [ses] murs les Arts et les Artistes »¹⁶⁰. En fait, Rousseau reproche au théâtre de son époque son manque d'authenticité et son inutilité pratique. Il y voit un jeu qui se déroule dans des espaces clos et qui cultivent l'illusion, le paraître. Les qualificatifs péjoratifs foisonnent lorsqu'il persifle le théâtre : il est considéré comme le symbole d' « antre[s] obscurs »¹⁶¹ ou encore d' « obscures prisons »¹⁶²

En outre, Rousseau voit dans le mode de fonctionnement du théâtre de son époque, une institution politiquement contre-productive, car au lieu de permettre le rapprochement de diverses classes sociales, il en renforce les disparités. Les gens croient s'assembler dans ces « obscures prisons » et pourtant c'est là qu'ils s'isolent davantage. À l'opposé, les jeux spartiates se déroulent dans des espaces à ciel ouvert et par conséquent accessibles à tout le monde. Les spectacles étant donnés « à la face de toute une nation »¹⁶³. Tous les citoyens ainsi rassemblés sans distinction de catégorie sociale, les jeux spartiates apportent à la fois divertissement et communion.

Ainsi, les spectateurs pouvaient se projeter sur les acteurs en considérant ces derniers comme « des Citoyens instruits qui représentoient aux yeux de leurs compatriotes l'histoire de leur pays. »¹⁶⁴. Son principal avantage est que les jeux développaient chez les spectateurs l'envie de se surpasser. En fait,

Le même esprit guida tous les anciens Législateurs dans leurs institutions. Tous cherchèrent des liens [...] dans des jeux qui tenoient beaucoup (e) les citoyens rassemblés, dans des exercices qui augmentoient avec leur vigueur et leurs forces leur fierté et l'estime d'eux-mêmes, dans des spectacles qui, leur rappelant l'histoire de leurs ancêtres, leurs malheurs, leurs malheurs,

¹⁶⁰ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Discours sur les Sciences et les Arts*, op. cit. p. 12.

¹⁶¹ Rousseau, J.-J. (1995). Lettre à M. d'Alembert. Dans *OC V, op. cit.* p. 114.

¹⁶² *Ibid.* p. 72.

¹⁶³ *Ibid.* p. 71.

¹⁶⁴ *Ibid.* p.71.

leurs vertus, leurs victoires, intéressaient leurs cœurs, les enflamoient d'une vive émulation, et les attachoient fortement.¹⁶⁵

Comme d'habitude, Rousseau pense contre son temps. Comme nous l'avons indiqué plus haut, il reproche au théâtre de son époque le mensonge et l'éloge du paraître qu'il véhicule dans les représentations. Cette critique est majeure, car elle permet en même temps de mettre en relief les arguments qui fondent l'admiration rousseauiste des jeux spartiates.

Globalement, parallèlement et contre les comédiens qui finissaient par confondre leur être véritable avec leur rôle, il y a les spectateurs qui se « purifient » par procuration. En effet, se servir de simulacres pour se débarrasser de ses viles passions relève de l'hypocrisie : c'est se faire bonne conscience à partir d'une simple représentation, une parodie. D'où ces mots de Rousseau qui ironise :

Quand un homme est allé admirer de belles actions dans les fables, et pleurer des malheurs imaginaires, qu'a-t-on encore à exiger de lui? [...] Ne s'est-il pas acquitté de tout ce qu'il doit à la vertu par l'hommage qu'il vient de lui rendre? Que voudroit on qu'il fit de plus? Qu'il la pratiquât lui-même¹⁶⁶?

Ici, nous observons que le théâtre développe une activité qui produit un simulacre de « katharsis » ou de purification. Autrement dit, le spectateur et l'acteur du théâtre, en s'identifiant au sujet et au rôle joué, il finit par s'exempter indirectement de ses obligations morales réelles. D'où la condamnation du théâtre au profit des jeux.

À partir de là, le théâtre n'a aucune valeur politique puisqu'il sert davantage à plaire et à s'évader. Alors que les jeux spartiates furent un véritable levier de la communion

¹⁶⁵ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, p. 958.

¹⁶⁶ Rousseau, J.-J. (1995). *OC V, Lettre à M. d'Alembert*, op. cit. p. 23-24.

citoyenne, ce qui lui confère une grande fonction républicaine et politique. En somme, c'est un puissant instrument de l'éducation civique. Voilà pourquoi Sparte offre le meilleur exemple de fêtes antiques.

De fait, à Sparte il est davantage question de fêtes civiques étant donné qu'elles favorisent plus encore le rapprochement entre les citoyens. En fait, soulignons-le avec emphase, les spectateurs eux-mêmes se donnent en spectacle. L'absence de scène et de frontière spatiale entre les spectateurs et les acteurs concourt au renforcement du lien social. La lecture de *La lettre à d'Alembert* rend bien compte de cette fusion et de cette ferveur patriotique, car chacun se voit et s'aime à travers les autres.

Ainsi, la fête civique devient une religion civique car chacun se projette en l'autre dans un élan fraternel. Mieux, il y a dans l'exaltation du modèle spartiate des jeux la célébration de ce que Lacoue-Labarthe interprète comme une approche esthétique de la politique¹⁶⁷. De fait, quelques aspects distincts des jeux spartiates permettent de comprendre leur singularité : la fête est spontanée et à peine un drapeau au bout d'une pirogue ou un piqué est planté selon la nature de l'événement.

La fête a donc un caractère cumulé d'aristocratie et de popularité. Explication : chacun reste dans son domaine de compétence tout en aspirant à devenir meilleur. Ce qui suscite comme nous le disions, une saine émulation dans la joie que procure les jeux. En somme, la liberté, l'amour de la patrie, l'habileté martiale et la simplicité des jeux spartiates sont autant de qualités qui se rencontrent également dans le modèle de Sparte comme patrie.

¹⁶⁷ Lacoue-Labarthe, P. (2002). *Poétique de l'histoire*. Paris : Galilée. Voir surtout les pages 124 et 138.

Rousseau renchérit :

Ce n'est pas seulement par leur objet, mais aussi par leur simplicité que je les trouve recommandables. Sans pompe, sans luxe, sans appareil, tout y respiroit avec un charme secret de patriotisme qui les rendoit intéressantes, un certain esprit martial convenable à des hommes libres [...] La fête chez les spartiates permettait ainsi un rassemblement permanent des citoyens et développait en chacun l'aptitude à exécuter les travaux difficiles dans une forme d'insouciance joyeuse. Ici, les rudes travaux passaient pour des récréations, et que les moindres délassements formoient une instruction publique¹⁶⁸.

Puisque ce travail porte sur la racine anthropologique du lien politique, on voit bien que le modèle spartiate des jeux offre un meilleur exemple de transmutation du sentiment négatif d'amour-propre en estime de l'autre. Pour avoir consacré une bonne partie du premier et du deuxième chapitre de cette recherche à l'amour-propre, nous nous contenterons de rappeler qu'il s'agit d'une disposition acquise dans la société et porteuse de plusieurs maux.

Autrement dit, l'amour-propre qui peut dégénérer en jalousie se transforme positivement à travers l'institution des jeux. La combativité donnant envie à chaque participant de devenir meilleur ou plus courageux. Cependant, si les fêtes spartiates sont à chaque fois de grands moments de communion, les individus ne perdent pourtant pas leur individualité dans cet élan fusionnel. L'envie de se surpasser au profit de la communauté ne signifie pas la disparition totale du sujet sous le manteau impersonnel d'un « nous » fantomatique et absorbant!

On retiendra, comme le souligne Philippe Knee, que la condamnation du théâtre par Rousseau résulte du fait que la raison ne trouve pas sa place. De plus, non seulement les passions y sont exacerbées, mais au pire, on se contente d'imiter les apparences.

¹⁶⁸ J.-J. Rousseau, *OC V, Lettre à M. d'Alembert*, p. 122.

Ainsi, comme il le déclare, « la vie sociale n'étant qu'alors projetée, les spectacles permettent à un public avide d'ombres de s'y complaire. »¹⁶⁹

Or, il se trouve que les rois sont pratiquement esclaves de l'opinion. Et comme c'est l'opinion qui gouverne, Rousseau va plutôt préférer la fusion festive car elle intègre le lien direct entre les acteurs et les spectateurs comme la relation entre l'éducateur et l'apprenant. Cependant, il convient tout de même de s'interroger sur la liberté de l'acteur du jeu spartiate, ce dernier étant appelé à jouer un rôle destiné à promouvoir prioritairement le « nous » plutôt que le « je ».

4.4 La communion ludique spartiate : un totalitarisme masqué?

À la fin du chapitre précédent, nous avons observé qu'une certaine littérature critique de Rousseau insiste beaucoup sur le totalitarisme dissimulé sous le manteau de la démocratie. Nous avons apporté des clarifications qui s'imposent. Ces critiques peuvent également se prolonger au niveau de la vie communautaire spartiate que Rousseau érige en modèle de communion citoyenne. Là aussi, il s'impose une certaine mise au point afin d'éviter de nombreux malentendus qui, si on les laisse prospérer, peuvent finir par occulter la véritable signification que Rousseau accorde au communautarisme spartiate.

Taine, cité par Denise Leduc-Fayette écrivait : « Dans le couvent démocratique de Rousseau, construit sur le modèle de Sparte et de Rome, l'individu n'est rien, l'État est tout. »¹⁷⁰ Cette idée fait également écho au propos de Léon Duguit¹⁷¹ qui considère Rousseau comme l'instigateur du despotisme jacobin et la source d'inspiration des

¹⁶⁹ Knee, P. (1987). *Op. cit.* p. 313.

¹⁷⁰ Leduc-Fayette, D. (1974). *Op. cit.* p. 97.

¹⁷¹ Duguit, L. (1918, avril-septembre). J.-J. Rousseau, Kant et Hegel. *Revue du Droit public et de la science politique*, 2-3, p. 178.

thèses absolutistes de Hegel. D'autres penseurs politiques pourtant, à l'instar de Jacob L. Talmon, renforce cette interprétation car ce dernier écrit en effet :

Imprégné d'antiquité, Rousseau éprouve intuitivement l'ivresse du peuple rassemblé pour légiférer et définir l'intérêt général [...]. À l'époque prédémocratique, Rousseau ne peut pas comprendre qu'une création des hommes volontaires à l'origine puisse se transformer en Léviathan [...] qu'une absorption totale et de caractère très émotionnel dans l'activité politique collective est faite pour supprimer toute vie privée, [...] que l'extension de l'activité politique dans tous les domaines de l'intérêt et de l'entreprise humaine, et le fait d'interdire à toute démarche fortuite et empirique de se développer sont le meilleur moyen d'aboutir au totalitarisme¹⁷².

Cette critique évoque effectivement des virtualités d'ordre totalitaire dans la théorie politique de Rousseau basée sur une éducation publique qui « ne concerne en rien l'individu »¹⁷³, ce dernier étant réduit au statut de simple rouage de la grande machine communautaire.

En effet, il s'avère que les jeux spartiates et l'éducation publique visent d'abord l'unité commune de la cité. Cependant, si la destination inévitable de l'Homme est la vie en société, c'est parce que seule la société avec ses lois peut véritablement assurer sa réalisation plénière. La société n'est donc pas nécessairement une limitation de la liberté individuelle, mais le moyen par lequel l'humanité individuelle peut être justifiée. D'où ce propos :

[...] le salut d'un citoyen est-il moins la cause commune que celui de tout l'état? Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, j'admire cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote

¹⁷² Talmon, J. L. (1966). *Les origines de la démocratie totalitaire*. (P. Fara, trad.). Paris : Calmann-Lévy, p. 66.

¹⁷³ Leduc-Fayette, D. (1974). *Op. cit.* p. 87.

qui se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays¹⁷⁴.

Il est en effet tentant d'entrevoir ici l'expression d'une néantisation de l'individu sur l'autel de la volonté générale des citoyens. L'individu existerait pour la communauté et pas l'inverse. Mais notre point de vue est qu'une telle interprétation est le résultat d'une lecture rapide et partielle, car Rousseau ajoute qu'il n'est pas permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude. Comme il le dit lui-même, ce serait une des maximes que « la tyrannie ait inventée, la plus fausse qu'on puisse avancer, la plus dangereuse que l'on puisse admettre, et la plus directement opposée aux lois fondamentales de la société. »¹⁷⁵

Ainsi, il apparaît que chaque individu en tant que membre de la communauté politique pactise avec les autres, car il y trouve le meilleur moyen de se protéger. En effet, « loin qu'un seul doive périr pour tous, tous ont engagé leurs biens et leurs vies à la défense de chacun d'eux, afin que la foiblesse particulière fût toujours protégée par la force publique, et chaque membre par tout l'état. »¹⁷⁶

Comme nous pouvons le constater à la lecture de ces passages, la vie communautaire n'est pas toujours une « muselière » qui empêche l'accomplissement individuel, mais la force publique qui cultive la vertu des citoyens et réalise leur liberté. Rousseau aurait lui-même sans doute vu venir ces critiques. Ce n'est donc pas un hasard s'il présente le modèle Spartiate comme celui du respect de l'État envers ses membres. De fait,

Ce n'est que chez les illustres et les plus courageuses nations de la terre qu'il faut les chercher, et il n'y a guère que les peuples libres où l'on sache

¹⁷⁴ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Discours sur l'économie politique, op. cit.* p. 256.

¹⁷⁵ *Ibid.* p. 256.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 256-257.

ce que vaut un homme. À Sparte, on sait en quelle perplexité se trouvoit toute la république lorsqu'il étoit question de punir un citoyen coupable¹⁷⁷.

