UNIVERSITE LILLE 3 – CHARLES DE GAULLE
ECOLE DOCTORALE « Sciences de l'Homme et de la Société »
UMR 8163 « Savoirs, textes, langage » C.N.R.S.
UFR DE PHILOSOPHIE

Thèse

pour obtenir le grade de
Docteur en Sciences Humaines et Sciences sociales
Discipline : philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

Hamidani-Attoumani AMBRIRIKI

Le 2 octobre 2009

Sous le titre

ORDRE ET JUSTICE CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Jury

Mme Hélène BOUCHILLOUX, Professeur à l'Université de Nancy 2
M. Patrice CANIVEZ, Professeur à l'Université Lille 3, Directeur de thèse
M. Etienne GANTY, Professeur aux FUNDP de Namur
Mme Catherine KINTZLER, Professeur émérite à l'Université Lille 3

DEDICACE

Aux hommes et femmes qui ont combattu pour Mayotte française.

REMERCIEMENTS

Je remercie Monsieur Patrice CANIVEZ pour l'attention qu'il a accordée à mes travaux antérieurs et présents. Ses remarques et conseils bienveillants m'ont été précieux pour mener à bien mes recherches, ma thèse. Je ne peux que lui témoigner ma profonde gratitude.

Je remercie le Conseil Général de Mayotte qui a financé pendant quatre ans mes études doctorales.

Je remercie mes parents qui ont supporté difficilement ma longue absence et m'ont encouragé pendant les moments difficiles : « les difficultés sont toujours accompagnées de facilités », me disait mon père (Paix à son âme).

Je remercie mes sœurs et frères qui ont arrêté leurs études afin de s'occuper de la famille. Leur décision m'a permis de poursuivre mes études supérieures et doctorales avec une conscience tranquille.

Je remercie mes amis (es) qui m'ont soutenu physiquement et moralement.

SOMMAIRE

DEDICACE 3
REMERCIEMENTS 4
INTRODUCTION GENERALE 8

PREMIERE PARTIE : L'ORDRE, LA JUSTICE ET LA NATURE 19
Introduction 20

Chapitre I : de la loi de nature a l'ordre interne (individuel) et externe (cosmique) 26

1 L'histoire de la loi de nature avant Rousseau 27
2 La loi naturelle chez Rousseau 40

Chapitre II : le désordre de l'homme socialisé 70

1 La nature humaine 70
2 La responsabilité humaine 74

Chapitre III : la solidarité des éléments constitutifs de la nature physique ou réelle 87

1 Du désordre apparent a l'ordre caché 87
2 « L'intime correspondance » des parties de la nature 94

Chapitre IV : le monde comme résultat de l'action divine 106

1 La découverte de Dieu 106
2 Les lois naturelles physiques 114

Chapitre V : Dieu et le problème du mal, du désordre sur terre 130

1 L'injustice dans la nature : l'inégalité naturelle 131
2 La fausse compréhension humaine de la justice transcendante 145
Conclusion 161

DEUXIEME PARTIE : L'ORDRE, LA JUSTICE ET LA SOCIETE 164
Introduction 165

Chapitre I : la famille et les rapports entre les générations 169

1 Les relations entre homme et femme 169
2 Les relations entre parents (adultes) et enfants 186

Chapitre II : société primitive et société moderne 193

1 La société primitive 193
2 L'opposition croissante entre être et paraître comme origine de l'injustice dans la société moderne…. 206
3 L'injustice comme renversement de l'ordre naturel entre les activités sociales 213

Chapitre III : l'Etat et les relations internationales 232

1 La société du paraitre et l'injustice : l'égalité illusoire des citoyens devant la loi 233
2 L'injustice et l'Etat corrompu 237

3 L'injustice comme oppression interne : le despote est injuste envers ses propres sujets 251
4 L'injustice comme oppression externe : le despote est injuste envers les peuples étrangers 264
5 Le simulacre de paix internationale.....270

Chapitre IV : la restauration de l'ordre et de la justice dans la société et le monde 282

1 L'ordre juste défini par le contrat social.....283
2 La justice et l'inégalité 316
3 La justice dans la modération des passions religieuses et nationales 329

Chapitre V : individu et justice 342

1 Le double accord avec le monde et avec soi-même comme résultat d'une éducation naturelle.....345
2 Le sentiment de la justice et les stades du développement humain 368
Conclusion 387

CONCLUSION GENERALE 391

BIBLIOGRAPHIE 399
INDEX 408

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les lecteurs de Rousseau sont quasiment unanimes pour affirmer que l'ordre et la justice sont omniprésents dans les réflexions rousseauistes. Mais les rapports entre les deux concepts sont difficiles à préciser. Dans *La politique de la solitude, essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Raymond Polin écrit que « l'idée qu'il [Rousseau] se fait de la justice est tout entière subordonnée, on ne l'a pas assez dit, à une métaphysique de l'ordre »[1]. La justice serait-elle moins importante que l'ordre ? Les concepts d'ordre et de justice sont-ils équivalents ou subordonnés chez Rousseau ? Il ne semble pas que les rapports entre ces deux concepts aient fait l'objet de recherches développées, peut-être parce que ces rapports semblent évidents.

Or, nous pensons que les rapports entre ces deux concepts sont tellement complexes qu'ils méritent un examen approfondi et détaillé. Notre travail tend à examiner systématiquement les rapports entre l'ordre et la justice en faisant l'hypothèse qu'il s'agit de rapports de solidarité et non pas de subordination d'un concept à l'autre. C'est ce rapport de solidarité entre l'ordre et la justice que nous tentons de préciser en reprenant le problème dans son ensemble. Rousseau affirme que « ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux »[2]. Il nous semble que cette affirmation s'applique également à l'ordre et à la justice, dans la mesure où leur rapport est fondamental pour Rousseau. La question est la suivante : en quoi la notion d'ordre contribue-t-elle à définir la notion de justice et inversement ?

L'ordre semble prééminent dans l'œuvre rousseauiste mais sans la justice, il n'a pas de valeur. Ou sa valeur est négative : il peut être un ordre injuste. Les rapports entre les deux concepts dépendent donc du point de vue adopté. Du point de vue ontologique, métaphysique, politique et anthropologique, l'ordre précède la justice et permet de la définir. Ontologiquement, Dieu crée l'ordre et la justice le

---

[1] POLIN Raymond, *La politique de la solitude, essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Ed. Sirey, Paris, 1971, chap. 3, p. 76.
[2] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 4, France, avril 1999, liv. IV, p. 524.

conserve. Il existe chez Rousseau un ordre naturel, une organisation cosmique dont les éléments (Dieu, l'homme, les animaux et les objets) sont solidaires : « je juge de l'ordre du monde, quoi que j'en ignore la fin, parce que pour juger de cet ordre il me suffit de comparer les parties entre elles, d'étudier leur concours, leurs rapports, d'en remarquer le concert. J'ignore pourquoi l'univers existe, mais […] je ne laisse pas d'apercevoir l'intime correspondance par laquelle les êtres qui le composent se prêtent un secours mutuel. »[3] Dans la « profession de foi du vicaire savoyard », Rousseau décrit un monde créé et hiérarchisé par Dieu. Celui-ci a attribué à chaque être naturel une place qui doit être respectée en vue de la préservation de l'harmonie universelle. Chaque être est nécessaire à la conservation des autres et du tout. Il existe ainsi une solidarité naturelle (la conservation mutuelle liant les êtres qui composent la nature) dans cet univers ordonné ainsi qu'une hiérarchie naturelle entre les êtres. Il s'agit d'un ordre cosmique correspondant, d'une part, à la conservation des espèces (conformément à l'équilibre naturel) et, d'autre part, à la hiérarchie des êtres. Cet ordre définit une justice naturelle fondée sur la solidarité des éléments constitutifs de la nature, mais qui pose le principe d'une justice proportionnelle. La proportionnalité est liée à la dignité, au mérite de l'homme qui conserve l'espèce animale et l'espèce végétale. La production spontanée de la nature favorise la domination des espèces dans la faune et la flore. L'intervention de l'homme, dans l'*Essai sur l'origine des langues*, permet de protéger certaines espèces contre les espèces prolifiques. Par son travail, l'homme conserve l'équilibre que la nature avait maintenu par les révolutions géologiques.

Et par la soumission du corps à l'esprit, l'homme maintient son propre équilibre : « j'ai un corps sur lequel les autres agissent et qui agit sur eux ; cette action réciproque n'est pas douteuse ; mais ma volonté est indépendante de mes sens, je consens ou je résiste, je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même quand j'ai fait ce que j'ai voulu faire »[4]. Métaphysiquement, l'ordre est ainsi défini par la subordination du corps à l'âme.

Politiquement, c'est la loi issue du contrat social qui prescrit les principes de la justice positive. La prééminence de l'ordre par rapport à la justice est consolidée par la loi civile. Rousseau souligne :

---

[3] Rousseau, *Emile, op. cit*, liv. IV, P.578.
[4] *Idem*, p. 585.