Cependant, force est de reconnaître que si historiquement Sparte représente un exemple concret d'épanouissement individuel au sein de l'État, c'est un défi constant de pouvoir faire taire les passions au profit de l'intérêt commun. Et pour cause : « les particuliers voient le bien qu'ils rejettent : le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides. »¹⁷⁸

C'est ainsi que Rousseau va justifier l'opportunité d'un Législateur, c'est-à-dire une personne dotée d'une sagesse hors du commun et capable de mettre sa « science de la législation » au profit de la société. Aussi, bien éloigné de l'exercice du pouvoir souverain et de l'application des lois, le Législateur en est pourtant l'inspirateur suprême. La clarification de ce statut particulier constituera la trame du dernier chapitre de notre recherche.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 257.

¹⁷⁸ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social*, op. cit. p. 380.

CHAPITRE V

L'ÉDUCATION CIVIQUE ET LE LÉGISLATEUR : INCARNATION DE LA VERTU OU LA « BÉQUILLE » POLITIQUE

La figure du Législateur mérite d'être examinée dans cette recherche qui présente la démocratie comme le gage politique d'un lien moral entre les citoyens. Pour cela, il est nécessaire de présenter au préalable le cadre législatif et normatif qui sied à son action.

5.1 L'importance d'un cadre législatif adéquat

La conviction de Rousseau est que, mieux un État est constitué, plus longtemps il résiste aux risques de disparition. C'est pour cette raison que nous avons décelé une invitation pressante à l'exercice de la vertu. En fait, sa philosophie politique nous enseigne le potentiel d'évolution et de régression des sociétés humaines. Comme nous l'avons largement démontré, le sauvage devient civilisé seulement lorsqu'il se laisse gouverner par de bonnes lois. De fait, une société corrompue a besoin d'une bonne législation si elle veut éviter sa propre perte. En effet, ce rappel démontre le caractère cyclique du développement des sociétés en même temps qu'il rend possible l'émergence de nouvelles. Et il reviendrait au Législateur de transformer le citoyen susceptible de vivre au sein de la société moralisée car :

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.¹⁷⁹

Ainsi, pour parvenir à cette fin, une certaine législation devrait accompagner l'action du Législateur. Et pour cause, « si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l'égalité¹⁸⁰. Ou encore, il faut considérer que « les peuples ainsi que les hommes ne sont dociles que dans leur jeunesse, ils deviennent incorrigibles en vieillissant »¹⁸¹.

Autrement dit, il est plus facile pour un peuple barbare de devenir libre tandis que la tâche est moins aisée lorsque l'ordre civil est déjà rompu¹⁸². Par conséquent, il est difficile de vouloir rapidement éduquer un peuple moralement corrompu. Pour cela, il faut respecter le temps de l'action et l'action du temps, c'est-à-dire savoir choisir le moment opportun pour espérer des résultats probants. En effet, pour les nations comme pour les Hommes, il faut savoir attendre le moment propice à l'application d'une nouvelle législation. Et pour cause, dans ces conditions,

Non seulement le Gouvernement a moins de vigueur et de célérité pour faire observer les loix, empêcher les vexations, corriger les abus, prévenir les entreprises séditeuses qui peuvent se faire dans les lieux éloignés; mais le peuple a moins d'affection pour ces chefs qu'il ne voit jamais, pour la patrie qui est à ses yeux comme le monde¹⁸³.

Il s'agit donc pour le Législateur de savoir à quel moment l'Homme naturel doit s'effacer pour laisser s'épanouir sa citoyenneté potentielle. Dans un sens, on pourrait dire que sans être équivalentes, les actions du précepteur d'Émile sont complémentaires

¹⁷⁹ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social, op. cit.* p. 381.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 391.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 385.

¹⁸² *Ibid.* p.385.

¹⁸³ *Ibid.* p. 387.

à celles du Législateur¹⁸⁴ Et on peut alors se demander à quel moment de son évolution historique une société est-elle apte à se soumettre aux lois? Et quelles sont les conditions de sa fondation? Et surtout, quel est le profil psychologique du citoyen apte à écouter le message du Législateur? Rousseau répond : « Celui qui, se trouvant déjà lié par quelque union d'origine, d'intérêt ou de convention, n'a point encore porté le vrai joug des lois; celui qui n'a ni coutumes ni superstitions bien enracinées »¹⁸⁵.

Voilà la première condition qui rend compte du stade d'évolution sociale d'un peuple. Il reste maintenant à examiner les conditions historiques externes propres à la fondation de la société. En s'appuyant sur les exemples de Sparte et Rome, nous avons observé que si ces peuples ont été traversés par plusieurs révolutions et guerres civiles, la législation y a prospéré parce qu'ils ne souffraient d'aucune dépendance vis-à-vis de l'extérieur. La paix et l'abondance furent de bonnes dispositions à l'établissement d'une nouvelle législation.

C'est dans cette perspective que Rousseau décrit un peuple prêt à accueillir une législation :

Celui qui ne craint pas d'être accablé par une invasion subite, qui, sans entrer dans les querelles de ses voisins, peut résister seul à chacun d'eux, ou s'aider de l'un pour repousser l'autre; [...] celui qui peut se passer des autres peuples et dont tout autre peuple peut se passer¹⁸⁶.

Le propos de Rousseau peut se ramener à ceci : il n'y a aucune possibilité d'envisager de nouvelles institutions au sein d'un pays en proie aux guerres avec l'extérieur ou dépendant de celui-ci. C'est pour cela qu'en plus des conditions historiques de la

¹⁸⁴ Observons ici qu'Émile garde son naturel seulement avant son entrée dans la vie en société. Par la suite, il sera lui aussi appelé à s'anéantir en tant qu'individu naturel au bénéfice du corps politique.

¹⁸⁵ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social, op. cit.* p. 390.

¹⁸⁶ Observons ici qu'Émile garde son naturel seulement avant son entrée dans la vie en société. Par la suite, il sera lui aussi appelé à s'anéantir en tant qu'individu naturel au bénéfice du corps politique.

fondation, il faut s'intéresser aux conditions physiques ou géographiques. Examinons-les d'abord.

5.1.1 Les conditions physiques de la fondation d'une bonne législation

Dans le chapitre précédent portant sur le lien entre le territoire et la moralité de la citoyenneté, nous avons insisté sur les propositions rousseauistes concernant l'importance des conditions géographiques de la fondation d'un État. Ici, nous insisterons surtout le rapport que le citoyen doit entretenir avec les lois. Et comme nous le verrons, les proportions de la société déterminent sa législation. Par conséquent, il sera davantage question d'insister sur les conditions qui rendent un peuple apte à recevoir une nouvelle législation.

Mais, certaines cités-États à l'image de la Corse ont souffert d'un manque de Législateur capable de lui « apprendre » à conserver tous ses acquis. Comme nous pouvons le voir, il s'agit bien d'un petit territoire (critère physique), aimant la liberté qu'il est apte à défendre (critère moral) à qui il ne manque plus grand chose pour revêtir le statut de patrie : il lui faut simplement, dira Rousseau, une constitution et un Législateur pour faire fonctionner l'ensemble.

Mais l'exemple de la Corse n'est pas marginal. Rousseau évoque par ailleurs la Pologne qu'il considère également comme un pays ayant pu bénéficier d'une situation aussi enviable que celle de Rome et Sparte si son peuple n'était pas la proie facile de ses voisins toujours prompts à le déposséder de sa liberté. Ceci montre tout de même que si Sparte et Rome sont deux cités idéalisées par Rousseau, il n'est pas nécessairement question d'en faire des modèles atemporels qui ne tiennent pas compte de la spécificité de chaque peuple. Les modèles antiques nous instruisent surtout sur les prérequis nécessaires à l'élaboration d'une bonne législation.

Par ailleurs, en plus de développer chez les Polonais l'attachement à la patrie à travers les jeux publics et les « théâtres d'honneur », il convient de reconsidérer un autre problème non moins important : l'étendue du territoire. Que ce soit pour Sparte, Rome ou la Corse, l'étendue du territoire peut représenter, sinon une condition absolue, du moins un aspect à prendre en compte pour instaurer une bonne législation. Autrement dit, pour éviter les risques de désordre social ou de tyrannie du fait de l'immensité territoriale, il faut soit diminuer son étendue en se débarrassant de l'autre portion, soit « balkaniser » le grand territoire en petits États fédéraux. Par conséquent, on voit bien que pour Rousseau, le territoire est une condition nécessaire, mais pas suffisante pour l'exercice d'une bonne législation et le renforcement du lien citoyen. Pour cela, il n'y a qu'à observer la nation juive.

5.1.2 La nation juive : un modèle de législation sans territoire précis

La place qu'occupe le peuple juif dans la pensée de Rousseau semble négligeable, comparativement aux Spartiates et aux Romains. Mais lorsqu'il s'y intéresse, nous observons que c'est surtout pour s'intéresser à la figure mythique du Législateur incarné par Moïse. Et il n'hésite pas à situer le modèle juif au-dessus de ceux de Rome et Sparte. Quelles en sont les raisons? Rousseau écrit :

Tout homme, quel qu'il soit y doit reconnoître une merveille unique dont les causes divines ou humaines méritent certainement l'étude et l'admiration des sages préférablement à tout ce que la Grèce et Rome nous offrent d'admirable en fait d'institutions politiques et d'établissements humains¹⁸⁷.

Certains passages des *Fragments politiques* (1964) et des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1782) permettent de se faire une idée exacte des arguments

¹⁸⁷ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Fragments politiques, op. cit.* p. 499-500.

qui fondent l'exemplarité patriotique des Juifs bien qu'ils soient sans territoire fixe. En prenant l'exemple de la nation juive, Rousseau confirme l'idée que le pacte social peut précéder la constitution d'un territoire par le peuple. Et cet exploit revient à Moïse qui a su par son charisme constituer un corps politique durable et libre pourtant considéré comme étant apatride et dispersé.

La preuve de la solidité de la nation juive est qu'après des siècles, le peuple n'ait rien perdu de ses mœurs et de son amour patriotique. Le secret de cette permanence dans le temps des coutumes et de l'amour patriotique se trouve dans deux vertus que le peuple juif a su garder intactes : la première est son caractère solidaire; la deuxième est l'ensemble des rites et des cérémonies d'un genre particulier qui rend toujours étrangers les non-Juifs.

Commençons par la première vertu évoquée que le Législateur Moïse eût le mérite de cultiver chez ses compatriotes. Pour favoriser le resserrement des liens patriotiques entre les juifs, il empêcha que son peuple se mélanger en fondant parmi les peuples étrangers. Pour cela, Moïse donna à son peuple « des mœurs et des usages *inaliables* avec ceux des autres nations »¹⁸⁸.

La deuxième vertu destinée à renforcer le lien social chez les Juifs se trouve dans les artifices de la religion, les mœurs et l'amour patriotique. C'est ainsi qu'il faut comprendre le sentiment d'appartenance des Juifs. Et cette idée est confirmée par Rousseau lui-même qui écrit :

C'est par là que cette singulière nation, si souvent subjuguée, si souvent dispersée, et détruite en apparence, mais toujours idolâtre de sa règle, s'est pourtant conservée jusqu'à nos jours bien qu'éparse parmi les autres sans s'y confondre, et que ses mœurs, ses lois, ses rites, subsistent et dureront

¹⁸⁸ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Considérations sur le Gouvernement de Pologne, op. cit.* p. 956-957. Voir également la page suivante.

autant que le monde, malgré la haine et la persécution du reste du genre humain¹⁸⁹.

Ainsi, quant au Législateur Moïse, son mérite résiderait essentiellement dans le fait d'avoir mis la religion au service du politique. Ainsi, les lois ont pu acquérir l'autorité divine, ce qui fait défaut aux États modernes. Par ce fait, selon Rousseau, une des difficultés liées à l'application de la législation en son temps se trouve dans l'antinomie insurmontable entre le domaine politique et le domaine religieux. Or, l'exemple de la nation juive montre la possibilité de la cohabitation positive entre une religion nationale et l'institution politique. À condition bien évidemment que la première participe au bon fonctionnement de la deuxième.

En fin de compte, selon Rousseau, le mythe de la nation juive surpasse ceux de Sparte et de Rome dans la mesure où, en l'absence d'un territoire fixe, le peuple juif errant et dispersé dans le monde est parvenu à rester soudé, identique à lui-même et toujours fidèle à ses lois. C'est la conviction de Rousseau lorsqu'il place finalement les lois de Moïse au-dessus de celles de Solon, de Numa et de Lycurgue.

D'où cette classification des systèmes de législation : les bons systèmes se rapportent aux utopies; les bons systèmes sont ceux de quelques siècles passés à l'instar de Rome et Sparte; et les mauvais systèmes sont ceux dont la caractéristique est de n'avoir jamais eu un état bien constitué à l'image des États européens corrompus. Par-dessus tout cela, le meilleur système de législation est la législation juive, résistante et quasi transhistorique.

Au final, l'argument qui milite en faveur de la supériorité du modèle juif sur ceux de Sparte et Rome réside chez ses citoyens qui ont survécu à différents risques d'extermination. Or, si Sparte et Rome ont péri sans laisser d'enfants sur la terre, il en

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 957.

est tout autrement du peuple juif : il se maintient, se reconnaît et s'étend partout dans le monde. Le lien social est si fort entre les juifs que, même dispersés, ils restent solidaires et nourrissent un sentiment inaltérable d'appartenance à un tout indivisible : la nation juive. C'est la preuve ultime que le véritable patriotisme est moins une question de territoire physique qu'un acte d'amour justifié par la fiabilité de la législation et la valeur symbolique des mœurs.

Mais toute cette mécanique institutionnelle, comme nous l'avons démontré, ne peut véritablement fonctionner sans la science du Législateur. Ce dernier avait pour nom Moïse chez les Juifs et Lycurgue chez les Grecs.

5.2 Le Législateur : un nouveau messie

Ce qui semble *a priori* troublant dans l'importance accordée au Législateur est que Rousseau fait penser à l'idée que Machiavel se faisait sur les conditions de longévité de l'institution étatique. Dans le *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531), il écrit :

Il n'arrive jamais, ou rarement, qu'une république ou une royauté soit bien ordonnée dès le début, ou totalement réformée *ex novo* en dehors de ses vieilles institutions, si elle n'est pas ordonnée par un seul homme. Il est même nécessaire que ce soit un seul homme qui indique la façon de le faire, un homme de l'esprit duquel dépende toute institution semblable¹⁹⁰.

Toutefois, la comparaison avec Machiavel ne doit porter que sur la forme. Car dans le fond, c'est davantage au modèle du Législateur Platonicien que Rousseau se réfère, c'est-à-dire Lycurgue, un homme d'exception. C'est pour cette raison que Rousseau écrira que le Législateur « est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État ». Et

¹⁹⁰ Machiavel, N. (2004). *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris : Gallimard, p. 92.

il poursuit en ces termes : « S'il doit l'être par son génie, il ne l'est pas moins par son emploi. »¹⁹¹

Comme les personnes de « nature d'or » au livre VIII de *La République* de Platon, le Législateur doit avoir une éducation complète et une sagesse au-dessus du commun des mortels. Connaissant toutes les passions humaines et n'en éprouvant pourtant aucune, le Législateur tel qu'il est perçu par Rousseau doit être aussi éclairé que Dieu. Il écrit à ce propos : « Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les Dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprète. La grande ame du Législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. »

Ainsi, Roger D. Masters qui a consacré tout un chapitre à la figure du Législateur dans son livre *La philosophie politique de Rousseau* (1968)¹⁹² considère ce dernier comme un héros doté d'une intelligence supérieure. Bien plus, il n'exerce aucune fonction consignée dans la constitution de la république des Hommes. Mais, étant donnée sa personnalité hors du commun, il serait légitime de conduire le peuple. Citons à nouveau : « Le législateur est à tous égards un homme extraordinaire dans l'État. S'il doit l'être par son génie, il ne l'est pas moins par son emploi. »¹⁹³ Autrement dit, contrairement au Législateur de Machiavel ou encore du léviathan de Hobbes, le Législateur évoqué par Rousseau n'est pas souverain puisque seul le peuple est souverain. De plus, logiquement, le Législateur n'est pas non plus le détenteur du pouvoir législatif.

¹⁹¹ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social, op. cit.* p. 382.

¹⁹² Masters, R. (2002). *La philosophie politique de Rousseau*. (G. Colonna d'Istria et J.-P. Guillot, trad.). Lyon : ENS Éditions. Voir de la page 404 jusqu'à la page 411.

¹⁹³ Rousseau, J.-J. (1964). *OC, Du contrat social, op. cit.* p. 382.

C'est ainsi qu'il faut comprendre ces précisions :

Celui qui rédige les lois n'a [...] 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 peuple¹⁹⁴.

De là, il s'ensuit que le Législateur se contente de rédiger les lois tandis que leur ratification incombe au souverain. Idéalement donc, un certain compromis devrait exister entre ces deux instances : celui du magistrat qui applique les lois et celui du souverain chargé de promulguer les lois. Il faut donc convenir que c'est pour des besoins de prudence politique que le rôle du magistrat est distinct de celui du Législateur :

Si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois, celui qui commande aux lois, ne doit pas non plus commander aux hommes; autrement ses lois, ministres de ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices, et jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage¹⁹⁵.

Par cette distinction des fonctions entre le magistrat et le Législateur, Rousseau écarte le risque d'abus de pouvoir. Mais, tout cela ne rend pas moins difficile et exceptionnelle la fonction politique du Législateur. Et l'exemple de Lycurgue montre à suffisance que ce n'est pas tant le détachement du Législateur par rapport à l'exécutif qui est si difficile puisque comme le mentionne Rousseau, lorsque le Législateur donne des lois à sa patrie, il renonce en même d'exercer le pouvoir.

Par ailleurs, le fait que l'œuvre de la législation soit du propre aveu de Rousseau une entreprise au-dessus de la force humaine, cela confirme l'idée que seule une autorité

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 383.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 382.

transcendante peut véritablement donner la force aux lois. En même temps, c'est la preuve utopique de son projet politique. Dès lors, Rousseau invoque la puissance quasi divine du Législateur ainsi que sa bienveillance pour renforcer l'autorité des lois. Cependant, il met son lecteur en garde contre l'intolérance potentielle dont certains dogmes des religions nationales sont responsables. Et il revient alors au Législateur d'instrumentaliser, pour ainsi dire intelligemment, la religion tout en espérant que les mœurs à la base soient bonnes. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ces précisions :

Malgré tous les travaux des plus sages Législateurs, l'État politique demeura toujours imparfait, parce que [...] mal commencé [...]; On raccommodoit sans cesse, au lieu qu'il eut fallu commencer par nettoyer l'aire et écarter tous les vieux matériaux, comme fit Licurgue à Sparte, pour élever ensuite un bon Edifice¹⁹⁶.

Ainsi, on voit la difficulté de toute réforme qui doit s'attaquer aux mœurs et aux préjugés les plus ancrés dans la société. Pour réussir une entreprise aussi immense, il n'y aurait pas d'autre alternative que d'opérer une révolution tout aussi nocive que le mal qu'elle voudrait guérir.¹⁹⁷ Le modèle Spartiate cité abondamment dans ce travail est donc une exception. Et pour cause :

Ce n'est pas que, comme quelques maladies bouleversent la tête des hommes et leur ôtent le souvenir passé, il ne se trouve quelquefois dans la durée des États des époques violentes où les révolutions font sur les peuples ce que certaines crises font sur les individus, où l'horreur du passé tient lieu d'oubli, et où l'État, embrasé par les guerres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort. Telle fut Sparte au tems de Lycurgue¹⁹⁸.

La révolution Spartiate portée par un homme d'exception, Lycurgue, a permis à la cité de Sparte de se débarrasser de ses pires vices et d'instaurer une bonne législation qui

¹⁹⁶ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit. p. 180.

¹⁹⁷ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Du contrat social*, op. cit. p. 385.

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 385.

changea la nature des Hommes pour en faire de bons citoyens. Lycurgue, Moïse et Numa ont ce mérite commun propre aux grands Législateurs de l'antiquité; ils ont donné à leurs peuples respectifs des mœurs solides tout en fortifiant la relation du soi et d'autrui. Ainsi donc, on peut aisément se rendre compte que la législation proposée par le Législateur doit se nourrir des préoccupations morales.

De la sorte, l'individu cesse de penser son existence en termes d'individualité; il se voit et se détermine par rapport au tout dont il est une partie. C'est une œuvre de génie que peu de gens peuvent accomplir, car il s'agit d'un acte de transformation de l'Homme en citoyen. Même si en même temps, comme nous l'avons montré, la dignité du citoyen dérive également de sa dignité d'Homme. Ainsi, on peut affirmer que Rousseau considère la constitution d'un pays comme un progrès de l'humanité puisque l'Homme à l'état de nature ne connaît aucune moralité.

Cela montre bien que le Législateur ne peut recourir à l'Homme naturel pour instituer l'ordre politique. C'est le cas de Numa qui, dans la douceur, et malgré son esprit guerrier parvint à rallier son peuple autour du même idéal patriotique. Ainsi :

Ceux qui n'ont vu dans Numa qu'un instituteur de rites et de cérémonies religieuses ont bien mal jugé ce grand homme. Numa fut le vrai fondateur de Rome. Si Romulus n'eût fait qu'assembler des brigands qu'un revers pouvait disperser, son ouvrage imparfait n'eût pu résister au temps. Ce fut Numa qui le rendit solide et durable en unissant ces brigands en un corps indissoluble, en les transformant en Citoyens, moins par des lois, dont leur rustique pauvreté n'avait guère encore besoin, que par des institutions douces qui les attachaient les uns aux autres et tous à leur soi en rendant enfin leur ville sacrée par ces rites frivoles et superstitieux en apparence, dont si peu de gens sentent la force et l'effet, et dont cependant Romulus, le farouche lui-même, avait jeté les premiers fondements¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III*, Considérations sur le Gouvernement de Pologne, *op. cit.* p. 957-958.

Et c'est ainsi qu'apparaît dans une certaine mesure une petite différence entre l'action du Législateur sur l'Homme et celle du précepteur d'*Émile* : pour fonder l'État, le premier doit partir de l'Homme civil alors que pour empêcher la déformation d'Émile, l'éducateur doit préserver son bon naturel. Toutefois, l'éducation domestique d'Émile est justifiée seulement par l'impossibilité de l'éducation publique du fait de la décadence du corps politique. C'est en cela qu'il est important, tel que nous l'avons démontré plus haut, que le Législateur tienne toujours compte du temps opportun à l'instauration d'une nouvelle législation.

Cependant, si elles ne sont pas toujours équivalentes, l'action de l'éducation sur Émile et celle de la législation sur l'Homme sont complémentaires. Car même au moment de son entrée dans la vie publique, Émile garde encore son bon naturel et il sait que pour devenir membre de la communauté politique, il devra renoncer à sa nature. Il y a donc chez Rousseau une certaine antinomie entre l'Homme et le citoyen. C'est à travers cette dichotomie que certains commentateurs ont pu identifier un certain républicanisme de l'auteur *Du Contrat social* (1762) puisque le statut de citoyen dépend du respect des lois de la république.

Rousseau qui est peu soucieux des faits mais préoccupé par l'orientation théorique à donner aux institutions insiste beaucoup sur le choix pédagogique du précepteur d'Émile :

Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté de ses sentiments de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs il ne sera jamais homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours; un français, un anglais, un bourgeois; ce sera rien²⁰⁰.

²⁰⁰ Rousseau, J.-J. (1969). *OC IV, Émile, op. cit.* p. 249-250.

C'est donc une conciliation contre-nature que de vouloir permettre l'épanouissement des sentiments qui relèvent de la subjectivité dans l'ordre civil qui se veut plutôt rationnel. Dans les termes presque identiques, Rousseau écrit :

Le patriotisme et l'humanité sont [...] deux vertus incompatibles dans leur énergie, et surtout chez un peuple entier. Le législateur qui les voudra toutes deux n'obtiendra ni l'une ni l'autre : cet accord ne s'est jamais vu; il ne se verra jamais, parce qu'il est contraire à la nature, et qu'on ne peut donner deux objets à la même passion²⁰¹.

Ces propos de Rousseau méritent une attention particulière car ils peuvent susciter des conclusions hâtives. Or le problème n'est pas si simple : d'une part, selon Rousseau, le citoyen doit limiter l'amour de soi et viser la communauté dont il est membre avant de poursuivre comme dans l'*Émile* l'amour de l'humanité. Et pour cause, dans les sociétés modernes, les citoyens n'ont plus de statut assignable et Émile doit être formé comme un Homme capable d'accomplir la pureté de son orientation morale. Voilà deux enseignements différents tirés d'un constat quasi identique.

Ainsi, le sentiment d'humanité est présenté comme secondaire à celui de la patrie, mais conforme à une utopie. Le problème semble être réglé, sauf que le couple *a priori* solidaire citoyen-patrie ne va pas de soi. Dans le livre I de l'*Émile*, Rousseau est formel en soutenant l'idée que sans patrie il ne saurait avoir de citoyens. Au fond, il reste cohérent en estimant qu'il est d'abord important d'être un patriote pour espérer devenir un bon citoyen.

Par conséquent, il faut se référer à cet extrait du livre V de l'*Émile* :

Si je te parlais des devoirs du citoyen, tu me demanderais peut-être où est la patrie, et tu croirais m'avoir confondu. Tu te tromperais, pourtant, cher

²⁰¹ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Lettres écrites de la montagne, op. cit. Note de Rousseau p. 706.*

Émile, car qui n'a pas de patrie a du moins un pays. Il y a toujours un gouvernement et des simulacres de lois sous lesquels il a vécu tranquille²⁰².

De cette observation, il apparaît étrangement que même en l'absence de respect des clauses du contrat social, la citoyenneté et la patrie épuisent toujours le champ d'une institution politique. Rousseau montre qu'il est toujours possible de parler de citoyen du moment qu'un pays a des lois, fussent-elles inappropriées :

Que le contrat social n'ait point été observé, qu'importe, si l'intérêt particulier l'a protégé comme l'aurait fait la volonté générale, si la violence publique l'a garanti des violences particulières, si le mal qu'il a vu faire lui a fait aimer ce qui était bien, et si nos institutions mêmes lui ont fait connaître et haïr leurs propres iniquités²⁰³.

Par conséquent, même dans ce contexte, l'être humain a toujours la possibilité de se réaliser comme citoyen, à condition de se conformer au bien public.

Finalement, on se rend bien compte que même lorsque la liberté civile est bafouée, elle est au moins compensée par une liberté morale plutôt authentique. Mais on peut s'interroger déjà sur ce qui se passe alors lorsque les lois existantes ne garantissent plus la protection du citoyen? Dans ce cas, est-ce qu'il n'est pas souhaitable d'être d'abord homme plutôt que citoyen? Autrement dit, à quel moment est-ce que la désobéissance civile devient un devoir moral?

La réponse est que, sur le plan juridique, tout acte de transgression de la loi quel qu'en soit le prétexte constitue un crime condamnable. Mais est-ce toujours le cas? Si oui, comment expliquer autrement le jugement favorable rendu aux résistants juifs par la communauté internationale face aux crimes du nazisme perpétrés par Hitler?

²⁰² Rousseau, J.-J. (1969). *OC IV, Émile, op. cit.* p. 858.