> La loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi, et si la loi ne peut être injuste, ce n'est pas que la justice en soit la base, ce qui pourrait n'être pas toujours vrai ; mais parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même ; ce qui est sans exception [.] C'est donc dans la Loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous et non dans des relations particulières d'homme à homme qu'il faut chercher les vrais principes du juste et de l'injuste, et il n'y a point de règle particulière de justice qu'on ne déduise aisément de cette première loi.[5]

Pour certains philosophes, la justice est antérieure à l'ordre, car il existe indépendamment de toute convention humaine une justice naturelle pour les hommes. Cette justice universelle émane uniquement de la raison et est « fondée sur le simple droit de l'humanité ». Certes, Rousseau reconnaît l'existence de cette justice, mais il précise que les lois de cette justice sont vaines faute de leur reconnaissance réciproque entre les hommes, et faute de sanction naturelle. Contrairement à Hobbes ou à Locke qui pensent que les hommes sont déjà doués de raison, ont une conscience morale dans l'état de nature, Rousseau estime que les hommes y étaient comme des animaux stupides et bornés aux pures sensations, aux impulsions et aux appétits. Guidés par leur instinct, ils ignoraient la vertu, la justice et l'injustice. Ces valeurs morales apparaissent avec « l'ordre social, […] un droit sacré qui sert de base à tous les autres. »[6] Rousseau prescrit les principes de la justice positive à partir de la première loi, la seule véritable loi fondamentale : la préférence de chaque être pour son propre bien, l'impossibilité de vouloir se nuire à soi-même qui s'applique au corps social aussi bien qu'à l'individu. Rousseau affirme clairement ici que l'ordre est antérieur à la justice.

Enfin dans l'individu, la prééminence de l'ordre par rapport à la justice est soulignée par l'anthropologie de Rousseau. L'ordre cosmique (et social) est lié à l'ordre anthropologique. Il y a un ordre naturel dans lequel l'individu doit trouver sa place. Il y a aussi un ordre – une organisation – de la nature individuelle elle-même. Cet ordre est mis en évidence dans l'anthropologie de l'*Emile*, livre où Rousseau étudie la condition de l'homme. Il recommande à Emile de se contenter de sa place naturelle afin d'être heureux : « ô homme ! Resserre ton existence au-dedans de toi,

---

[5] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Manuscrit de Genève*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t.3, France, mars 1996, liv. II, chap. .IV, p.329 ; « c'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salutaire de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes .c'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n'être pas en contradiction avec lui-même. C'est elle seule que les chefs doivent faire parler quand ils commandent », *Discours sur l'économie politique*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 3, France, mars 1996, p.248-249.

[6] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Ed Œuvres complètes, Pléiade, t. 3, France, mars 1996, liv. I, chap. I, p.352.

et tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres »[7]. Si l'individu est localisé dans l'ordre universel, l'enfant a sa place déterminée par sa faiblesse physique dans l'ordre humain : « l'humanité a sa place dans l'ordre des choses, l'enfant a la sienne dans l'ordre de la vie humaine ; il faut considérer l'homme dans l'homme, et l'enfant dans l'enfant. Assigner à chacun sa place et l'y fixer »[8] afin que les adultes ne considèrent pas les enfants comme des hommes prématurés en les préparant à la vie adulte dès leur enfance. Cette anticipation de l'homme à l'intérieur de l'enfance est absurde selon Rousseau, dans la mesure où les adultes privent les enfants de leur bonheur présent pour les préparer à un avenir qui n'arrivera peut-être jamais. La méthode éducative de Rousseau dans l'*Emile* doit au contraire permettre à l'enfant de vivre pleinement son bonheur d'enfant. L'ouvrage développe l'éducation grâce à laquelle l'individu vivra dans la société selon l'ordre naturel et sera en paix avec lui-même, la société et le monde. Dans l'*Emile*, l'ordre naturel n'est plus l'état de nature précédant l'état de société ; c'est l'ordre du développement individuel au sein de la société. La justice dans l'individu résulte de la conformité de l'éducation individuelle aux étapes successives de la vie humaine (nourrisson, enfant, préadolescent, adolescent, adulte). Le sentiment de la justice évolue en fonction des stades du développement humain. Etant adulte, l'individu ayant reçu l'éducation rousseauiste est prêt à agir vertueusement, à combattre l'ordre social injuste. La contribution du concept d'ordre à la définition du concept de justice est alors confirmée par l'organisation cosmique associée à la justice naturelle fondée sur la solidarité et la hiérarchie naturelles des êtres, sur la supériorité de l'âme par rapport au corps, sur l'antériorité de la loi naturelle par rapport à la justice civile, et sur la justice résultant de l'éducation individuelle conforme aux stades du développement humain.

Cependant, comme toute hiérarchie n'est pas légitime, comme la société est animée par l'individualisme, comme tous les contrats ne sont pas bons, comme les mauvaises éducations existent, Rousseau évalue systématiquement tout ordre afin de lui donner un sens. D'un point de vue critique et évaluatif, la justice précède l'ordre : c'est le principe des révoltes de Rousseau tout au long de son existence. L'ordre externe (naturel et social) est intériorisé par l'individu et devient un principe d'ordre

---

[7] Rousseau, *Emile, op. cit*, liv.III, P.308.
[8] *Idem*, p.303.

individuel. Mais l'individu (Rousseau lui-même, Emile), porte également des jugements de valeur sur cet ordre. Il découvre que la supériorité de l'ordre par rapport à la justice est une apparence ; car si Rousseau pense que l'ordre est antérieur à la justice, cette primauté ne signifie pas que la justice est inessentielle dans sa pensée. Au contraire, la justice est fondamentale puisqu'en son absence l'ordre n'est qu'**apparent** : c'est un ordre qui est en réalité **désordre**. C'est par un examen critique de soi-même, des actes, des institutions de toute sorte que Rousseau revendique un ordre juste. Quelle que soit la signification attribuée au concept d'ordre, celui-ci suppose une interrogation morale, une définition morale, un sens ; c'est pourquoi la notion de justice contribue à définir la notion d'ordre.

Cette interdépendance des concepts d'ordre et de justice est encore compliquée par leur polysémie. Ces deux notions sont paradoxales et soulèvent des problèmes d'interprétation. L'ordre se présente sous forme naturelle, sociale et individuelle, et la justice obéit à un double paradigme. D'une part, il existe un paradigme naturel de la justice basé sur l'égalité naturelle des hommes ou sur la conformité de l'ordre social à l'ordre naturel. D'autre part, il existe un paradigme rationnel de la justice fondé sur la réciprocité des citoyens et la réciprocité dans les relations affectives, dans la famille, dans l'activité économique, dans l'Etat défini par le contrat social.

Ces deux paradigmes de la justice chez Rousseau convoquent les philosophes anciens et médiévaux, les jurisconsultes et les écrivains politiques de l'époque moderne. Car d'une part, Rousseau aborde la justice « en usant d'un vocabulaire traditionnel, lourd de résonances disparates et équivoques, le vocabulaire de la philosophie du droit naturel, qui convient mal à la nouveauté de l'usage qu'il en veut faire (…) d'autre part, (…) il se trouve à la croisée des chemins entre une philosophie classique de la Justice naturelle, fondée sur la nature des choses, et une philosophie de la Justice par convention, déjà retrouvée au siècle précédent par Hobbes »[9]. Les deux paradigmes de la justice, chez Rousseau, découlent de références ou de réminiscences dont la conciliation pose problème.

Par exemple, le rapport que Rousseau établit entre ordre et justice s'inscrit dans la tradition des stoïciens. En appréhendant globalement la nature, les stoïciens

[9] R. Polin, *La politique de la solitude, essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques* Rousseau, *op.cit*, chap.3, p.74.

aperçoivent un ordre cosmique confondu avec la justice naturelle fondée sur la conservation de tous les êtres qui composent l'univers. Toutefois, ils reconnaissent la supériorité des êtres raisonnables (Dieu, Homme) par rapport aux autres êtres (animaux…). De ce fait, des philosophes médiévaux réduisent le monde lorsqu'ils estiment que la loi naturelle ne concerne que la communauté des êtres raisonnables. En vue de la conservation du genre humain, cette loi commande à tous les hommes d'accomplir le bien et leur interdit de faire le mal. La conservation des hommes passe par la reconnaissance d'une justice immuable basée sur l'égalité naturelle des hommes. Selon Saint Augustin, Grotius, cette justice indépendante des conventions humaines est inhérente à la nature humaine même, étant donné qu'elle est partagée par tous les peuples du monde. La conscience morale d'Antigone réclamant une sépulture pour son frère Polynice indique que la justice naturelle est supérieure à l'ordre social. Ce dernier est dans l'obligation de respecter la dignité humaine. Cette exigence de l'égal respect signifie que la nature s'érige en modèle pour la société au point que Locke, comme Antigone, pense que le pouvoir public doit garantir les droits naturels, individuels (la sécurité, la liberté, la propriété…). Il existe donc une coïncidence entre ordre et justice dans le contrat social de Locke.

Toutefois, cette équivalence est contestée par les auteurs qui constatent les rapports contradictoires entre ordre et justice. Le monde hiérarchisé des stoïciens pose problème pour Empédocle : l'inégalité des êtres entraîne un certain désordre dans la nature, car les hommes consomment les bêtes. Pour Empédocle qui reconnaît la communauté de tous les êtres vivants, qui défend leur égalité devant le droit à la vie, les hommes sont en contradiction avec la justice naturelle ou universelle, c'est-à-dire avec la loi de conservation mutuelle entre les êtres naturels. Ce radicalisme révèle que l'ordre naturel est déficient, imparfait. Au sein du cosmos même, il n'y a pas d'exacte coïncidence entre ordre et justice. La contradiction entre ces deux concepts est renforcée dans la société lorsque le roi Créon refuse l'enterrement de Polynice. Son refus désigne la prévalence de l'ordre social sur la justice ou la supériorité de la loi positive par rapport à la loi naturelle. Face à la menace du désordre (politique), un nouveau paradigme de justice s'impose aux hommes vivant en société : est juste tout ce qui est légal au sens civil. Cette conception de la justice permet à Hobbes de justifier la monarchie absolue. Pour lui, la sécurité de l'Etat ou la préservation de la communauté des citoyens sont plus importantes que la

conservation des libertés individuelles. Les lois civiles, les décisions du souverain, du juge sont indiscutables chez Hobbes, tandis que chez Locke, elles sont soumises à un examen critique, car celui-ci recherche à rétablir l'égalité entre les hommes dans son contrat social.