²⁰³ *Ibid.* p. 858.

Cet exemple signifie qu'il existe des situations exceptionnelles qui peuvent justifier le recours à l'argument moral plutôt que l'obéissance à une loi inique! Par conséquent, comme nous l'avons démontré avec Rawls, il y a des injustices qui peuvent justifier légitimement la désobéissance civile. Et par conséquent, comme il s'agit avant tout d'un acte politique, il ne faut y recourir qu'en cas d'injustice majeure et évidente.

Au troisième chapitre, nous avons pu voir la prudence de Rawls quand il a fallu concilier le devoir civil et le devoir moral. Chez les Anciens comme Platon, la cité était présentée comme le lieu de réalisation de la justice considérée comme un bien suprême. Dans ce cas, la justice morale et la justice sociale étaient unies dans le gouvernement des passions. Les citoyens pouvaient exprimer le besoin moral de désobéir si la cité était corrompue et les lois injustes. Mais, de nos jours, la conception de la justice complique la solution au problème de la désobéissance civile. De fait, si moralement nous avons le devoir de désobéir à une loi éminemment injuste, il n'en demeure pas moins vrai que la justice elle-même provient de la société et que, en ce sens, la différence entre le criminel et le héros est mince.

La diversité des situations évoquées montre à suffisance la complexité du rapport entre l'humanité et la citoyenneté, car si la notion de citoyenneté semble progressivement acquise, il est permis de prendre une distance critique par rapport à son milieu social pour évaluer objectivement les lois de son pays. Et pourtant, nous ne pouvons être des Hommes sans être aussi des citoyens. Cette opposition n'a finalement aucun sens dans le cadre du contrat social proposé par Rousseau.

De fait, comme nous l'avons démontré, pris individuellement, l'individu n'est ni Homme ni citoyen puisque dans ce cas spécifique, il ne peut se représenter ni son humanité ni sa citoyenneté. La citoyenneté est, au demeurant, le moyen par lequel nous définissons notre humanité car pour assurer la cohésion sociale, l'Homme est capable de se donner des lois rationnellement inspirées et valables pour tous. En définitive, il

s'agit d'un acte législatif à partir duquel l'humanité inscrit son ordre propre dans l'ordre civil et des choses.

Ce long rappel nous a permis de prendre finalement conscience de la difficulté à réaliser la citoyenneté par soi-même, et de justifier avec Rousseau le recours à la figure charismatique du Législateur capable d'offrir une bonne législation à son peuple et d'assurer sa bonne application. L'importance rappelée de la loi visait ce but, car l'action du Législateur en dépend également.

Nous comprenons maintenant qu'au demeurant, le changement espéré par l'éducation publique consiste à « dénaturer » l'Homme. Non pas en corrompant ses mœurs comme ce fut le cas au moment dans la formation de la société. Bien au contraire, il s'agit de sortir l'individu de son isolement pour en faire la partie d'un tout dans lequel il acquiert enfin la moralité qui lui faisait défaut. En fait, Rousseau est convaincu que s'il y a plusieurs manières de rassembler les Hommes, il en existe une seule pour les unir en corps politique. Et le Législateur Lycurgue représente un exemple de réussite auquel il faut s'inspirer car il dota Sparte de bonnes institutions sociales qui permirent une meilleure vie communautaire.

Ainsi, le Législateur permet la transformation de l'Homme naturel en citoyen. Certes chez Rousseau, seule la volonté générale est souveraine. Seulement, d'après lui, il se trouve que le peuple assemblé ne voit toujours pas le bien qu'il recherche. Et le rôle du Législateur est de proposer des lois correspondant à la situation du pays.

Il faut donc situer le rôle de ce dernier entre la raison et les passions des Hommes, c'est-à-dire au niveau de la morale. Et comme l'évoque Philippe Kneebusch, « l'objectif est l'harmonie des mœurs et des lois, les lois ne pouvant agir sur les mœurs que dans la

mesure où elles s'en nourrissent. »²⁰⁴ Ainsi, il apparaît que le peuple ne détient pas toujours la science qui préside à l'élaboration des lois conformes à ses coutumes.

Le Législateur est donc le parfait connaisseur des sentiments des Hommes et capable de montrer les choses telles qu'elles peuvent paraître dans un maniement parfait de l'illusion et de l'image, afin de faire jouer comme le reconnaît Philippe Kneé, « les ressorts cachés de la nature humaine »²⁰⁵. Ainsi, le Législateur s'occupe de la manipulation positive de l'opinion surtout que cette dernière est, comme l'indique Rousseau lui-même, un aspect dont le succès détermine tous les autres.

Bref, comme chez Platon dans les *Lois* (1942), le Législateur est celui qui détient la capacité de développer le patriotisme des citoyens tout en tempérant leurs passions. Il s'agit d'un véritable défi difficile à relever, car il faut que le peuple accepte de différer son intérêt immédiat pour viser l'intérêt commun. De plus, comment fédérer les volontés individuelles aussi disparates sans rien imposer à personne?

5.3 La « religion civile », complémentaire à l'action du Législateur

La religion est chez Rousseau, comme dans la pensée de la plupart de ses contemporains, un thème récurrent. Combattue à cause des superstitions et de l'intolérance qui l'accompagne, la religion, surtout catholique et son clergé sont régulièrement tournés en dérision dans l'œuvre du penseur. Ceci montre que Rousseau va repenser la foi. C'est ainsi que sous sa plume, la religion est appréhendée de plusieurs manières : la religion du prêtre, celle de l'Homme et celle du citoyen.

²⁰⁴ Kneé, P. (1987). *Op. cit.* p. 317

²⁰⁵ *Ibid.* p. 317.

D'abord la religion du prêtre. Elle est régulièrement ridiculisée, notamment dès les premiers livres des *Confessions*. Non seulement elle est nocive à cause de la rupture sociale dont elle est porteuse, la religion catholique fait régulièrement basculer l'Homme entre la dévotion et la citoyenneté. C'est de cette manière que Rousseau interprète la venue du Christ. En établissant le royaume spirituel, Jésus aurait permis par ses enseignements la séparation du « système théologique » du « système politique ».

Et c'est au nom de cette double royauté introduite par le christianisme qui incline les dévots à désobéir au pouvoir politique temporel et de lui préférer le pouvoir divin intemporel. À cela, il faut ajouter l'hypocrisie des prêtres en matière des mœurs. Lorsque Rousseau en parle, les qualificatifs péjoratifs abondent : impudence et infamie, etc. Autrement dit, il voit dans la religion catholique le culte des apparences et du superflu. C'est pour cela que Rousseau va préférer la religion protestante à la religion catholique car il garde lui-même du catholicisme un souvenir amer.

Ensuite, la religion de l'Homme. Elle se rapporte au théisme. Basée sur les devoirs moraux, cette sorte de religion laisse les citoyens libres de leurs opinions. Toutefois, Rousseau reproche à la religion de l'Homme le fait de n'entretenir aucun rapport direct avec l'État. Mais cette forme de religion est déjà mieux que la religion du prêtre, encore faut-il que ses dogmes ne soient pas contraires aux devoirs du citoyen. Et c'est à partir de là que Rousseau justifie l'importance d'une religion civile.

Si Rousseau est convaincu que tous les bons Législateurs ont dû recourir aux dieux, il n'est pas question de se contenter d'une transposition mécanique de quelque religion sur l'espace public pour espérer résoudre définitivement la crise du lien social. Rousseau fait appel à la religion, notamment chrétienne, pour constater d'une part son impact négatif à cause du bicéphalisme qu'il a engendré au sein de la société partagée

entre l'autorité du prêtre et celle de l'État; d'autre part, il constate l'effet positif de l'esprit des Évangiles.

C'est dans le cas où la religion peut revêtir une signification politique que cette nouvelle forme de religion dite civile doit déterminer les principes de la philosophie du droit. En effet, la religion a une double fonction sur le plan politique : d'une part, elle arme le cœur des citoyens de la foi en cas de conflit avec une nation étrangère; et d'autre part, la croyance en l'immortalité de l'âme permet de cimenter le lien social.

Si les implications de la « religion civile » qui clôtura le *Contrat social* (1762) sont loin de conduire vers la même direction que les religions traditionnelles, il convient de retenir ceci : la religion doit être un pouvoir complémentaire à l'autorité du souverain et du Législateur. En ce sens, elle doit être considérée comme un facteur de renforcement du lien citoyen grâce à la disposition du religieux à se soumettre à la transcendance qui fonde sa foi. Mais on peut se demander si la seule manière de susciter l'adhésion du citoyen à la communauté consiste à faire appel à l'argument divin?

On pourrait répondre en s'appuyant sur l'argumentaire de Rousseau lui-même : la religion naturelle du vicaire savoyard pouvait largement répondre à l'impératif moral d'une vie sociale harmonieuse si l'humanité n'avait pas cédé à toutes sortes de passions de domination et aux délires du progrès. C'est donc conscient du fait que les lois et les mœurs sont constitutives de la société que la solidité du corps politique va dépendre de l'esprit religieux.

Toutefois, il n'est pas ici question d'enseigner les dogmes et les superstitions de quelque religion qui, au contraire, peuvent plutôt soustraire le citoyen de la vie politique. On peut penser en définitive que la profession de foi de Rousseau est finalement civile. Et ses articles fondés sur une sociabilité citoyenne sont loin de contraindre, mais ils doivent exclure l'ennemi de la loi qui refuse de s'y soumettre.

Mais pour réussir ce pari, la sainteté du contrat social doit être appuyée par des dogmes simples dans leur énonciation et en petit nombre. Il s'agit donc pour Rousseau de neutraliser un des obstacles le plus redoutable à la réalisation de la citoyenneté : la religion dans sa forme dogmatique et intolérante! Dès lors, le seul dogme admis en société serait celui du contrat et des lois édictées.

Au total, Rousseau est parvenu à concilier les croyances de l'Homme (particulier et privé) et celles du citoyen (général et universel). C'est donc à la fois dans le cœur de l'Homme et dans la raison que la religion doit être vécue. Autrement dit, Rousseau est d'avis qu'une religion doit être vécue personnellement sans chercher à se substituer au souverain ou à l'État.

C'est le principe même de la laïcité qui alimente encore le discours des politiques de nos jours : si les citoyens parviennent à obéir aux lois justifiées en raison, l'intolérance disparaît. Il apparaît que Rousseau n'enseigne pas l'athéisme non plus, ce qui fragiliserait le lien social et par effet induit, renforcerait la servitude des pauvres par les riches. La critique de l'athéisme par Rousseau n'a de sens que par rapport à l'amour des lois et au développement de la vertu que le modèle religieux aide à rendre possible.

C'est ainsi qu'il faut comprendre Rousseau lorsqu'il soutient qu'aucun peuple ne peut subsister sans religion. Et lorsqu'il fait cette déclaration, c'est en définitive dans le but de faire passer la vie publique ou le corps politique avant la théologie. La société est ainsi moralisée à partir de l'importance à l'éducation publique et civique.

5.4 La finalité de l'éducation civique et le rôle du législateur

5.4.1 L'éducation civique et la transformation de l'Homme

L'éducation civique est donc calquée sur le modèle Spartiate. C'est ainsi que l'éducation des enfants, c'est-à-dire les futurs citoyens représente l'espoir d'une société éclairée. C'est pour cette raison que l'éducation doit être assumée par l'État. Si la cellule familiale constitue la première société à laquelle l'enfant est confrontée dès sa naissance, il faut se garder d'exposer ce dernier à ce que Rousseau considère comme des obstacles à sa bonne éducation à savoir les « lumières » et les « préjugés » des parents. En fait, Rousseau est convaincu que même si avec la mort du père s'efface progressivement l'éducation reçue, « la patrie en sent tôt ou tard les effets »²⁰⁶.

C'est dans *La République* (1964) de Platon que Rousseau va trouver le modèle d'éducation souhaitée, car il trouve chez les Grecs la parfaite illustration de l'éducation recherchée qui permet une meilleure insertion de l'individu, même sans la patrie. On comprend dès lors que même si initialement l'éducation donnée à Émile se déroule dans une sphère privée, c'est faute d'une véritable institution publique prête à s'en charger.

De fait, l'éducation civique doit être l'œuvre des magistrats dont la rectitude ne souffre d'aucun soupçon. En ce sens, c'est par l'exemple que les magistrats devront s'acquitter de cette tâche. Rousseau est donc convaincu que la leçon doit être soutenue par l'autorité. En même temps, le précepte doit être incarné par l'enseignant. C'est ainsi seulement qu'on peut réussir une transmission intergénérationnelle de la vertu. Pour cela, la méthode utilisée consiste à faire en sorte que l'enfant envisage son existence par rapport au corps de l'État c'est-à-dire dans le respect scrupuleux des lois. C'est de cette manière qu'on développe le patriotisme tout en moralisant les rapports intersubjectifs.

²⁰⁶ Rousseau, J.-J. (1964). *OC III, Discours sur l'économie politique, op. cit.* p. 260.

À travers le rôle du Législateur et l'éducation publique instituée par le souverain, on voit bien que si dans l'*Émile* (1762) le précepteur recherche avant tout le naturel de l'Homme, dans le *Contrat social* (1762), Rousseau prend très vite acte des dangers que la corruption sociale peut engendrer et entrevoit la prise en main de l'éducation du citoyen par les magistrats choisis par le souverain. Il s'agit en fait d'éviter que le passage de l'état de nature à l'état civil conduise à la perte de la qualité d'Homme.

L'action de l'éducation publique et civique consiste donc à préserver le citoyen et le corps politique dont il est un élément constitutif. En donnant ainsi vie au corps politique, le Législateur renforce sa résistance à l'adversité grâce à la constitution. En d'autres termes, tout ce que les individus font dans la société civile est sanctionné par le regard ou la considération publique. Or, nous avons vu que le grand défi du Législateur consiste à faire en sorte que la législation agisse sur les mœurs et les coutumes.

De ce qui précède, il appert que la « science du Législateur » vise en bout de ligne à agir sur l'opinion publique afin que ses choix en ce qui concerne le bien public soient toujours justes. C'est ainsi que le corps politique se prémunit d'une possible détérioration. Voilà comment le travail du Législateur imite et complète celui de l'éducateur d'Émile. Mais comme le Législateur n'est pas le magistrat, la cour d'honneur encore appelée le tribunal de l'opinion publique se chargera de conserver les bonnes mœurs.

Tel est le sens du propos de Rousseau dans le chapitre VII du livre IV du *Contrat social* (1762) qui soutient l'idée selon laquelle celui qui juge les mœurs juge également l'honneur d'une société. Et de cette manière, on prend la loi de l'opinion des membres de la société. L'Homme civilisé ne peut donc mépriser le jugement public. C'est aussi cela qui complique l'œuvre du Législateur, car il n'est pas aisé de faire assimiler les

nouvelles mœurs issues de la nouvelle condition de l'Homme régulièrement soumis à l'opinion publique.

Ainsi, un des rôles du Législateur est justement d'instituer une législation capable de transformer l'Homme en citoyen vertueux. Et cela passe surtout par l'éducation publique. Ce qui s'apparente d'ailleurs, toutes proportions gardées, au rôle de l'écrivain politique que fut Rousseau. De fait, si le citoyen a besoin d'ajuster sa conduite à la législation, le Législateur a lui aussi besoin d'un registre de principes du droit politique auquel il peut se référer dans son travail de formation de l'opinion publique. Moralité : l'écrivain politique n'invente pas la machine pas plus que le Législateur. Mais leur expertise réciproque peut contribuer à renforcer le lien social. Une fois tout cela établi, nous sommes en droit de questionner à notre tour la pertinence politique de la figure du Législateur telle que Rousseau le présente.

5.4.2 Le législateur et nous : sa pertinence politique en question

Rousseau, grand lecteur des philosophes de l'antiquité gréco-romaine a sans aucun doute été influencé par la figure du Législateur telle qu'elle se déploie dans les *Lois*, œuvre de maturité de Platon. Chez ces deux penseurs, le Législateur a un statut quasi-divin, presque étranger au pays qui attend la « bonne nouvelle ». Proche des personnages bibliques tels qu'Élie et Jonas sur lesquels un auteur contemporain comme Henri Bergson se réfère dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) pour fonder sa morale politique, le législateur de Platon n'a jamais cessé d'influencer les théories politiques modernes.

Tout se passe alors comme si malgré les drames de l'inquisition, il y avait en creux chez certains penseurs, même de l'époque moderne, une survivance du religieux à travers la reproduction de figures tutélaires et emblématiques qu'on peut appeler :

génie, héros, ou encore législateur. Il y a là, concomitamment et paradoxalement, un souci d'affranchissement de la dogmatique religieuse et l'expression inconsciente, voire nostalgique de la fonction régulatrice de la religion. Cette situation aura une incidence significative dans la pensée politique, car certains penseurs comme Spinoza refuseront de souscrire à l'idée de l'Homme prophétique, alors que Rousseau quant à lui en fera un des paradigmes de sa théorie politique.

En même temps, force est de reconnaître la difficulté de donner vie au Législateur de Rousseau pour au moins trois raisons difficilement envisageables : la première raison est inspirée de l'importance que Rousseau accorde à une figure religieuse telle que Moïse au moment même où les sociétés modernes ont exacerbé la laïcité au point de la confondre avec l'athéisme; le deuxième argument vient du fait que le Législateur de Rousseau devrait être, au besoin, un étranger. Cette perspective est difficile à envisager dans le contexte international actuel qui, malgré les tentatives de grands regroupements interétatiques, est de plus en plus tributaire des replis nationalistes et irrédentistes emprunts de xénophobie; enfin, le Législateur Rousseauiste ne devait jouir d'aucun statut juridique, ce qui en ferait un Homme au-dessus des lois (?)

En dépit du caractère anachronique de son évocation par rapport à Rousseau, Spinoza dans son *Traité théologico-politique* (1670) a eu le mérite de refuser de faire dépendre le pouvoir politique institué de la volonté du caprice d'un particulier. Encore moins de faire dépendre son existence de la volonté arbitraire d'un Homme qui serait uniquement témoin devant Dieu. Une déclaration qu'il faut comparer à celle de Rousseau qui pense que si le peuple est toujours soucieux de son bien, il n'est pas toujours assez éclairé pour le voir; d'où la nécessité pour lui de faire appel aux lumières du Législateur. Ce qui ferait du peuple souverain un éternel infirme ayant toujours besoin de la béquille d'un tiers. Une posture théorique moralement indéfendable!

Voilà ce qui ressort du chapitre XVI du *Traité théologico-politique* (1670) de Spinoza. De ce point de vue, Spinoza nous semble plus cohérent que Rousseau, car son propos ennoblit davantage la démocratie dont l'un des piliers est l'égalité. Or, avec la figure transcendante et éminente du Législateur de Rousseau par rapport à l'ensemble de la population, l'égalité postulée est rompue! Cette opposition entre Spinoza et Rousseau va dans une certaine mesure cliver la pensée politique moderne.

La mise en exergue des idées de Rousseau et Spinoza sur la souveraineté politique et son mode d'exécution montre jusqu'à quel point notre dette envers eux est grande. En tant que citoyens, nous devons déplorer à la fois l'idolâtrie de la loi et la faiblesse de cette dernière. Certains se présentent comme les défenseurs d'un État fort tandis que d'autres « chantent » pratiquement les louanges d'un État libéral plus souple quant à son influence sur les volontés individuelles.

Tout cela montre que l'interprétation de la nature et du statut du Législateur dans la pensée de Rousseau n'est pas aisée, car ce dernier est supposé être extraordinaire par son génie. Et comme le soutient Rousseau au chapitre VII du livre II du *Contrat social* (1762), le Législateur doit concevoir une législation capable de faire durer les institutions. Or, il se trouve qu'il ne peut y parvenir que par la moralité de la législation qu'il doit proposer. Et l'on pourrait continuer à se demander s'il est moralement acceptable d'infantiliser le peuple en lui proposant béquille?

CONCLUSION GÉNÉRALE

Nous voici parvenus au terme d'une réflexion portant sur un aspect de l'œuvre de Rousseau qui, au cours de l'histoire, a fait l'objet de plusieurs malentendus qui ont fini par occulter sa bonne compréhension à savoir que son anthropologie détermine sa théorie politique. C'est cette idée principale qui a guidé notre propos contrairement à sa postérité contradictoire qui a surtout porté aussi bien sur l'éducation que sur les implications du contrat social. Et pourtant, nous devons à Rousseau d'avoir défriché le champ de la modernité dans laquelle les contradictions ne manquent pas! S'il écrit, c'est pour trouver comme il l'affirme dans la Préface de l'*Émile* ce qui est convenable à l'Homme.

Or, en ce début du XXI^e siècle, la rationalité technique et scientifique a exacerbé l'orgueil humain du fait de ses prouesses en même temps qu'elle l'a rendu malheureux! C'est aussi peut-être en cela que Rousseau a eu raison de mettre l'éducation au service de l'Homme afin d'éviter la déperdition de celui-ci dans la facticité des conflits qui ne cessent de déchirer le monde. Par ailleurs, les pays les plus développés sont ceux qui ont le mieux dompté la nature, et pourtant ils sont pour la plupart au départ et à la fin des affrontements intra et interétatiques! Et force est de constater que, malheureusement, l'être humain est encore dans les « fers » du fait de sa boulimie du pouvoir et de l'accumulation. Dès lors, comment peut-on sauver le lien politique de l'arbitraire du caprice individuel des Hommes? Quelles sont les règles morales que chacun doit suivre pour vivre en harmonie avec son prochain? L'être humain serait-il incapable de réaliser par lui-même l'harmonie sociale recherchée?

La théorie politique de Rousseau rend urgente comme hier la nécessité de trouver un espace de dialogue à l'intérieur duquel les Hommes peuvent, par-delà leur diversité, conduire un projet de vie commune et pacifique. Preuve que, au demeurant, le lien

politique résulte certes de la solidité de ses institutions, mais également et surtout de l'action pédagogique exercée sur les citoyens. Autrement dit, c'est d'abord dans le cœur humain que se trouve le ferment indispensable au vivre-ensemble. La formation de l'Homme est un processus continu qui détermine la réussite de son insertion dans l'espace public.

Or cet espace public à partager est le lieu de structuration de la citoyenneté et de la liberté rendues possibles, seulement par l'obéissance aux lois. Pas étonnant dès lors que Rousseau apparaisse souvent comme un penseur intempestif qui, contre son siècle, prend le contre-pied des théories qui réifient la rationalité dans la conduite individuelle et sociale. Notre réflexion sur le lien politique nous a donc permis de découvrir la richesse et la complexité d'une problématique qui tente de sonder la nature et la sociabilité humaines.

En effet, Rousseau présente d'abord le lien social tantôt sous l'aspect sentimental de la pitié, tantôt comme le lieu d'actualisation de la rationalité de l'Homme conscient de l'instabilité sociale et tentant de retrouver le chemin de l'amour de soi perdu! C'est pour cette raison que nous avons montré au préalable que chez Rousseau, la morale est nécessaire à l'institution du politique. Puisqu' initialement, c'est la pitié qui préserve l'intersubjectivité des égoïsmes.

Constitutive de la nature de l'Homme, nous avons vu que la pitié est l'élément fondateur des vertus telles que la générosité, l'amitié, la bienveillance, l'humanité et les autres idées de même nature. Autrement dit, le lien politique en lui-même est avant tout un lien de type affectif qui finit par prendre une tournure sociale et morale.

En somme, c'est le même souci de construction d'une morale sensitive qui amena Rousseau à élaborer une théorie des relations publiques reposant sur la vertu, l'amour de la patrie et non sur les échanges économiques. Pour cette raison, il s'opposa aux

théories patriarcales et à tous ceux qui prétendaient que l'économie politique est un facteur de développement de la société civile. C'est ainsi que dans son *Discours sur l'économie politique* (1758), il refuse de sacrifier l'idéal moral sur l'autel de l'idéal commercial. Ainsi, Rousseau est convaincu que son parti pris moral ne peut fonctionner sans la réhabilitation de la vertu dans le commerce des humains.

C'est ainsi que la vertu politique est appelée de ses vœux par Rousseau. Et elle exige de la part des citoyens le respect de deux règles cardinales : la première est de respecter les lois; la seconde est de cultiver l'amour des lois. C'est ainsi que nous avons consacré tout un chapitre à la nécessité de l'obéissance aux lois comme une manière pour Rousseau de moraliser la vie publique. Pour cela d'ailleurs, même perverti par l'amour propre qui l'incite à vouloir s'approprier toutes les terres, l'action individuelle est encadrée par la législation que l'être humain est obligé de respecter au nom de la loi voulue par tous. Dans cette optique, la relation entre les individus au sein d'une communauté politique est commandée par une législation qui transcende les oppositions sociales tout en indiquant l'horizon des principes de nos actions.

Cela signifie par ailleurs que la dimension morale de la vie publique doit s'accompagner d'un versant juridique divinement inspiré, le Législateur étant à la fois tout et rien de contraignant, selon Rousseau. Dès lors, l'avènement de l'état civil relevant plutôt de l'acquis que de l'inné, la citoyenneté qui en résulte est fortement subordonnée non seulement à l'amour patriotique, mais également à l'adhésion libre et rationnellement consentie au contrat social.

Rousseau veut ainsi fonder intemporellement ce qui doit guider la vie temporelle des individus. En ce sens, le contrat social n'est pas toujours inspiré par les faits historiques et c'est ce qui confère aux principes qui le sous-tendent son universalité. L'enseignement qui se dégage est qu'un principe juridique doit être déduit de la raison et non de l'expérience contingente des sociétés particulières.

Ainsi, tout en fondant sa théorie sur l'Homme, Rousseau est convaincu que ce dernier ne peut résister aux caprices d'autres Hommes qu'à partir d'une référence soit métaphysique ou divine, mais toujours rationnelle. Or l'État est la manifestation de cette normativité rationnelle à travers les lois qu'il érige. Et même, lorsqu'on fait appel à la religion, c'est pour renforcer l'effet moralisateur des lois qui garantissent la liberté du citoyen, et pas le contraire!

Les lois doivent donc être perçues comme l'artifice juridique qui permet de supprimer le mal social. Pour cela, il faut trouver « une forme d'association » capable de protéger l'individu tout en réalisant sa liberté. Chaque particulier est appelé à abandonner sa liberté naturelle au profit de la communauté qui, par compensation, lui assure la liberté civile tout en garantissant la propriété de ce qu'il possédait au moment de la formation des sociétés. En ce sens, le contrat social va exiger de la part de chaque contractant la soumission de sa volonté particulière essentiellement égoïste à la volonté générale sans laquelle le bien commun n'est pas réalisable!

Et loin d'être une privation de liberté, la volonté générale que certains ont perçu comme une forme de totalitarisme doit être plutôt considérée comme l'expression du bien commun. En cela réside la moralité du lien politique. Ainsi, c'est la « volonté de tous » qu'il faut considérer comme l'expression de l'intérêt privé alors que la « volonté générale », plus complexe, rend mieux compte de la réalité du corps politique. De fait, c'est donc seulement au sein du contrat social que l'égalité et la liberté sont réalisées.