Entre le conventionnalisme de Hobbes (la loi civile est le fondement de la justice) et la nostalgie de Locke (la justice naturelle doit être la référence de la loi positive) surgit la question des systèmes gouvernementaux (monarchie, aristocratie, démocratie,…), des critères de valeur qu'ils établissent (naissance, richesse, mérite,…), et de l'organisation sociale, des inégalités politiques, sociales, économiques qui sous-tendent les sociétés antiques, modernes et contemporaines. L'injustice peut résulter du droit, par exemple, lorsque certains groupes sociaux profitent des avantages au détriment des autres. Or, le respect de règles de justice est nécessaire pour éviter tout désordre social. Il s'agit non seulement de s'entendre sur les normes de la répartition juste qui conduirait à l'instauration d'un ordre optimal, mais aussi de réfléchir sur les mesures de cette juste distribution. Cette dernière dépend de l'individu qui vit dans une société désordonnée, corrompue mais qui est animé par le souci d'un ordre juste. Cette vertu de justice dépend de l'éducation individuelle.

L'ordre et la justice sont ainsi interdépendants. Pour être fécondes, toutes les théories de la justice ne peuvent méconnaître leurs perspectives pratiques. L'idée de justice désigne un idéal universel et en même temps une vertu personnelle. Nous parlons de justice et de justes. Depuis l'Antiquité, il est classique de rapporter la justice à la vertu. Le problème de la cité juste est essentiel. La solution de ce problème est inséparable de la question suivante : comment pouvons-nous acquérir la vertu ? Par exemple dans la *République*, Platon pense qu'un Etat ne peut-être juste que quand il est gouverné par des hommes vertueux (sages) qui ont reçu une bonne éducation. Sa *République* est l'analyse la plus profonde de la vertu de justice. Aussi dans *Ethique à Nicomaque* (livre V) Aristote s'intéresse-t-il particulièrement à la justice qui est la vertu la plus importante relativement à la vie en société : en tant que distributive, elle s'efforce de répartir justement les biens et les honneurs entre les hommes libres dans la communauté ; en tant que corrective, elle compense les dommages subis. L'éthique aristotélicienne parvient finalement à la théorie politique

de cette vertu qu'est la justice qui est à la fois l'excellence de l'individu et l'excellence des rapports humains.

La réflexion sur le lien entre ordre et justice a donc un enjeu essentiellement éthique, car l'ordre ne coïncide pas essentiellement avec la justice dans la nature comme dans la société, chez les Anciens comme chez les Modernes. Or, chez Rousseau, l'absence de coïncidence entre ordre et justice apparaît comme le fait de la société ; d'où le dualisme entre le paradigme naturel et le paradigme rationnel de la justice, paradigme rationnel qui dans l'état de société, vient suppléer ou compléter le paradigme naturel.

Le dualisme des archétypes de la justice témoigne de la difficulté de saisir la pensée complexe et riche de Rousseau à travers ses différents textes : « j'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes : toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l'on veut, les mêmes opinions. Cependant, on a porté des jugements opposés de mes livres, ou plutôt, de l'Auteur de mes livres parce qu'on m'a jugé sur les matières que j'ai traitées, bien plus que sur mes sentiments. »[10] Bien qu'il avertisse ici M. de Beaumont, Rousseau est toujours considéré par certains de ses contemporains et de ses commentateurs comme un penseur paradoxal, voire, contradictoire. Notre méthode, au contraire, consistera à tenter de saisir la permanence, l'homogénéité des principes (ou des sentiments) moraux de Rousseau dans des textes hétérogènes. Nous nous sommes lancé le défi suivant : en dehors des écrits musicaux qui sont moins pertinents eu égard à notre thème, nous tentons de synthétiser, de rassembler les concepts d'ordre et de justice éparpillés dans les textes de Rousseau pour voir s'ils sont en accord ou non.

Pour dégager les rapports entre l'ordre et la justice à l'intérieur de l'œuvre rousseauiste, nous devons savoir dans quelles circonstances ils se nouent : cette méthode qui prend en compte la variété des contextes nous permettra d'éclaircir les différents aspects de la relation entre les deux concepts. En d'autres termes, nous étudierons les rapports de l'ordre et de la justice dans leurs champs d'application. Nous pourrons voir de ce fait, leur apparition ou leur manifestation, nous pourrons suivre leur évolution ou leur développement, comprendre leur solidarité et leur influence réciproque, déterminer leur nature et leur fonction respectives, les enjeux

[10] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Lettre à C.de Beaumont*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 4, avril 1999, p.928.

de leurs rapports. L'accord ou le conflit entre l'ordre et la justice qualifieront leurs relations qui ne doivent pas être isolés de différents contextes dans lesquels apparaissent les deux notions.

D'une manière générale, ces relations se distribuent dans deux champs fondamentaux, en l'occurrence la nature et la société :

> Il y a dans l'état de Nature, affirme Rousseau, une égalité de fait réelle et indestructible, parce qu'il est impossible dans cet état que la seule différence d'homme à homme soit assez grande, pour rendre l'un dépendant de l'autre. Il y a dans l'état civil une égalité de droit chimérique et vaine, parce que les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire ; et que la force publique ajoutée au plus fort pour opprimer le faible, rompt l'espèce d'équilibre que la Nature avait mis entre eux. De cette première contradiction découlent toutes celles qu'on remarque dans l'ordre civil, entre l'apparence et la réalité. Toujours la multitude sera sacrifiée au petit nombre, et l'intérêt public à l'intérêt particulier. Toujours ces noms spécieux de justice et de subordination serviront d'instruments à la violence et d'armes à l'iniquité : d'où il suit que les ordres distingués qui se prétendent utiles aux autres, ne sont en effet, utiles qu'à eux-mêmes aux dépens des autres ; par où l'on doit juger de la considération qui leur est dûe selon la justice et selon la raison. Reste à voir si le rang qu'ils se sont donné est plus favorable au bonheur de ceux qui l'occupent, pour savoir quel jugement chacun de nous doit porter de son propre sort. Voilà maintenant l'étude qui nous importe ; mais pour la bien faire, il faut commencer par connaître le cœur humain.[11]

Ce texte est particulièrement révélateur de la démarche de Rousseau, qui oppose souvent la nature à la société. En comparant la nature à la société, Rousseau fait l'éloge de la première et critique la dernière. Dans l'état de nature, les hommes sont libres. Leur liberté signifie qu'ils sont naturellement et effectivement égaux devant la loi naturelle. Cette égalité naturelle est réelle et indestructible parce que les différences naturelles, physiques ou mentales d'homme à homme ne sont pas assez importantes pour la remettre en cause. L'espèce d'équilibre que la Nature avait mis entre les hommes montre que l'ordre naturel est juste alors que l'opposition de l'ordre social à l'ordre naturel, de même que les contradictions internes à l'ordre civil signifient que l'ordre social est injuste. Pour étudier le rapport moral entre ordre et justice chez Rousseau, il faut alors, d'une part, examiner ce paradigme de l'ordre juste que constitue l'état de nature ; d'autre part, analyser l'opposition entre nature et société (les figures de l'injustice sociale) et poser la question de la restauration d'un ordre juste dans la société. Ma thèse comporte donc deux parties, qui sont consacrées à ces deux grandes questions.

Première partie : en quoi l'ordre naturel est-il un ordre juste ?

---

[11] Rousseau, *Émile*, *op. cit.* liv. IV, pp. 524-525.

Lorsque nous examinons la nature, les concepts d'ordre et de justice semblent équivalents, ils semblent se signifier réciproquement. Néanmoins, cette équivalence initiale entre ordre et justice pose un problème d'interprétation, car la nature se présente sous une multitude d'aspects : anthropologique, cosmologique, physique, métaphysique, religieux et moral. Cette polysémie du concept de nature chez Rousseau soulève plusieurs questions.

Dans la première partie du *Second Discours*, la nature se présente comme un jardin d'Eden, un monde organisé où l'ordre coïncide avec la justice. Cependant, cette notion de justice et d'ordre naturels est remise en cause par un problème de cohérence dans la pensée de Rousseau. Dans le *Second Discours*, on a affaire à une sorte de monisme : la nature de l'homme est essentiellement physique ou physiologique. La moralité de l'homme est toute entière fondée sur des sentiments – l'amour de soi et la pitié – qui sont enracinés dans la physiologie et la nature émotionnelle de tout être vivant. Le seul élément de spiritualité caractéristique de l'être humain est la conscience de la liberté, qui réside essentiellement dans la possibilité de bloquer les mécanismes instinctuels. Or, ce quasi-monisme est remis en cause par le dualisme métaphysique de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, au livre IV d'*Emile*. Dans la *Profession de foi*, la nature de l'homme repose sur le dualisme du corps et de l'âme, et les deux s'opposent. Un tel dualisme du corps et de l'esprit semble manifester un désordre au sein de la nature humaine. Par ailleurs, la *Profession de foi* affirme l'existence de Dieu et l'*Essai sur l'origine des langues* décrit une histoire providentielle. Comment concilier cette idée avec celle d'une histoire obéissant à un simple enchaînement d'événements hasardeux et de conséquences nécessaires, qui domine dans la deuxième partie du *Second Discours* ? Et s'il y a une Providence, où se situe la justice ? Dans l'intervention de la Providence ou dans les lois de la nature ? La justice divine doit-elle remédier au désordre moral du monde humain, désordre d'autant plus grand que l'homme s'éloigne de l'état de nature ? Autrement dit, quelle est la réponse que donne Rousseau au problème du mal ?