Même s'il peut sembler a priori paradoxal que la liberté dépende de l'obéissance de l'individu à l'État, l'originalité de Rousseau consiste à faire dériver la véritable liberté non pas de la volonté particulière, mais plutôt de la volonté générale. Dans la mesure où les lois qui en découlent sont égales pour tous, l'Homme cesse de se regarder comme un être isolé; il est appelé à agir selon de nouveaux principes qui font de lui un citoyen

membre d'un tout. Nous devons ainsi à Rousseau une rationalisation de la vie en communauté. C'est ce qui nous a permis de passer du troisième au quatrième chapitre portant sur la citoyenneté, elle-même considérée comme le meilleur moyen de renforcer les liens entre les membres d'un même pays.

L'examen de la notion de citoyenneté nous a permis de constater qu'avec Rousseau, le domaine du politique et celui de l'intimité forme finalement un tout indissociable, car le coeur de l'Homme est le siège originel de la vertu. L'examen de la fonction des sentiments qui sont tantôt innés, tantôt construits par les institutions favorisent un lien social affectif entre ses membres. De la sorte, Rousseau parvient à fonder moralement toute bonne pratique politique à partir des jeux qui s'y déroulent et l'émulation qui en résulte.

Ainsi, Rousseau nous est apparu comme un homme « hanté » par tout ce qui peut concourir à la « déliaison ». Or l'époque dans laquelle vit Rousseau offre le meilleur contre-exemple de la citoyenneté. Il stigmatise toutes les forces de dispersion et se réfugie nostalgiquement dans l'antiquité gréco-romaine pour trouver le remède au mal de son temps. Sparte et Rome à ses yeux sont des modèles de vie communautaire qui devraient inspirer son temps.

Selon l'avis même de Rousseau, nous dirons aujourd'hui que la cohésion et la solidarité exaltées dans les cités-États de Sparte et Rome doivent également s'étendre au niveau des États actuels en dépit de leur dimension, et ceci doit être intégré comme un moment déterminant dans l'évolution d'un État ou d'une nation. Cependant, le cosmopolitisme nous semble souhaitable afin de favoriser la solidarité internationale. L'être humain étant toujours, comme le défend Jean-Paul Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme* (1946)²⁰⁷ en relation consciente ou inconsciente avec son prochain. C'est

²⁰⁷ Sartre, J.-P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard.

la notion de responsabilité qui y est défendue. Cette dernière impliquant toujours la prise en compte d'autrui.

Notre actualité n'est plus celle des isolements autarciques, mais bien celle des alliances. L'échec des nationalismes d'hier et d'aujourd'hui à l'origine des massacres et des guerres en tous genres nous invite à repenser l'État-nation en essayant d'ouvrir de nouveaux horizons où l'humanité serait pensée sous la forme de souverainetés supranationales. Sans quoi, un retour à la barbarie est à craindre.

On nous rappellera sans doute que, malgré quelques tentatives de fédération des États telle que l'Union européenne ou encore la mise en place de certaines structures de régulation économique telle que l'OCDE ou de défense comme l'OTAN, le monde n'est pas devenu un « paradis »! Cependant, pensons-nous, c'est justement une raison de plus de perfectionner le cadre législatif à partir duquel ces structures doivent déployer leurs actions. Les échecs des tentatives actuelles ne doivent pas nous dissuader de poursuivre l'œuvre de formation d'un patriotisme international capable de faire émerger notre humanité commune. Tels ont été les enjeux actuels que nous avons abordés, par-delà Rousseau, dans le quatrième chapitre de ce travail.

Reste maintenant à savoir si pour cela, c'est-à-dire comme dans le *Contrat social* (1762), nous avons besoin d'un Législateur tel que présenté dans le cinquième et dernier chapitre capable de concevoir la meilleure législation pour la réussite d'une opération de coalition des États qu'appelle le cosmopolitisme? Ceci est loin d'être notre solution car l'histoire montre bien l'exemple de ces dirigeants politiques qui voulurent incarner la figure du Législateur et qui finalement instituèrent tantôt des empires, tantôt des dictatures²⁰⁸.

²⁰⁸ Sur ce dernier aspect, nous pensons notamment à Robespierre qui instaura un gouvernement révolutionnaire et un régime de terreur.

Et c'est sans doute la raison pour laquelle, bien qu'ayant envisagé au départ une forme de gouvernement confédérative en Europe, Rousseau avait fini par céder au pessimisme cosmopolite, car le despotisme de la monarchie de droit divin de l'époque précédente ne permettait pas l'expression d'une véritable liberté. Or, de la même manière que le contrat social dans un pays n'existe que pour les citoyens libres et égaux, il n'est pas question d'accepter au niveau d'une fédération d'États, l'exercice d'un pouvoir transcendant tous les autres États.

Finalement, l'universel est certainement l'horizon du particulier en ce qui concerne les relations interétatiques. Il est impossible d'être un bon citoyen du monde si on n'a jamais été un bon citoyen de son propre pays. Tout compte fait, nous voulons montrer à travers ce travail que les systèmes politiques peuvent se comprendre par rapport à l'anthropologie de départ de l'auteur. Ainsi, nous nous avons constaté qu'une conception négative de l'Homme aboutissait généralement à un régime politique absolu et un rapport vertical au citoyen. Par opposition, une anthropologie positive comme celle de Rousseau aboutit à la proposition d'un régime politique plutôt horizontal. Ceci n'est certainement pas le mot de la fin, mais le fin mot qui montre la fécondité de l'œuvre de Rousseau.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres principales de la thèse

- Rousseau, J.-J. (1959). *Œuvres complètes* (tome I : Œuvres autobiographiques). Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1961). *Œuvres complètes* (tome II : *Nouvelle Héloïse*, pièces de théâtre et essais littéraires). Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1964). *Œuvres complètes* (tome III : *Les écrits politiques*). Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1969). *Œuvres complètes* (tome IV : *Émile* – Éducation – Morale - Botanique). Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Rousseau, J.-J. (1995). *Œuvres complètes* (tome V : Écrits sur la musique, la langue et le théâtre). Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Ouvrages classiques de philosophie morale et politique

- Aristote (1999). *Les Politiques*. Paris : Garnier Flammarion.
- Aristote (2001). *Éthique à Nicomaque*. (J. Tricot, trad.). Paris : Vrin.
- Constant, B. (2010). *Écrits politiques* (éd. de Marcel Gauchet). Paris : Folio Essais.
- Constant, B. (2010). *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Paris : Mille et une Nuits.
- Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. (1789).
- Diderot, D. (2009). *Œuvres complètes de Diderot*. Paris : Bibliobazaar.
- Épicure (2009). *Lettre à Ménécée*. (P.-M. Morel, trad.) Paris : GF Flammarion.

- Grotius, H. (1865-1867). *Le droit de la guerre et de la paix*. (M.P. Pradier-Fodéré, trad.). Paris : Guillaumin. 3 vol.
- Hobbes, T. (1971). *Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. (F. Tricaud, trad.). Paris : Sirey.
- Hobbes, T. (1974). *De homine : traité de l'homme*. Paris : Blanchard.
- Kant, E. (2003). *Critique de la raison pratique*. Paris : Flammarion.
- Kant, E. (2009). *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. (L. Ferry, trad.). Paris : Poche.
- Leibniz, G.W. (1710). *Essais de Théodicée*. Paris : Flammarion.
- Locke, J. (1953). *Essai sur le gouvernement civil*. (J.-L. Fyot, trad., prés., annot.). Paris : P.U.F.
- Machiavel, N. (1952). *Œuvres complètes* Paris : Gallimard.
- Marx, K. (1872-1875). *Le Capital*, trad. française par J. Roy. Paris : Éditions sociales
- Montesquieu, C. Secondat, baron de (1961). *L'Esprit des lois* (1748), Paris, Garnier, 2 volumes.
- Platon (1950). *Dialogues socratiques*. Paris : Gallimard.
- Platon (1966). *La République*. (R. Baccou, trad.). Paris : Garnier-Flammarion.
- Platon (1997). *Gorgias*. Paris : Belles Lettres.
- Platon (1942). *Les Lois*, Paris : Bibliothèque de la Pléiade.
- Pufendorf, S. v. (1707). *Les Devoirs de l'homme et du citoyen, tels qu'ils lui sont prescrits par la Loi Naturelle*. (J. Barbeyrac, trad.). Amsterdam : H. Schelte.
- Spinoza, B. (1988). Troisième partie. [Chapitre de livre]. Dans *Éthique* (prop. 6-7). (B. Pautrat, trad.). Paris : Seuil.
- Spinoza, B. (1997). *Traité théologico-politique*. Paris : Garnier-Flammarion.
- Tocqueville, A. d. (1951). *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard.

Tocqueville, A. d. (1961). *De la démocratie en Amérique* (tome 2). Paris : Gallimard.

Études spécialisées sur Rousseau

Bernardi, B. (2006). *La fabrique des concepts : recherche sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris : Honoré Champion.

Charrak, A. (2002). *Raison et perception : fonder l'harmonie au XVIIIe siècle*. Paris : Vrin.

Charrak, A. et Salem, J. (dir.). (2004). *Rousseau et la philosophie*. Paris : La Sorbonne.

Derathé, R. (1995). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. (2^e éd.). Paris : Vrin.

Faguet, É. (1910). *Rousseau penseur*. Paris : Société française d'imprimerie.

Gouhier, H. (1970). *Les méditations métaphysiques de Jean Jacques Rousseau*. Paris : Vrin.

Leduc-Fayette, D. (1974). *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris : Vrin.

Lelièvre-Botton, S. (1998). *Droit du sol, droit du sang*. Paris : Ellipses.

Manent, P. (2007). *Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris : Gallimard.

Martin-Haag, É. (2009). *Rousseau ou la conscience sociale des Lumières*. Paris : Honoré Champion.

Masters, R. (2002). *La philosophie politique de Rousseau*. (G. Colonna d'Istria et J.-P. Guillot, trad.). Lyon : ENS Éditions.

Philonenko, A. (1984). *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris : Vrin, 3 tomes.

Starobinski, J. (1976). *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard.

Trousseau, R. et Eigeldinger, F. S. (2006). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Honoré Champion.

Vernes, P.-M. (2000). La dimension métapolitique du Législateur. Dans J. Boulad-Ayoub, I. Schulte-Tenchoff et P.-M. Vernes (dir.), *Rousseau anticipateur-retardataire*, (p. 92). Québec : PUL.

Ouvrages généraux

Arendt, H. (2004). *Anthropologie politique* (5^e éd.). Paris : PUF.

Bergson, H. (1932). *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Paris : Félix Alcan.

Brunet, P. (2000). *Vouloir pour la nation. Le concept de représentation dans la théorie de l'État*. Bruxelles : Bruylant.

Cassirer, E. (1991). *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*. (J. Lacoste, trad.). Paris : Belin.

Garnier, J. (1982) *Bourgeoisie et propriété immobilière en Forez au XVII^e et XVIII^e siècles*. Saint-Étienne : Centre d'études Foreziennes.

Goldschmidt, V. (1976). *Anthropologie et politique : les principes du système*. Paris : Vrin.

Lacoue-Labarthe, P. (2002). *Poétique de l'histoire*. Paris : Galilée.

Manin, B. (1995). *Le gouvernement représentatif*. Paris : Calmann-Lévy.

Pothier, R. J. (1821) *Œuvres de Pothier* (tome 10 : traités du droit de domaine de propriété). Paris : Siffrein.

Rawls, J. (2009). *Théorie de la justice*. (C. Audard, trad.). Paris : Points.

Sartre, J-P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard.

Strauss, L. (1986). *Droit naturel et histoire*. (M. Nathan et E. Dampierre, trad.). Paris : Flammarion.

Taine, H. (1875). *Les origines de la France contemporaine*. Tome I, L'Ancien régime. Paris : Hachette.

Talmon, J. L. (1966). *Les origines de la démocratie totalitaire*. (P. Fara, trad.). Paris : Calmann-Lévy.

Tassin, E. (2003). *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*. Paris : Seuil.

Articles sur Rousseau

Beyssade, J. M. (1979). État de guerre et pacte social selon Rousseau. *Kant-Studien*, 70(1-4), 162-178.

Charrak, A. (2005, mai). La révision du concept de citoyenneté dans Rousseau. *Erytheis*, 1.

Chevalier, J. J. (1953). Jean Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale. *Revue Française de science politique*, 3, 5-30.

Citton, Y. (1994, novembre). La preuve par l'*Émile* : dynamique de la fiction chez Rousseau. *Poétique*, 100, 411-425.

Duguit, L. (1918, avril-septembre). J.-J. Rousseau, Kant et Hegel. *Revue du Droit public et de la science politique*, 2-3, 178.

Knee, P. (1987). Agir sur les cœurs : spectacle et duplicité chez Rousseau. *Philosophiques*, XIV(2), 229-327.

Leydet, D. (2002). Représentation et présence : la démocratie représentative en question. *Politique et Société*, XXI(1), 67-88.

Litwin, C. (2007). Dialectique et amour de soi chez Rousseau, lectures du *Second Discours*. *Revue Sens Public* (annuelle).

Manin, B. (1985). Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique. *Le Débat*, 33, 78.

- Martin-Breteau, N. (2006). Politique de la pitié chez Rousseau. *Revue Sens Public* (annuelle).
- Martin-Haag, E. (2004). L'histoire dans *Du Contrat social* de J.-J. Rousseau : philosophie du malheur ou théorie de la prudence? [Chapitre de livre]. Dans *Systématisation et iconographie du temps* (p. 128-140). Saint-Étienne : M. Groult.
- Poché, F. (2004). Pauvreté, fragilité sociale et action politique. *Projet*, 3(280), 84-90.
- Starobinski, J. (1964). Du *Discours sur l'inégalité* au *Contrat social* [Chapitre de livre]. Dans Université de Bourgogne, Journées d'étude, Dijon, 1962 (dir.), *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Les Belles Lettres.
- Xifaras, M. (2003). La destination politique de la propriété. *Les Études Philosophiques*, 3(66), 331-370.

ANNEXE
PRÉSENTATION À LA SOUTENANCE

Preliminaires

Bonjour,

La présidente du jury,

Cher(e)s membres du Jury,

D'entrée de jeu, je vous demanderais de bien vouloir souffrir que je fasse cette présentation en utilisant indistinctement la première personne du singulier et la première personne du pluriel. Certes, comme disait Blaise Pascal, « le moi est haïssable ». Mais je m'exprimerai ainsi pour rendre les échanges plus directs et plus fluides peut être.

J'aimerais, avec votre permission et avant tout, vous exprimer solennellement toute ma reconnaissance par rapport à la patience dont vous avez fait montre en acceptant d'examiner les multiples versions de la thèse soumise à votre expertise académique. Si je tiens à souligner cet aspect, c'est pour m'être rendu compte de certaines formulations approximatives au moment de mon progressif rétablissement post-opératoire. Et si j'ai pu faire ce triste constat par moi-même, combien de fois ont pu le faire des personnes extérieures à ce travail que vous êtes?

Dans tous les cas, à travers cette sorte de « tsunami » physiologique subi, j'ai appris au moins ma plus grande leçon de philosophie : l'invincibilité sanitaire dont je me croyais doté n'était qu'une fiction hyperbolique! Cela peut être considéré comme un truisme. Mais une chose est de le dire et une autre est de le vivre. Dans cette perspective, vous

aviez entièrement raison d'être offusqués par certains manquements persistants! Mais rassurez-vous : c'est moins par refus de prise en compte de vos observations que par les omissions qu'explique le dérèglement psycho-somatique consécutif à mon AVC et à mon opération d'anévrisme.

C'est sans compter que ce sont multipliées les amputations arbitraires au texte, la suppression par inadvertance de la version la plus potable de ma thèse et cette séquelle post-opératoire qui pourrait faire l'objet d'un essai et qu'on pourrait appeler la « virgulose » ou l'usage intempestif de la virgule dans les phrases.

Je suis donc bien forcé d'admettre la sagesse stoïcienne émise par Épictète: il y a des choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas! Dans mon cas, il dépendait de moi de rédiger une bonne thèse. Ce que j'ai toujours rêvé de faire dans ma vie. Mais l'accident vasculaire cérébral (AVC) intervenu ne dépendait pas de moi et la triste rupture d'anévrisme ne dépendaient pas de moi non plus...

Compte tenu de tout cela, je vous remercie pour vos multiples renvois de la soutenance de cette thèse, car j'avoue que mon infirmité mentale et physique ne pouvait pas me permettre de me rendre en ces lieux pour présenter le fruit de mes recherches. Et toutes ces confusions et incongruités n'ont pas échappé à votre expertise disciplinaire. Tant mieux!

Enfin, sur un tout autre plan maintenant et particulièrement à l'endroit de ma directrice de recherche, j'aimerais lui demander respectueusement de me permettre de tordre quelque peu le cou à l'exigence de concision qu'elle m'a toujours prescrite dès l'entame de cette odysée académique. « Ne fatiguez pas le jury avec un long bavardage. Soyez concis et précis! », me disait-elle souvent. Certainement voulait-elle réprimer mon « incontinence verbale » habituelle.

Sauf qu'en voulant éviter « la diarrhée verbale » subséquente, il est possible que cette recommandation de concision soit interprétée par les évaluateurs que vous êtes comme la manifestation d'une « constipation verbale » proche d'une défaillance conceptuelle. Ce qui n'est pourtant pas le cas!

Après cette profession, non pas de foi, permettez-moi maintenant de présenter mon travail avant de répondre aux différentes questions. Je ne m'attarderai pas cependant outre mesure sur certaines observations amplement justifiées, observations que je faisais déjà moi-même après le dépôt de ce travail. L'honnêteté et l'humilité que nous professons tous les jours m'invitent à les considérer comme des contributions destinées à l'amélioration qualitative de l'exposé.

Articulations de la thèse

Dans ce travail soumis à votre appréciation que nous avons intitulé la « racine anthropologique et morale du lien politique », nous avons adopté une articulation basée sur deux parties distinctes mais complémentaires.

La première était consacrée aux différents ressorts de l'anthropologie rousseauiste et les menaces qui peuvent peser sur le lien politique. Ici, nous nous sommes proposés d'évaluer le problème à travers l'exposition de trois chapitres distincts.

Le premier chapitre visait l'identification de l'anthropologie rousseauiste. Autrement dit, nous nous sommes efforcés de déterminer la place que l'Homme occupe dans le cosmos, l'univers appréhendé comme une totalité. Cela nous a servi de prétexte pour souligner les différentes caractéristiques de cette anthropologie et les ressorts implicites de l'existence humaine inspirée par le respect de la Nature, une donnée qui joue un rôle central dans la théorie de Rousseau. C'est dans ce sens que, en plus du second *Discours*, nous avons fait appel à la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Il s'agissait surtout

d'un recours stratégique d'ordre politique, l'éducation d'Émile étant comparable à la dénaturation de l'Homme du *Contrat social*. Les conseils du vicaire à l'endroit d'Émile ayant une orientation morale qui indique déjà en creux le parti pris moral de Rousseau au sujet de l'intersubjectivité.

Dans le deuxième chapitre, nous nous sommes évertués à rappeler que la bonté elle-même, médiatisée par l'amour de soi et la pitié peuvent être considérées, dans une certaine mesure, comme le soubassement d'une certaine morale. La morale qui, dans un premier temps, relèverait d'un élan de type affectif et biologique. Une disposition initiale susceptible de favoriser la résolution de certains problèmes sociaux rencontrés.

Le troisième chapitre, point focal de cette thèse, a surtout insisté sur l'importance de la loi qui transcenderait les dispositions naturelles initiales de l'Homme. C'est pour cela que nous indiquions à la fin de l'introduction que Rousseau substitue au fondement biologique de la morale une visée politique. Et grâce à cette dernière, il montre que le contrat social noué entre les citoyens privilégie et garantit la liberté civile de tous et de chacun. Dans cette perspective incarnée par la loi, la morale n'est plus un simple élan du cœur, mais la soumission de la conduite de chacun à la volonté générale. Cette dernière exprimant le bien commun, dans le meilleur des cas... Et c'est particulièrement par rapport à cette loi et la volonté générale, incarnation de la moralité civique aboutissant à ce que nous considérons comme une forme d'étatisme, que nous avons mobilisé l'essentiel de l'arsenal critique de cette thèse. Nous y reviendrons tout à l'heure quand j'examinerai les critiques adressées aux thèses cruciales de Rousseau sur la loi et la volonté générale. Un aspect qui concerne le sujet de notre recherche.

Après cette première partie, nous avons proposé **une deuxième partie** portant sur les conditions de possibilité pratiques de l'expression morale en politique. Pour soutenir cette idée, nous avons réparti la réflexion sur deux chapitres distincts.

Dans le quatrième chapitre, il s'agissait de circonscrire, au préalable, les contours physiques de l'État et de la législation adaptée à la réalisation morale du lien politique. Suivant le propos de Rousseau lui-même, nous avons décrit le type d'activités ludiques qui pourraient favoriser le renforcement d'un lien politique moralement inspiré : les jeux Spartiates (source d'émulation) plutôt que le théâtre athénien (promoteur d'imitation) !

Dans le cinquième et dernier chapitre, nous avons présenté la figure utopique du législateur chargé d'éduquer et de conduire le peuple dans la « bonne » direction. Nous avons vu qu'ici, selon Rousseau, la population aspire au bien commun sans pouvoir y parvenir par lui-même. Par conséquent, nous avons interrogé les conséquences théorique et pratique du rôle du législateur sur la liberté du citoyen, une caractéristique pourtant fondamentale de l'Homme. Ne serait-ce pas une « infantilisation » pernicieuse de la population confinée à se donner une béquille susceptible de l'aider à réaliser le bien recherché par tous?

Les difficultés rencontrées

Dans cette thèse, je me suis attaqué à une question difficile dans la mesure où chez Rousseau, l'articulation de la morale et de la politique semble rendue opaque par le mélange des langages déontologiques et téléologiques. La question a été débattue par presque tous les commentateurs depuis Benjamin Constant jusqu'aux révisionnistes républicains contemporains.

En effet, la philosophie de Rousseau n'a cessé de sonder les relations de la morale et de la politique : reconnaître ces relations, en chercher les motifs implicites, tenter de les articuler au sein d'une théorie de l'Homme, c'est ce que nous avons essayé précisément de faire dans notre travail.

Pour y parvenir, j'ai essayé d'articuler deux énoncés apparemment contradictoires : l'un emprunté à *Émile* : « *Ceux qui voudraient traiter séparément la politique et la morale n'entendront rien à aucune des deux.* » (OC IV, p.521); l'autre emprunté au livre 9 des *Confessions* où Rousseau revient sur les institutions politiques conçues une quinzaine d'années auparavant à Venise : « *Depuis lors, mes vues s'étaient beaucoup étendues par l'étude historique de la morale, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être...* » (OC I, p.404).

En rattachant ces deux énoncés au contexte de leur énonciation, nous nous sommes rendus compte de ceci :

- 1- D'abord, l'énoncé d'*Émile* : l'éducation d'Émile est une pédagogie de la pitié, une généalogie qui montre comment des premiers mouvements du cœur s'élèvent les premières voix de la conscience. Cela annonce déjà en filigrane une relation d'interdépendance entre morale et politique : il faut choisir entre faire un Homme ou faire un citoyen.

À partir de là, la première question que je me suis posée est la suivante: doit-on séparer la politique de la morale? Autrement dit, *Émile* exprime-t-il dans ce cas une position de repli sur soi qui rendrait impossible la cité du contrat ou englobe-t-il au contraire le contrat comme la morale englobe la politique? À cette dernière question, Kant aurait répondu par l'affirmative. Dans ce cas alors, la morale de Rousseau est une éthique de la loi, non pas seulement du sentiment. Or donner beaucoup à la morale c'est rejeter Rousseau dans le camp des Anciens.

- 2- Enfin, l'énoncé des *Confessions* m'a interpellé et m'a incité à me demander: la morale englobe-t-elle finalement la politique et réciproquement? Cette question étant finalement une réponse que je me suis évertué à développer dans ma thèse.

Les critiques adressées à la théorie de la loi et au concept de la volonté générale, principes fondateurs de la morale dans l'intersubjectivité

Je voudrais maintenant revenir sur les principales implications de la loi et de la volonté générale censée garantir la moralité dans les rapports intersubjectifs qu'implique le lien politique et par ricochet les problèmes centraux abordés dans ma thèse. Et nous allons profiter de cette soutenance pour revenir sur les critiques tout en les développant. Des critiques qui, pour l'essentiel, sont de deux ordres : celles directes et celles implicites.

Et le but de ces critiques est d'éclairer davantage les positions de Rousseau. Par conséquent, je citerai très souvent les auteurs concernés, afin de restituer fidèlement leurs positions tout en laissant de cette manière moins de place à l'interprétation subjective. Et permettez-moi de souligner dès le départ que les passages évoqués sont ceux en lien avec la thématique de cette thèse, question de rester dans le sujet traité.

La critique de Benjamin Constant ou l'embrigadement individuel.

En ce qui concerne Benjamin Constant dans *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819), la volonté générale est considérée comme l'expression d'un despotisme déguisé. Expliquons : l'idée que ce penseur se fait de la république est différente de la totale aliénation de l'individu au profit de la volonté générale telle qu'envisagée par Rousseau.

Pour Constant, la volonté générale fondatrice de la légitimité du pouvoir politique doit être limitée sous peine de se révéler aussi dangereuse qu'un despote. En effet :

Nous devons être bien plus attachés que les Anciens à notre indépendance individuelle. Car les Anciens, lorsqu'ils sacrifiaient cette indépendance aux droits politiques, sacrifiaient moins pour obtenir plus;

tandis qu'en faisant le même sacrifice, nous donnerions plus pour obtenir moins.

À partir de là, on peut tirer une conclusion : les droits fondamentaux des individus sont menacés sous l'effet d'une république qui absorbe le particulier dans le général. Ceci nous invite à questionner le pouvoir politique proposé par Rousseau car une certaine acceptation du diktat de la volonté générale peut être contraire aux intérêts des particuliers. Or :

L'indépendance individuelle est le premier besoin des Modernes. En conséquence, il ne faut pas leur en demander le sacrifice pour établir la liberté politique. Il s'ensuit que, aucune des institutions nombreuses et trop vantées qui, dans les républiques anciennes, gênaient la liberté individuelle, n'est point admissible dans les temps modernes.

Nous avons observé une certaine « angélisation » du souverain par Rousseau. Ce que Benjamin Constant critique avec force. Or le principe qui structure la souveraineté ainsi envisagée est davantage valable dans les démocraties directes alors que les grandes nations démocratiques s'adaptent mal ou pas du tout au modèle démocratique postulé par Rousseau. En ce sens, selon Constant, les démocraties actuelles étant basées sur la délégation des pouvoirs à quelques représentants, on peut craindre de grands risques de monopole du pouvoir par des groupes d'intérêts pas toujours représentatifs des aspirations du peuple souverain.