Deuxième partie : les figures de l'injustice sociale et le problème de la restauration de l'ordre juste dans la société

En tant qu'être naturel et social, il est difficile pour l'homme de réaliser la justice dans la mesure où la société s'oppose à la nature. Rousseau critique l'ordre social car celui-ci s'oppose à l'ordre naturel. Cette contradiction entraîne les vices humains, les maux sociaux, les inégalités, c'est-à-dire les injustices ; d'où le problème de la restauration de l'ordre juste dans la société. Dans cette perspective, il faut prendre en compte l'existence du double paradigme de la justice déjà évoqué. Il y a d'abord un paradigme naturel qui prône la justice fondée sur l'égalité naturelle des hommes ou sur la conformité de l'ordre social à l'ordre naturel. Il y a ensuite un paradigme rationnel qui prône la justice fondée sur l'égalité des citoyens et la réciprocité dans les divers types de relations humaines. Mais contrairement à l'ordre naturel fondé sur la solidarité des éléments constitutifs de la nature, l'ordre social est fondé sur l'individualisme des membres qui composent la société. Dès lors, comment pouvons-nous surmonter l'injustice sociale liée à l'opposition entre l'être (ordre naturel) et le paraître (ordre social) ainsi qu'à l'inversion de la valeur naturelle des objets ? Si ce problème ne peut être résolu, l'ordre social devient désordre puisque les différentes figures de l'injustice sociale conduisent au despotisme et à la guerre. Cette dernière s'étend au monde tout entier. La guerre nourrit le despotisme et le despotisme nourrit la guerre interétatique : « la tyrannie et la guerre [sont] les plus grands fléaux de l'humanité ». Ce désordre international est-il irréversible ? Existe-t-il des solutions au problème de la restauration de l'ordre juste ?

PREMIÈRE PARTIE :

L’ORDRE, LA JUSTICE ET LA NATURE

INTRODUCTION

La coïncidence de l'ordre et de la justice dans la nature est soulignée par les propos rousseauistes : « l'Être souverainement bon, parce qu'il est souverainement puissant, doit être souverainement juste ; autrement il se contredirait lui-même ; car l'amour de l'ordre qui le produit s'appelle *bonté*, et l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle *justice* »[12], « Dieu est bon, rien n'est plus manifeste ; mais la bonté dans l'homme est l'amour de ses semblables, et la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre ; car c'est par l'ordre qu'il maintient ce qui existe et lie chaque partie avec le tout. »[13] Selon Rousseau, l'ordre cosmique est la création d'un Dieu puissant et bon. La bonté divine réside dans la production de cet ordre et dans sa conservation. Les expressions – « l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle justice » – et – « c'est par l'ordre qu'il maintient ce qui existe » – se correspondent exactement, car conserver par la justice et maintenir par l'ordre désignent la même chose, c'est-à-dire « l'amour de l'ordre ». Cette affirmation suppose la définition des concepts d'ordre et de justice naturels. L'ordre évoqué par Rousseau dans ces passages correspond à l'existence d'une totalité ainsi qu'à l'équilibre de ses parties entre elles et par rapport au tout. C'est précisément dans la conservation des espèces, dans l'équilibre entre l'espèce humaine, l'espèce animale et l'espèce végétale, dans leurs rapports harmonieux que consiste la justice de Dieu. La justice divine est un principe d'ordre ; et en même temps, elle est ce qui conserve cet ordre. Selon la logique divine, l'ordre est inséparable de la justice. Que devient cet solidarité entre ordre et justice quand on se tourne vers le monde humain?

Il semble qu'en soi-même, l'homme est l'image de Dieu, dans ce sens que « la nature a fait l'homme heureux et bon »[14], un être « aimant la justice et l'ordre »[15], selon Rousseau. La bonté naturelle de l'homme signifie aussi l'amour de l'ordre et de la justice. Son amour de l'ordre est sa conformité à une vie « simple,

---

[12] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 589.
[13] *Idem*, p. 593.
[14] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Rousseau juge de Jean-Jacques (Dialogues)*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 1, France, 2001, Dialogue troisième, p. 934.
[15] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Lettre à C. de Beaumont*, Ed. Œuvres Complètes, Pléiade, t. 4, France, 1999, p. 935.

uniforme et solitaire »[16], en accord avec l'ordre de l'univers. Dans l'état de nature, l'homme est soumis aux lois physico-chimiques comme toutes les créatures de Dieu, mais il se distingue des autres êtres naturels par la conscience de sa liberté. Cette dernière dépend de la loi naturelle qui commande à tous les hommes de la même manière. Par conséquent, malgré l'amour de soi, qui est un principe de conservation de soi, l'homme primitif aime ses semblables, puisqu'il est aussi guidé par la pitié, qui est un principe de conservation de l'espèce humaine. L'amour de l'ordre est lié à l'amour de la justice, dans la mesure où l'amour de soi est lié à l'amour des semblables. Ce sont l'égalité des êtres vivants face à la mort naturelle et l'égalité naturelle des hommes devant la liberté qui constituent la justice naturelle. L'ordre et la justice coïncident dans l'état de nature au point que cet état sert de modèle pour penser la justice dans la société. En effet, si l'ordre coïncide avec la justice dans l'état de nature, ces deux concepts se désolidarisent au moment où l'homme s'éloigne de son état originel et entre dans la vie complexe, multiforme et communautaire : la nature sensible (de l'homme) dans l'état de nature se transforme en nature raisonnable dans la société.

Il reste que la notion d'ordre naturel n'est pas aussi claire qu'il y paraît de prime abord. Cela est dû au fait que l'idée de nature, chez Rousseau, évolue. Par exemple, la nature si bien ordonnée dans la première partie du *Second Discours* ou dans la « profession de foi du vicaire savoyard » diffère de la nature chaotique dans l'*Essai sur l'origine des langues*. Dans la première partie de notre thèse, nous allons montrer que l'ordre naturel est un ordre juste. Lorsque nous examinons la nature, les concepts d'ordre et de justice semblent équivalents, c'est-à-dire semblent se signifier réciproquement. Toutefois, cette équivalence initiale entre ordre et justice pose le problème de l'interprétation anthropologique, cosmologique, physique, métaphysique, religieux et moral de la nature.

L'apparente polysémie du concept de nature chez Rousseau soulève plusieurs questions. Dans la première partie du *Second Discours*, la nature se présente comme une sorte de jardin d'Eden, tandis que dans sa deuxième partie, elle est soumise au

---

[16] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (Second Discours)*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 3, France, 1996, Première partie, p. 138.

« hasard » et à « la nécessité »[17]. À partir de ces hasards s'enchaînent mécaniquement des causes et des effets. Les enchaînements mécaniques qui décrivent l'évolution chaotique du monde semblent contredire la conception téléologique de la nature ordonnée dans l'*Émile*, la « profession de foi du vicaire savoyard ». En d'autres termes, la nature est associée à l'ensemble des phénomènes naturels, aux objets physiques, matériels, d'une part, et elle renvoie à une cause métaphysique, à Dieu, d'autre part. Et l'analyse physico-mathématique n'est pas applicable à la nature psychique de l'homme. Existe-t-il une unité de la notion de nature chez Rousseau ? Celui-ci dépeint un monde moniste dans la première partie du *Second Discours* (l'homme n'écoute qu'une seule voix, celle du corps dans l'état de nature) et un monde dualiste dans la profession de foi du vicaire savoyard (l'homme écoute deux voix, celle du corps et de l'esprit dans la société). Est-il possible de concilier le quasi-monisme du *Second Discours* et le dualisme dans la profession de foi ou l'idéal d'unité du début du livre IV de l'*Emile* et la théorie des passions de la profession de foi ?

Ces contradictions apparentes montrent que la nature métaphysique de l'homme est problématique. Certes l'homme a perdu son unité originelle, mais il reçoit les dons de la Nature, qui lui permettent de lutter contre les obstacles qui

---

[17] MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité*, Ed. Seuil, France, 1970. Le paradoxe de la « logique causale » du *Second Discours* est mise en évidence par Blaise BACHOFEN et Bruno BERNARDI lorsqu'ils écrivent : « on ne peut rendre compte du passage à l état civil ni par une causalité essentielle, ni par une causalité finale, ni par une causalité efficiente. Rousseau se met ainsi dans une situation paradoxale de se donner pour tâche de penser l'historicité de l'homme (il est devenu ce qu'il est) en se privant de tous les principes explicatifs qui pourraient lui permettre de mener cette tâche à bien. De là, observe-t-on souvent, son recours réitéré à la contingence […].la contingence […] n'est pas le hasard : il ne s'agit jamais d'effets sans causses mais, d'une part, d'effets dont les causses ne peuvent se déduire d'un état antérieur comme contenues par lui en puissance et, d'autre part, d'effets qui deviennent eux-mêmes causses d'autres effets qui les excèdent plus encore », « Introduction » au *Second Discours*, Ed. GF Flammarion, Paris, juin 2008, p.27-29. Dans l'histoire de la philosophie, le débat sur le paradoxe des lois de la nature est général au point qu'André CHARRAK a consacré un livre sur « le problème de la connaissance au siècle des Lumières » et précisé : « la réponse à la question de la contingence ou de la nécessité des lois ne saurait plus se trouver dans l'hypothèse que Dieu aurait pu faire d'autres lois de la nature. La plupart des auteurs français des Lumières l'accordent volontiers, mais tous considèrent que cela ne règle pas le problème, parce que cette possibilité radicale, absolue, n'a pas de lieu où se figurer (pas de pays des possibles, en somme), et qu'il faut fixer le statut modal des lois du monde effectivement créé. Toutefois, cette perte théologique, qui détache la contingence des règles du mouvement des modalités du concours divin, libère du même coup le domaine d'une théologie physique renouvelée qui, de Maupertuis à Kant, prétendra concilier la preuve de l'existence d'un Dieu providentiel et l'affirmation de la nécessité des principes de la mécanique. Or cette connexion ne sera produite *ad hoc*. Elle nous instruira au bout du compte sur la conception du système des connaissances qui, jusqu'à Kant, domine le siècle des Lumières », *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle, la philosophie seconde des Lumières*, Ed. J. Vrin, France, 2006, introduction, p.26.

menacent son existence. Grâce à sa nature, il échappe aux lois mécaniques et invente des techniques pour s'adapter à de nouvelles conditions d'existence. La liberté et la perfectibilité le distinguent des autres êtres qui composent la nature, vu qu'il a métaphysiquement le choix d'obéir ou de désobéir à la Nature. Les concepts de liberté et de perfectibilité remettent-ils en cause les notions de nature humaine et d'ordre naturel ?