Selon Constant, il devient à ce moment-là nécessaire de délimiter les domaines d'action de l'État en fonction de l'indépendance individuelle à préserver. Moralité : Constant a définitivement une conception de la liberté diamétralement opposée à celle de Rousseau. Ce qui l'incite à reléguer Rousseau chez les Anciens qui voyaient la société comme un tout à l'intérieur duquel les particuliers doivent fusionner ou s'effacer au profit de la volonté générale. En ce sens, une évaluation de la volonté générale s'impose

car elle ne garantirait pas toujours, comme le souligne Benjamin Constant, la liberté individuelle.

La liberté des modernes serait donc entendue comme une indépendance d'essence individuelle que la loi doit se contenter d'encadrer. Par ailleurs, il y a toujours à craindre dans la démocratie proposée par Rousseau : le risque d'atomisation des citoyens et la mauvaise possibilité de voir la démocratie devenir une « médiocratie ».

Alexis de Tocqueville : le risque d'atomisation et de désengagement individuel.

Selon Alexis de Tocqueville, avec la puissance étatique, on court au moins deux risques : l'atomisation et le désengagement individuels. Car en effet, le problème de tout système démocratique est de trouver le bon équilibre entre la préservation de la liberté individuelle et la participation à la vie collective. Et Alexis de Tocqueville, dans le tome 2 *De la démocratie en Amérique* (1835) propose au lecteur une réflexion originale sur les rapports entre la liberté et l'égalité.

Le premier danger qu'il décèle est que, en cherchant à égaliser les conditions séparant les individus, la démocratie peut finir par fragiliser le lien social. Plus encore, il évoque un deuxième danger qui serait de considérer que la démocratie, au lieu de renforcer le vivre-ensemble et le sentiment d'appartenance à la même nation produise l'effet inverse : elle favoriserait finalement le repli sur soi et exacerberait l'individualisme qui peut se muer en égoïsme!

Ainsi :

Si, dans les siècles d'égalité, les hommes perçoivent aisément l'idée d'un pouvoir central, on ne saurait douter d'autre part, que leurs habitudes et leurs sentiments ne les prédisposent à reconnaître un pareil pouvoir et à

lui prêter main [...] Les hommes qui habitent les pays démocratiques n'ayant ni supérieurs, ni inférieurs, ni associés habituels et nécessaires, se replient volontiers sur eux-mêmes et se considèrent isolément.

Dès lors, dans la société démocratique, les hommes deviennent étrangers les uns envers les autres. L'idée développée par Tocqueville est que, en se repliant sur lui-même, l'homme peut finir par perdre son pouvoir d'action et de réflexion. De plus, les goûts et les modes de vie s'uniformisent et la diversité cède la place à une homogénéité qui, loin de rendre les individus indépendants, en fait finalement des atomes ramassés sur eux-mêmes. Et pour cause :

Lorsque les conditions sont égales, chacun s'isole volontiers en soi-même et oublie le public. Si les législateurs des peuples démocratiques ne cherchaient point à corriger cette funeste tendance ou la favorisaient, dans la pensée qu'elle détourne les citoyens des passions politiques et les écarte ainsi des révolutions, il se pourrait qu'ils finissent eux-mêmes par produire le mal qu'ils veulent écarter, et qu'il arrivât un moment où les passions désordonnées de quelques hommes, s'aidant de l'égoïsme inintelligent et de la pusillanimité du plus grand nombre, finissent par contraindre le corps social à subir d'étranges vicissitudes.

Tocqueville dénonce, en plus du risque d'isolement, le processus inévitable de formation d'une société « massifiée » qui penserait et agirait comme un troupeau de moutons sans que chaque membre puisse véritablement jouir d'une autonomie individuelle. Dans ce contexte de « médiocratie », chaque membre de la société incapable de s'investir, et replié à l'étroit de son ego, devient sans initiative et sans horizon nouveau. Un état de fait qui va impacter significativement sur le rapport entre l'individu et le pouvoir politique.

Et si, à cause du repli sur soi, l'homme déserte la place publique, cela a pour conséquence grave, selon Tocqueville, le renforcement de la puissance de l'État tant dans la vie privée des gens qu'au sein de la société. Du fait de l'égalisation des conditions, les anciennes hiérarchies de la noblesse ou de l'Église s'écroulent

nécessairement pour laisser la place à une autorité politique qu'aucun contre-pouvoir ne peut freiner. Ainsi, non seulement le peuple perd sa liberté, mais plus grave, il retombe dans l'enfance. Et verticalement, l'État peut exercer son autorité transcendante.

Ce qui est donc à redouter, c'est principalement, les risques d'isolement de l'individu et du centralisme du pouvoir politique que nous avons qualifié d'étatisme. Par conséquent, il y a à craindre le danger de la jouissance individualiste des biens matériels mis à la disposition des hommes par la modernité. Or l'égoïsme qui en résulte rend le citoyen cynique et indifférent à la vie politique, ce qui renforce le pouvoir de l'État.

Tocqueville présente dans ce sens le modèle Américain comme l'illustration du parfait équilibre entre la liberté et l'égalité, tandis que l'obsession de l'égalité des Français les expose au pire despotisme. Par conséquent, la « sacralité » de la loi censée moraliser la vie publique est discutable.

John Rawls et le droit de désobéir à une loi inique!

Force est de reconnaître que certaines lois peuvent être iniques et moralement inacceptables! Et, au nom de cette même morale défendue par Rousseau, John Rawls préconise le droit à la désobéissance. Dans sa *Théorie de la justice* (1971), il avance ceci :

Le premier point concerne les injustices qui peuvent donner légitimement lieu à la désobéissance civile. Or, si l'on pense qu'une telle désobéissance est un acte politique s'adressant au sens de la justice de la communauté, il semble alors raisonnable, mais toutes choses égales par ailleurs, de n'y recourir que dans les cas d'injustice majeure et évidente, particulièrement dans ceux qui font obstacle à la suppression d'autres injustices.

Autrement dit, la désobéissance civile peut devenir indispensable dans bien des cas. Elle peut être le seul moyen de recours par lequel le peuple revendique une certaine justice. Surtout que, comme l'affirme Rawls lui-même:

Certains cas peuvent être si extrêmes qu'on n'a même plus le devoir de commencer par recourir aux seuls moyens d'opposition politique. Par exemple, si l'assemblée promulguait une loi scandaleuse, violant le principe de la liberté égale pour tous, par exemple en interdisant la religion d'une minorité faible et sans défense, on ne pourrait sûrement pas s'attendre à ce que cette secte s'oppose à la loi en utilisant les procédures politiques normales.

Il y a donc des situations moralement inacceptables qui peuvent justifier la désobéissance, même au mépris de la loi censée les protéger. Cela est surtout possible dans une société démocratique.

Et Rawls de renchérir :

Dans une société démocratique, donc, il est reconnu que chaque citoyen est responsable de son interprétation des principes de la justice et de sa conduite en conséquence. Il ne peut exister d'interprétation légale ou socialement approuvée de ces principes que nous serions tenus moralement de toujours accepter, même si elle est donnée par une cour suprême ou une assemblée législative.

Ainsi, partons du fait que Rousseau a voulu garantir la justice, l'égalité et la liberté de l'homme. Et en définitive, corriger les inégalités sociales. Mais, on ne devrait pas voir dans cette volonté un processus de dépossession de la liberté d'action des citoyens. Par exemple au plan économique, chacun a le droit de s'enrichir tant que cela ne porte aucun préjudice aux classes moyennes et aux pauvres. Mais alors dans ce cas, on se trouve face à une sorte d'impasse : comment atteindre l'idéal d'égalité souhaitée par Rousseau sans empiéter sur les libertés individuelles?

La théorie de la justice de Rawls basée sur le principe de solidarité semble *a priori* apporter des éléments de réponse qui peuvent nous intéresser. Il s'agirait d'un système

démocratique et économique qui, tout en respectant les droits sociaux fondamentaux accepte néanmoins la libre entreprise économique. Mais, on peut se demander s'il est plutôt question d'une démocratie purement économique respectueuse des libertés individuelles tout en laissant prospérer certaines inégalités? Ou encore s'agit-il de favoriser une économie de marché sans que pour autant la société de marché soit tolérée? La réponse n'est pas si simple. Rawls précise sa pensée :

Mais, même en insistant bien sur la priorité des libertés de base et de la juste égalité des chances, il n'y a pas de raison pour que cette reconnaissance initiale soit définitive. La société doit prendre en compte l'efficacité économique et les exigences de l'organisation et de la technologie. S'il y a des inégalités de revenus et de fortune, les différences d'autorité et des degrés de responsabilité qui tendent à améliorer la situation d'égalité, pourquoi ne pas les autoriser?

John Rawls apporte une réponse contemporaine et nuancée à ce qui « hante » pourtant Rousseau. Il est optimiste quant à la possibilité de renforcer le lien social par la solidarité en tentant de concilier la liberté et l'égalité sociales. Pour cela, il est favorable à la libre entreprise tout en préconisant un contrôle par l'État des effets néfastes de l'économie de marché. De fait, selon Rawls, si le but des sociétés démocratiques actuelles est de garantir la liberté des citoyens et l'égalité de leurs droits, il est moralement inacceptable de laisser les inégalités atteindre des proportions importantes.

Dans ce cas, il faut alors déterminer jusqu'à quel point on peut considérer certaines inégalités justes ou illégitimes. Là-dessus, la thèse de Rawls se ramène à cette proposition : les inégalités sont acceptables si l'indigent considère que même leur absence ne changerait rien dans sa vie. De plus, il faut que les inégalités économiques, même quand elles existent, soient compensées par l'égalité des chances.

Davantage, au sujet de Rawls, évoquons cette précision qu'il apporte :

En effet, cette forme d'action politique peut être comprise comme une façon de s'adresser au sens de la justice de la communauté, comme un appel aux principes de

coopération reconnus par des égaux. Étant un appel à la base morale de la vie civique, c'est un acte politique (...). Il repose sur des principes de la justice du sens commun tel qu'on peut demander à chacun de les suivre ». (page 424)

La désobéissance, telle que nous l'avons définie, n'exige pas d'être fondée sur des croyances sectaires, elle dérive de la conception publique de la justice qui caractérise une société démocratique. En ce sens, une conception de la désobéissance civile fait partie de la théorie du système de gouvernement basé sur la liberté. (p.424)

Et pour finir, il convient de comprendre finalement que, comme Rawls le dit :

L'impact d'un tel appel suppose une conception démocratique de la société comme système de coopération entre les personnes les personnes égales.

Précaution d'interprétation de Rousseau ?

La revue de ces critiques nous conduit à voir que tout se passe comme si Rousseau avait déjà pressenti la difficulté liée à la réalisation pratique de sa théorie. Dans la première version du *Contrat social* par exemple, il affirme : « Tout ce que vous me dites des avantages de la loi sociale pourrait être bon, si tant dis que je l'observais scrupuleusement envers les autres, j'étais sûr qu'ils l'observaient tous envers moi; mais quelle sureté pouvez-vous me donner là-dessus, et ma situation peut-elle être pire que de me voir exposé à tous les maux que les plus forts voudront me faire, sans oser me dédommager sur les faibles? Ou donnez-moi les garants contre toute entreprise injuste, ou n'espérez pas que je m'en abstienne à mon tour. (OC, tome 3, *Contrat social*, p. 285).

Et pourtant la loi est supposée, dans son principe, fixer ce que Rousseau désigne lui-même comme étant « le prix des bonnes actions, le châtement des mauvaises et l'accord

aimable de la justice et du bonheur. » Le moins que l'on puisse dire est que pour aussi nobles que soient les prétentions théoriques de Rousseau, sa théorie au sujet des implications morales du lien politique pose de nombreux problèmes.

Enfin un dernier point important à souligner et que j'ai essayé à respecter tout au long de ma thèse : il s'agit de comprendre qu'en lisant Rousseau, nous nous devons de tenir souvent compte du contexte d'énonciation de l'idée pour en saisir la pertinence. Car des fois, ce qui peut ressembler à une contradiction n'est en réalité que l'expression d'une différence de situation évoquée. C'est ainsi qu'à l'état de nature, si on peut considérer que la terre n'appartient à personne (début de la deuxième partie du second *Discours*), à l'état civil, le droit de propriété est, selon le même Rousseau, considéré dans le *Discours sur l'économie politique* comme « le plus sacré des droits du citoyen ». De même, autant la préparation à la vie de citoyen ne peut être que le reflet d'un conditionnement néfaste dans une société dépravée, dans une communauté politique régénérée et « aseptisée », il en va tout autrement. Dans ces cas (mais pas dans tous), il ne s'agit pas nécessairement d'une contradiction; mais de l'évocation d'un changement de situation.

Un dernier mot de conclusion qui sera en même temps un retour aux origines.

Mesdames et messieurs,

Cher-e-s membres du jury,

Ce sujet de recherche m'a été inspiré par mes lectures au cours des séminaires doctoraux. Ce qui m'avait complètement dérouté et éloigné de mes précédents attraits pour la philosophie grecque et allemande. En effet, j'avais été frappé par la lecture de la lettre de Rousseau au pasteur Vernes : Dieu n'a pas écrit sa Loi sur les feuilles d'un

livre, mais dans le cœur des hommes, écrivait-il. Par ailleurs, alors que je préparais mes enseignements sur les conceptions philosophiques de l'être humain au Cégep (philo.2), je m'étais rendu compte que la nature de chaque anthropologie étudiée déterminait le système politique proposé. Ainsi, je m'étais aperçu qu'une conception à l'origine positive de l'être humain aboutissait à un système de gouvernance politique de type absolu et vertical, alors qu'une conception initialement bonne de l'Homme impliquait un système de gouvernance politique proche de la démocratie et de l'horizontalité du pouvoir. C'est cette intuition primordiale qui a animée cette thèse et qui constitue, développée, mon principal apport.

Je vous remercie de votre bienveillante attention...

Montréal, le 18 mai 2018.