Le pouvoir de l'homme sur le monde est limité. « Il ne conquiert la maîtrise que pour découvrir une dépendance. La même faculté de comparer (de réfléchir), qui fait la supériorité consciente de l'homme sur le monde, fait aussi qu'il se prévoit souffrant ou mourant. »[18]Pour survivre, l'homme dépend des autres êtres de la nature. L'ordre naturel est caractérisé par la solidarité des éléments constitutifs de la nature physique ou réelle. Cette solidarité naturelle fonde la justice de Dieu selon Rousseau. L'Être suprême veille à la conservation des espèces naturelles. Mais veille-t-il au bien-être de chaque individu humain ? Nous ne comprenons pas la justice divine lorsque nous voyons le mal sur cette Terre lors des catastrophes naturelles ou artificielles et quand nous nous apercevons apparemment que le juste est malheureux alors que l'injuste est heureux. Ces désordres terrestres nous mènent à nous interroger sur la responsabilité de Dieu et celle de l'homme, et sur la possibilité de concilier la justice universelle et l'injustice particulière.

Pour répondre à ces interrogations, nous tenterons de confronter des textes hétérogènes, et notamment le *Second Discours*, l'*Émile* et *l'Essai sur l'origine des langues*. Nous optons pour la méthode de la critique immanente dans la première partie de notre travail composée de cinq chapitres.

Le premier chapitre correspond à l'ordre naturel considéré comme un ordre juste. La transparence naturelle est mise en évidence par l'état de nature dans la première partie du *Second Discours*. Rousseau y présente un monde organisé où l'ordre coïncide avec la justice puisque le primitif obéit à la loi naturelle, à l'amour de soi et à la pitié, c'est-à-dire aux principes de conservation de soi et de l'espèce humaine. Le silence de l'homme primitif révèle quasiment un monde moniste.

---

[18] STAROBINSKI Jean, « Introductions » au *Second Discours, op.cit*, p. LXI.

Mais ce quasi-monisme est mis en cause par « la Nature actuelle de l'homme »[19]. La nature humaine dans la société se scinde en deux voix contradictoires : la voix spirituelle et la voix corporelle. Le dualisme du corps et de l'esprit semble synonyme de l'opacité naturelle ou de l'ordre injuste au sein de la nature. Le deuxième chapitre s'articule autour du monisme du *Second Discours* et du dualisme de la profession de foi du vicaire savoyard.

Les troisième et quatrième chapitres montrent le problème de la conciliation entre la téléologie de la nature dans la profession de foi et *l'Essai sur l'origine des langues*, et le hasard dans la deuxième partie du *Second Discours*. La contradiction représente le désordre de l'homme socialisé qui se trouve dans une nature physique qui est apparemment désordonnée pour certains individus. Rousseau critique ce désordre apparent en affirmant l'existence d'une solidarité naturelle entre les éléments constitutifs de la nature. Leur conservation mutuelle symbolise la justice naturelle. Il s'avère que le vicaire de Rousseau ne se contente pas du désordre apparent dans la mesure où il cherche à comprendre ce monde. Contrairement à la matière, les animaux et les hommes sont autonomes. Si la matière inerte se meut, alors quelle est l'origine de ses mouvements ? La nature elle-même est dualiste. Ce dualisme immanent est fondé sur la matière inactive régie par des lois naturelles qui renvoient à une intelligence divine. Chez le vicaire (et Émile), la saisie de la nature comme système (interrelations et unité) ne suppose pas seulement le jugement (la comparaison des sensations et des idées simples). Elle suppose aussi la croyance en Dieu, une volonté intelligente, organisatrice de l'univers. En termes Kantiens, le point de vue rationnel (par opposition à l'entendement) est un point de vue théologique. Il faut une théologie rationnelle pour accéder à la cosmologie rationnelle.

Cependant, la croyance providentielle de Rousseau pose problème. Sa croyance divine dans la profession de foi n'empêche pas Rousseau de concevoir un monde sans téléologie naturelle, sans finalité positive assignée par Dieu, tout au moins dans la deuxième partie du *Second Discours*. Cette contradiction dévoile l'opacité au sein de la nature même où la confusion des responsabilités règne. Il est désormais difficile d'identifier la responsabilité de Dieu, celle du hasard et celle de

---

[19] *Idem*, p. 123.

l'homme dans le désordre sur terre. Le cinquième chapitre est consacré à ce changement de conception de la nature qui évoque le problème du mal et du malheur individuel.

CHAPITRE I :

DE LA LOI DE NATURE À L'ORDRE INTERNE (INDIVIDUEL) ET EXTERNE (COSMIQUE)

L'idée d'un ordre naturel repose d'abord sur le présupposé qu'il existe une loi et un droit naturels. La notion de droit naturel préoccupe non seulement les philosophes anciens et médiévaux, mais aussi les jurisconsultes et les écrivains politiques à l'époque moderne, car cette notion permet de poser la question du pouvoir légitime, de ses limites et du fondement de l'obligation d'obéir. L'une des premières questions à poser est donc celle du traitement par Rousseau du concept de droit et de loi de nature. Or Rousseau, sur ce point, se démarque aussi bien des auteurs anciens que des auteurs modernes. Il faut par conséquent examiner les critiques qu'il leur adresse, mais aussi, les éléments de doctrine qu'il retient d'eux. Par ailleurs, la solution spécifiquement rousseauiste au problème du droit naturel passe par la distinction – mise en évidence par Robert Dérathé – entre droit nature pur et droit naturel raisonné. Il faut commencer par examiner ces deux points pour cerner la notion rousseauiste d'ordre naturel. Ce dernier apparaît à la fois sous la forme d'un ordre interne (l'harmonie individuelle) et d'un ordre externe (l'harmonie cosmique).

1. L'HISTOIRE DE LA LOI DE NATURE AVANT ROUSSEAU

L'histoire de la loi de nature avant Rousseau met en évidence deux concepts de loi naturelle : d'une part, la loi fondée sur la sensibilité, loi commune aux êtres vivants et, d'autre part, la loi fondée sur la raison, loi prescrite aux hommes. Le premier concept pose la question de la justice fondée sur l'égalité de tous les êtres animés et le deuxième concept implique une interrogation sur les rapports entre la loi naturelle (la justice au sens de la légalité naturelle) et la loi civile (la justice au sens de la légalité civile). En effet, au sujet du passage de l'état de nature à l'état civil, certains auteurs affirment que la loi positive doit garantir le respect de la loi naturelle, tandis que d'autres écrivains soutiennent que les prescriptions de la Nature doivent être subordonnées à celles de l'État. Les contradictions entre les philosophes antiques, médiévaux et modernes signifient-elles que ceux-ci ont confondu l'homme sauvage et l'homme civil, la loi naturelle et le droit naturel comme le pense Rousseau ?

a. Les deux concepts de la loi de nature

Rousseau évoque les deux concepts de la loi de nature chez les Anciens et les Modernes au moment où il écrit : les « Anciens philosophes […], les jurisconsultes romains assujettissent indifféremment l'homme et tous les autres animaux à la même loy naturelle [;] ils semblent n'avoir pris en cette occasion que pour l'expression des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés, pour leur commune conservation. Les Modernes ne reconnaissant sous le nom de loy qu'une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre, et considéré dans ses rapports avec d'autres êtres, bornent conséquemment au seul animal doué de raison, c'est-à-dire à l'homme la compétence de loy naturelle »[20]. Nous avons d'une part une loi naturelle reposant sur la commune conservation de tous les êtres animés et d'autre part une loi naturelle destinée uniquement à l'animal raisonnable (l'homme).

[20] *Ibid.*

La première conception de la loi de nature est partagée par des juristes romains qui appréhendent la nature dans sa globalité. En effet, dans *De la nature des dieux* (livre II), Cicéron montre que les stoïciens considèrent le monde comme un tout et envisagent d'abord l'ordre dans la nature cosmique. Conformément à cette vue, Cicéron estime que le hasard est incapable de façonner ainsi la beauté de l'ordre mondial. Cicéron y lit la justice écrite en lettres naturelles. Cette justice proviendrait de la Providence divine qui a disposé le cosmos selon la loi de l'harmonie. La justice naturelle réside donc dans la préservation de cet ordre, c'est-à-dire la conservation de tous les êtres qui composent l'univers : « ainsi l'on conclut de toutes les manières que tout dans ce monde est admirablement réglé par l'intelligence et la volonté des dieux pour le salut et la conservation de tous les êtres »[21].

Cette vision du monde va servir ensuite de point de départ à la morale : « pour qui donc peut-on dire que le monde a été fait ? Assurément pour les êtres vivants qui usent de raison. Tels sont les dieux et les hommes, et il n'y a pas d'être supérieur à eux ; car c'est la raison qui l'emporte sur tout. Ainsi, il est à croire que le monde et tout ce qui est en lui ont été faits en vue des dieux et des hommes »[22]. Bien qu'elle reconnaisse la communauté de tous les êtres vivants, cette conception stoïcienne établit une hiérarchie entre les éléments constitutifs du monde : les êtres raisonnables sont supérieurs aux autres êtres. Cette inégalité des êtres entraîne un certain désordre dans le monde, étant donné que les hommes consomment les animaux. Selon certains philosophes grecs, les hommes qui mangent les bêtes sont en contradiction avec la justice naturelle, c'est-à-dire la loi de conservation mutuelle entre les êtres naturels. Cette vision radicale du monde est illustrée par Empédocle. Reconnaissant la communauté de tous les êtres vivants, celui-ci interdit le meurtre de tout être animé : « il existe un juste et un injuste dont tous les hommes ont une divination, et dont la connaissance est naturelle et universelle, en dehors de toute communauté mutuelle, ou encore de contrat ; […] c'est à cela qu'Empédocle se réfère pour interdire de tuer un être animé, car ce geste ne peut pas être juste pour certains et injuste pour d'autres »[23]. Pour Empédocle, tous les vivants sont égaux en droits. Cette égalité devant le droit à la vie constitue la justice naturelle et

[21] CICÉRON, *De la nature des dieux*, in *Les stoïciens*, Ed. Tel Gallimard, t.1, France, 2002, liv. II, p. 456
[22] *Ibid.*
[23] DUMONT Jean-Paul, *Les écoles présocratiques*, Ed. Folio essais, France, 2002, Empédocle, p. 238

universelle. Cette dernière ne concerne pas uniquement les dieux et les hommes contrairement à ce que pensent les écrivains qui nient « le droit commun aux hommes et aux bêtes »[24] et par conséquent qui défendent exclusivement la communauté des êtres raisonnables.

Ces auteurs ne reconnaissent « sous le nom de loy qu'une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre », selon Rousseau. Le jugement rousseauiste est confirmé par Cicéron qui a précisé que le monde est fait pour les êtres raisonnables, et notamment pour l'être humain qui comprend qu' « il existe une loi vraie, la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, éternelle. C'est elle qui par ses commandements nous porte à accomplir notre devoir, et par ses défenses, nous détourne de mal faire »[25]. Ici, il s'agit essentiellement de l'acceptation naturelle et morale de la loi naturelle. Celle-ci s'est imposée aussi bien à la morale antique qu'à la pensée des religieux au Moyen-âge. Dans ses *Confessions*, Saint Augustin écrit : « je ne savais pas non plus la vraie justice intérieure qui juge non d'après la coutume, mais d'après la loi toute droite du Dieu tout-puissant […]. Est-il donc un temps, un lieu où ce soit injuste d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit et le prochain comme soi-même ?»[26] Cette phrase est reprise (adaptée) par Rousseau dans la *Profession de foi* : « dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux ? »[27] Saint Augustin comme Rousseau mettent en valeur le caractère universel de la justice ou de la conscience morale. Celles-ci émanent de la loi naturelle qui commande à tous les hommes d'accomplir le bien et leur interdit de faire le mal en vue de la conservation du genre humain.

Les hommes ou les sociétés humaines sont menacés par des individus qui désobéissent à loi ou au droit naturels comme le souligne Hugo Grotius. Celui-ci est

---

[24] BARBEYRAC Jean traduit et commente, *Le Droit de la nature et des gens de Pufendorf*, liv. II, chap. III, § 2, cité par DÉRATHE Robert, *Jean- Jacques Rousseau et la science politique de son te*mps, Ed. Vrin, Paris, 1995, appendice, p. 388

[25] Cicéron, *De la république*, liv. III, § 22, cité (nous citons R. Dérathé car il mentionne la plupart des textes concernant la loi de nature dans son livre précité) par R. Dérathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op. cit.*, chap. III, p. 153

[26] AUGUSTIN, *Confessions*, Ed. Seuil, France, 1982, liv. III, 7, p. 78-79.

[27] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 599.

présenté, avec *Le droit de la guerre et de la paix* (1625), comme le fondateur de l' « Ecole du droit naturel et des gens ». Grotius distingue le droit humain et le droit divin (correspondant au droit volontaire qui tire son origine de la volonté humaine ou divine) du droit naturel (concernant le droit involontaire qui provient de la nature) et estime que tous les hommes ou les peuples n'obéissent pas aux lois divines (puisqu'ils les ignorent). Mais tous les hommes ou peuples sont soumis à la loi et au droit naturels : « une chose est de droit naturel, parce qu'elle est crue comme telle chez toutes les nations, ou parmi celles qui sont les plus civilisées. Car un effet universel exige une cause universelle, et la cause d'une semblable opinion ne peut guère être autre chose que le sens même qu'on appelle sens commun »[28]. Un objet appartient au droit naturel parce que toutes les nations le croient ainsi. Cet effet universel dépend d'une cause universelle qui est le sens commun ou le bon sens. La croyance partagée par tous les peuples du monde doit être considérée comme naturelle, « une loi de nature »[29]. Comme elle est l'opinion commune du monde elle est immuable pour des hommes « doués d'un esprit juste et sain »[30]. Les hommes reconnaissent « le droit naturel [qui] est une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne »[31].

Le droit naturel est ici synonyme de la loi naturelle qui interdit le mal, l'injustice et ordonne le bien, la justice « car le mot *droit* ne signifie autre chose ici que ce qui est juste, et cela dans un sens plutôt négatif qu'affirmatif, de sorte que le droit est ce qui n'est pas injuste. Or, ce qui est injuste, c'est ce qui répugne à la nature de la société des êtres doués de raison »[32]. De ce fait, dépouiller autrui en vue de son propre avantage est un acte contraire à la nature : commettre un tel acte (si tous les hommes agissent ainsi selon Grotius, alors la vie en société est impossible) implique le désordre, l'effondrement de la société humaine, de la vie communautaire. Il en est de même pour un homme qui trompe son semblable. Il s'agit d'un crime «

---

[28] GROTIUS Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, ed. PUF, Paris, 1999, liv. I, §12, p. 41-42.
[29] *Idem*, p. 42.
[30] *Ibid*.
[31] *Idem*, § 10 p. 38.
[32] *Idem*, § 3, p. 34-35.

parce que la nature a établi entre nous une sorte de parenté »[33]. Le criminel rompt l'harmonie entre tous les membres raisonnables de la nature qui est une totalité. Or, « il est de l'intérêt du tout »[34] que chaque membre soit conservé parce que les hommes « sont nés pour la vie commune [et] la société ne peut subsister en effet, que par l'amour et par la conservation réciproques des parties dont elle se compose »[35]. L'amour et la conservation réciproques entre les hommes (dont dépend la vie de la société humaine) représentent le droit commun au genre humain.

Considérée d'abord comme une loi destinée à la communauté des êtres sensibles, la loi naturelle est ensuite réduite à la communauté des êtres raisonnables. La définition large, ouverte de la loi de nature implique le maintien de l'ordre cosmique dans la mesure où cette définition reconnaît la justice universelle, c'est-à-dire l'égalité des éléments constitutifs de la nature. En revanche, la définition restreinte, close de la loi naturelle engendre une forme de désordre dans l'univers vu que cette définition ne reconnaît que l'égalité des hommes. Étant supérieurs, ces derniers détruisent les autres êtres mais doivent se conserver entre eux. Leur conservation mutuelle passe par la reconnaissance d'un ordre moral, d'une justice immuable (indépendants des conventions humaines) dans la nature humaine même. Toutefois, cette reconnaissance entre les hommes n'est pas toujours réciproque. L'histoire d'Antigone[36] et de Créon illustre cette absence de réciprocité dans la reconnaissance de la justice universelle. Antigone, guidée par l'idée d'une législation non-écrite, intangible, sacrée et supérieure aux lois écrites des cités, décide d'enterrer Polynice contre l'arrêt du roi Créon. Antigone obéit à la loi du sang tout en enfreignant la loi civile. Si sa décision est juste au nom de la loi naturelle, elle est injuste selon la loi positive. Nous sommes ici dans un conflit entre la conscience morale et le pouvoir politique. Les deux protagonistes en sortent vainqueurs aux sens où Antigone a obéi aux lois divines, lois non-écrites, intangibles qui s'imposent à la conscience, tandis que Créon l'a condamnée à mort en vue de la stabilité politique, de la paix civile dans son royaume. La loi naturelle est réduite en quelque sorte à la préservation de la communauté des citoyens.

---

[33] *Idem*, p. 35.
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*
[36] SOPHOCLE, *Antigone*, Ed. GF Flammarion, Paris, 1999, p. 61.

b. La loi naturelle : continuité et discontinuité entre état de nature et état civil

Destinée initialement à maintenir l'ordre, à force d'être restreinte, la loi naturelle provoque le désordre. La loi de nature est tellement problématique que les philosophes sont divisés par rapport à son application dans la société. En effet, lors du passage de l'état de nature à l'état civil, certains auteurs affirment que la loi positive doit garantir le respect de la loi naturelle, alors que d'autres écrivains soutiennent que les prescriptions de la Nature doivent être subordonnées à celles de l'État.

Pufendorf, par exemple, défend la continuité entre l'état de nature et l'état civil ou le respect de la loi naturelle par la loi positive : « les Lois Civiles doivent toutes tendre au bien de l'État, et ne rien renfermer qui ne s'y rapporte pas. Or la pratique des Maximes de la Loi Naturelle est ce qu'il y a de plus utile pour la tranquillité publique, aussi bien que pour l'ordre et la beauté de la Société Civile. Il faut donc avant toutes choses, que les Souverains donnent force entière de Loi civile à tout autant qu'il se peut de ces Règles de l'Honnête, afin qu'on les observe du moins extérieurement »[37]. Les lois civiles sont établies en vue du bien de l'État. Et l'intérêt de celui-ci est l'ordre public, la paix sociale. Or la mise en œuvre des maximes de la loi naturelle (refus d'obéir aux ordres injustes, malhonnêtes, criminels…) contribue au bien étatique, selon Pufendorf. Ce dernier réclame donc que les chefs d'État s'inspirent des préceptes de la loi de nature (les règles de justice, d'honnêteté…) lors de l'institution des lois civiles afin que les citoyens pratiquent publiquement les maximes qui se trouvent dans leur for intérieur. Pufendorf défend la compatibilité entre la loi naturelle et la loi civile au point qu'il incite les hommes à « obéir et se conformer exactement à tous les règlements des Lois Civiles, tant qu'ils ne renferment rien de manifestement contraire aux Lois Divines, soit Naturelles, ou

[37] PUFENDORF Samuel, *Devoirs de l'Homme et du citoyen*, liv. II, chap. XII, p. 120, cité par R. Dérathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op. cit*., chap. III, p. 152.

Révélées »[38]. L'obéissance aux lois civiles dépend de la conformité de ces dernières aux lois naturelles.

L'idée de l'obéissance conditionnelle aux prescriptions de la loi civile et de l'obéissance inconditionnelle aux maximes de la loi naturelle est aussi soutenue par Locke qui pense que les hommes n'ont accepté de quitter l'état de nature pour vivre dans l'état civil que pour mieux profiter de leurs droits naturels :

> Quoique ceux qui entrent dans une société, remettent l'*égalité*, la *liberté*, et le *pouvoir* qu'ils avaient dans l'*état de nature*, entre les mains de la société, afin que l'autorité *législative* en dispose de la manière qu'elle trouvera bon, et que le bien de la société requerra ; ces gens-là, néanmoins, en remettant ainsi leurs privilèges *naturels*, n'ayant d'autre intention que de pouvoir mieux conserver leurs personnes, leurs libertés, leurs propriétés (car, enfin, on ne saurait supposer que des créatures raisonnables changent leur condition, dans l'intention d'en avoir une plus mauvaise)[39], le pouvoir de la société ou de *l'autorité législative* établie par eux, ne peut jamais être supposé devoir *s'étendre plus loin que le bien public ne le demande*.

Les hommes sont libres et égaux dans l'état de nature grâce à la raison qui leur commande de conserver aussi bien leur propre vie que l'existence de toute l'humanité. La loi de nature vise à la conservation des biens personnels (la vie, la santé, la liberté…) et du genre humain, à la paix universelle. Mais comme chaque homme a le pouvoir, le droit d'infliger une sanction [40] à un criminel, à une personne qui enfreint la loi naturelle, c'est-à-dire peut s'ériger en juge, la punition personnelle risque d'être arbitraire. En l'absence d'un juge commun qui détient le droit de punir, l'état de nature risquerait de tomber dans la violence généralisée. Par le contrat social, les hommes remettent « entre les mains de la société » les deux pouvoirs naturels (celui d'assurer sa propre conservation et celle des autres, et celui de punir les crimes contre la loi naturelle) afin que la loi positive ou le pouvoir public garantissent les droits individuels (la sécurité, la liberté, la propriété…). La souveraineté de l'État est limitée par les droits naturels.

Cette conception étatique est rejetée par Hobbes qui soutient la monarchie absolue, c'est-à-dire exige au moment du passage de l'état de nature à l'état civil l'abandon du droit naturel au profit de l'État qui dispose d'un pouvoir absolu sur tous les citoyens :

---

[38] *Ibid.*
[39] LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, ed. GF Flammarion, France, 1992, chap. IX, p. 239-240.
[40] *Idem*, chap. II, p. 147.

> La cause finale, fin ou but des humains (lesquels aiment naturellement la liberté et avoir de l'autorité sur les autres) en s'imposant à eux-mêmes cette restriction (par laquelle on les voit vivre dans les Etats) est la prévoyance de ce qui assure leur propre conservation et plus de satisfaction dans la vie ; autrement dit de sortir de ce misérable état de guerre qui est, comme on l'a montré, une conséquence nécessaire des passions naturelles qui animent les humains quand il n'y a pas de puissance visible pour les maintenir en respect et pour qu'ils se tiennent à l'exécution de leurs engagements contractuels par peur du châtiment, comme à l'observation de ces lois de nature telles qu'elles sont établies aux chapitres 14 et 15. En effet, sans la terreur d'une puissance quelconque, qui est cause de ce qu'elles sont observées, les lois de nature (*justice*, *équité*, *humilité*, *clémence* et, en somme, *faire aux autres ce que nous voudrions qui nous fût fait*) sont, par elles-mêmes, contraires aux passions naturelles, lesquelles nous portent à la partialité, à la vanité, à la vengeance, et ainsi de suite.[41]

Les hommes sortent de « leur état misérable de guerre » pour assurer leur vie et se protègent contre les maux qu'ils s'infligent. La sécurité est la cause finale du pacte social selon Hobbes. Pour que les hommes se respectent mutuellement et tiennent leurs engagements contractuels, celui-ci propose une solution radicale : l'aliénation de la liberté naturelle de chaque individu au profit de l'État. C'est dans la soumission politique que les lois naturelles (justice, équité, humilité, clémence…) sont effectives. Détenant la souveraineté absolue au nom des citoyens, l'Etat définit la loi civile, les normes de la justice et du bien et les opinions, les croyances. L'assurance de la sécurité individuelle légitime l'autorité illimitée de l'État.

Les droits naturels, individuels sont subordonnés aux droits positifs, publics chez Hobbes, alors que ces derniers sont subordonnés aux premiers chez Locke et Pufendorf. Or, le partisan du pouvoir absolu, comme ses adversaires, parviennent à pacifier les relations humaines, à rétablir l'ordre entre les hommes grâce à leur conception respective de l'association politique. Ces deux idées contradictoires du contrat social sont-elles donc valables pour Rousseau ? Celui-ci semble d'emblée plus sensible au pacte hobbien qu'au pacte lockien en raison de son contrat social fondé sur « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté »[42]. Toutefois Rousseau rejette l'ordre politique de Hobbes, car l'état civil de Hobbes est fondé sur l'injustice, l'inégalité entre les contractants et le souverain ; et Rousseau préfère l'ordre politique de Locke, car sa société repose sur la justice, l'égalité de tous les membres de la communauté politique. Chez Rousseau, « l'aliénation totale » ne signifie pas la négation de la liberté individuelle, vu que

---

[41] HOBBES Thomas, *Léviathan,* Ed. Folio essais, France, 2003, Deuxième partie, chap. 17, p. 281-282.

[42] Rousseau, *Du contrat social*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t.3, France, 1996, liv. I, chap. VI, p. 360.

l'individu « reste aussi libre qu'auparavant »[43]. Rousseau combat pour la liberté tant dans l'état de nature que dans l'état civil. La liberté humaine est un droit naturel et politique chez lui. Ce droit est effectif grâce à la loi naturelle et positive.

c. Le problème de la distinction entre la loi naturelle et le droit naturel

Il apparaît que Rousseau, contrairement à ses prédécesseurs (à l'exception de Hobbes) distingue la loi naturelle du droit naturel : « On termine aussi les anciennes disputes sur la participation des animaux à la loi naturelle : car il est clair que, dépourvus de lumières et de liberté, ils ne peuvent reconnaître cette loi ; mais tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils doivent aussi participer au droit naturel »[44]. La loi naturelle concerne les êtres raisonnables et libres, tandis que le droit naturel, pour Rousseau, concerne les êtres sensibles. Mais cette distinction est problématique dans ce sens que pour certains prédécesseurs de Rousseau, la loi de nature est fondée sur la sensibilité, et pour d'autres elle repose sur la raison. La loi naturelle est par conséquent confondue avec le droit naturel.

Voulant définir la guerre juste dans son *Droit de la guerre et de la paix*, Grotius définit la notion de droit : « le mot *droit* ne signifie autre chose ici que ce qui est juste, et cela dans un sens plutôt négatif qu'affirmatif, de sorte que le droit est ce qui n'est pas injuste. Or, ce qui est injuste, c'est ce qui répugne à la nature de la société des êtres doués de raison ». Le droit est une négation de l'injustice ou de la guerre entre les êtres raisonnables, car ceux-ci sont destinés à mener une vie commune alors que la guerre les divise. Le droit est d'abord lié à la société, à l'intérêt commun des hommes, et ensuite à l'individu, à l'intérêt particulier : « il y a une signification du droit différente de la précédente, mais qui en découle, et qui se rapporte à la personne. Pris dans ce sens, le droit est une qualité morale attachée à

---

[43] *Ibid.*
[44] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, préface, p. 126.

l'individu pour posséder ou faire justement quelque chose »[45]. Il s'agit du droit privé à la liberté et à la propriété comme le précise Grotius : « les jurisconsultes désignent la *faculté* par l'expression de *sien* ; pour nous, nous l'appellerons désormais *droit proprement* ou *strictement dit*, qui embrasse la puissance tant sur soi-même – qu'on appelle liberté – que sur les autres, telles que la puissance paternelle, la puissance dominicale ; le domaine plein et entier, ou le domaine moins parfait, comme l'usufruit, le droit de gage ; le droit de créance auquel correspond l'obligation »[46]. Lié à l'État pour les besoins publics et aux particuliers pour les besoins privés, le citoyen est obligé de rembourser sa dette publique ou privée. La liberté individuelle se transforme en une obligation morale : « il y a une troisième signification du mot droit, suivant laquelle ce terme est synonyme du mot *loi*, pris dans le sens plus étendu, et qui veut dire une règle des actions morales obligeant à ce qui est honnête »[47]. La loi oblige l'individu à accomplir des actions justes, c'est-à-dire lie l'individu à la justice. Contrairement aux conseils, la loi a une valeur coercitive et morale. Dans ce sens, la loi naturelle se confond chez Grotius avec le droit naturel : « le droit naturel est une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne ». Fondé sur la nature raisonnable, le droit naturel est la norme des actions humaines. Le droit naturel détermine le juste ou l'injuste dans les actes de l'homme, et l'autorise à agir ou le lui interdit comme la loi naturelle. Grotius assimile le droit de la nature à la loi de nature et pense que ces deux principes destinent les hommes au bien, à la justice et les détournent du mal, de l'injustice.

Or, s'intéressant aux passions humaines dans l'état de nature, Hobbes remet en cause le droit naturel. Hobbes affirme que l'indépendance naturelle des hommes ou l'égalité de droit naturel entre les hommes primitifs engendre la guerre générale de tous contre tous. Les hommes ont tous naturellement le droit de faire tout ce qu'ils veulent pour conserve leur vie : « le *droit de nature*, que les écrivains politiques appellent communément *jus naturale*, est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature,

[45] Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, *op. cit*., liv. I, § 24, p. 35.
[46] *Idem*, § 5, p. 35-36.
[47] *Idem*, §9, p. 37.

autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin. »[48] En l'absence de toute juridiction dans l'état de nature, chacun tente de faire prévaloir ses intérêts égoïstes identiques à ceux des autres : les fins justifient les moyens. Comme les hommes sont égaux dans l'espoir de parvenir à leur fin, le droit naturel comporte une justice. Ils ont une égalité naturelle de chances de survivre. Mais la justice fondée sur l'égalité de droit naturel à la conservation de soi-même favorise la guerre, le désordre dans l'état de nature.

Hobbes adopte une position originale par rapport à bon nombre d'auteurs. Contrairement aux autres, il distingue radicalement le droit naturel de la loi naturelle :

> une *loi de nature* (*lex naturalis*) est un précepte, ou une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée. En effet, et bien que ceux qui écrivent sur ce sujet aient l'habitude de confondre *jus*, et *lex* (*droit* et *loi*), il est néanmoins nécessaire de les distinguer, parce que le *droit* consiste en la liberté de faire ou de ne pas faire, alors que la *loi* détermine ou contraint dans un sens ou dans l'autre, en sorte que la loi et le droit diffèrent autant que l'obligation et la liberté, et se contredisent s'ils sont appliqués à un même objet […]. Par conséquent, c'est un précepte ou une règle générale de la raison *que chacun doit s'efforcer à la paix aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'atteindre, et, quand il ne peut l'atteindre, qu'il peut chercher et utiliser tous les secours et les avantages de la guerre.*[49]

Le droit repose sur la liberté de faire ou de ne pas faire alors que la loi détermine et contraint dans un sens ou dans l'autre. Leur différence ressemble à la différence entre la liberté et l'obligation au point qu'ils se contredisent s'ils s'appliquent à un même objet. Le droit naturel attribue aux hommes la liberté d'exercer tous les moyens pour se protéger et la loi naturelle, une règle générale découverte par la raison, leur interdit de faire ce qui détruit leur vie, ou qui les prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi ils pensent qu'elle serait le mieux préservée. De ce fait, aussi longtemps que perdure le droit naturel de chacun sur toute chose, les individus humains seront toujours menacés de mort par les autres à chaque instant dans l'état de nature. Le droit naturel qui incite à la guerre générale, au désordre, nie la loi naturelle qui invite à la paix, à l'ordre. Le passage de la guerre à la paix n'est possible que par la reconnaissance de l'égale loi naturelle et

---

[48] Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, Première partie, chap. XIV, p. 229.
[49] *Idem*, p. 230-231.

par le renoncement à l'égal droit naturel par un engagement réciproque. La peur de la mort et la raison incitent les hommes à former la société civile. Les hommes dans l'état de nature sont en mesure de comprendre les dangers du droit naturel et les avantages de la loi naturelle chez Hobbes comme chez Locke.

La vision pessimiste de la condition primitive des hommes est contestée par Locke qui considère que l'état de nature est un état pacifique. Sa paix ou tranquillité dépend de l'égalité naturelle entre les hommes, de la loi de nature qui règle leurs comportements et du droit naturel qui confère à chaque homme le droit de punir celui qui viole la loi naturelle. La solidarité humaine signifie que si l'état de nature est un état de liberté, il n'est nullement un état de licence. Il est interdit à l'homme de se suicider ou de maltraiter autrui : « *il doit faire de sa liberté le meilleur et le plus noble usage, que sa propre conservation lui demande*. L'état de *nature* a la loi de *nature*, qui doit le régler, et à laquelle chacun est obligé de se soumettre et d'obéir : la raison, qui est cette loi, enseigne à tous les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien. »[50] La liberté et l'égalité naturelles sont protégées par la loi naturelle. Cette dernière règle l'état de nature ou dicte la condition de la vie primitive : l'interdiction de nuire à autrui favorise un état paisible et une assistance réciproque. Chez Locke, la loi de nature est une obligation de respecter les droits individuels et collectifs.

C'est pourquoi celui qui outrepasse ses droits, qui envahit les droits d'autrui, c'est-à-dire qui viole les lois de nature, mérite d'être puni :

> quand quelqu'un viole les lois de la nature, il déclare, par cela même, qu'il se conduit par d'autres règles que celles de la raison et de la commune équité, qui est la mesure que Dieu a établie pour les actions des hommes, afin de procurer leur mutuelle sûreté, et dès lors il devient dangereux au genre humain ; puisque le lien formé des mains du Tout-Puissant pour empêcher que personne ne reçoive de dommage, et qu'on use envers autrui aucune violence, est rompu et foulé aux pieds par un tel homme. De sorte que sa conduite offensant toute la nature humaine, et étant contraire à cette tranquillité et à cette sûreté à laquelle il a été pourvu par les lois de la nature, chacun par le droit qu'il a de conserver le genre humain, peut réprimer, ou, s'il est nécessaire, détruire ce qui lui est nuisible.[51]

La violation des lois naturelles par un individu est synonyme de son mépris des règles communes de la raison et de la justice. Sa démesure est incompatible avec

---

[50] Locke, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit*., chap. II, p. 145.
[51] *Idem*, p. 147.

la mesure commune établie par Dieu visant à la sécurité mutuelle entre les hommes. Étant donné que ses règles personnelles ne sont pas conformes à la loi qui règle toutes les actions humaines, ses conduites offensent toute la nature humaine, menacent la tranquillité et la sécurité de l'humanité, rompent le lien formé par le Tout-Puissant entre les hommes, il est l'ennemi du genre humain. Pour conserver sa propre existence et celle de l'humanité, chaque individu a donc naturellement le « *droit de punir les coupables, et d'exécuter les lois de la nature*. »[52] Il s'agit d'une légitime défense, du droit naturel à la résistance aux violences et aux injustices commises par les violeurs de la loi. Le droit naturel est une liberté individuelle de sanctionner les coupables.

Nous avons vu d'abord Grotius qui évoque le droit et la loi naturels pour résoudre les problèmes humains dans la société, et ensuite Hobbes et Locke qui mentionnent le droit et la loi naturels pour régler les rapports humains dans l'état de nature. Grotius assimile le droit naturel à la loi naturelle : le droit commun et individuel est une négation de l'injustice (ce qui répugne à la nature de la société des êtres raisonnables) et la loi oblige les hommes à accomplir des actions justes (leurs devoirs). Dans ce sens, ces deux éléments visent à l'ordre, à la paix entre les hommes raisonnables. Toutefois, cette assimilation est rejetée par Hobbes et Locke. En distinguant le droit naturel de la loi naturelle, ces deux philosophes constatent que le droit naturel incite à la violence, au désordre (la justice fondée sur l'égalité de droit naturel à la conservation de soi-même favorise la guerre générale chez Hobbes et l'absence du juge commun favorise l'arbitraire chez Locke) et que la loi naturelle (la droite raison) invite à l'ordre, à la paix. Notons le point commun entre ces trois auteurs : ils assimilent la loi de nature à la droite raison. En d'autres termes, cette dernière est comprise aussi bien par l'homme social que par le primitif. La distinction entre le droit naturel et la loi naturelle reste problématique au sens où, aux yeux de Rousseau, elle maintient une certaine confusion entre l'état de nature et l'état social.

C'est cette raison attribuée par les Anciens, les théologiens médiévaux, et les Modernes aux hommes naturels qui pose problème pour Rousseau. Rousseau rejette délibérément cette conception de la loi naturelle lors du concours proposé par

[52] *Ibid*.

l'Académie de Dijon. Il critique aussi la définition rationnelle de la loi de nature. Selon lui, la droite raison élaborée par des philosophes et des juristes est inapplicable à l'état de nature qu'ils ont mal compris :

> Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. Les uns n'ont point balancé à supposer à l'Homme dans cet état, la notion du Juste et de l'Injuste, sans se soucier de montrer qu'il dût avoir cette notion, ni même qu'elle lui fût utile. D'autres ont parlé du Droit Naturel que chacun a de conserver ce qui lui appartient, sans expliquer ce qu'ils entendaient par appartenir ; d'autres donnant d'abord au plus fort l'autorité sur le plus faible, ont aussitôt fait naître le Gouvernement sans songer au tems qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité, et de gouvernement pût exister parmi les Hommes : Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de Nature, des idées qu'ils avaient prises dans la société ; ils parlaient de l'Homme Sauvage et ils peignaient l'homme Civil.[53]

Rousseau dénigre ainsi les tentatives de ses devanciers. Il note leur désir inassouvi : ils « ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé ». Ils ont échoué malgré leurs efforts. Ils ont confondu le bon sauvage heureux qui n'a aucune notion du juste et de l'injuste avec le méchant civilisé malheureux ayant des relations morales.

2. LA LOI NATURELLE CHEZ ROUSSEAU

Rousseau adopte une attitude critique vis-à-vis de ses prédécesseurs et tente de clarifier le problème de la loi naturelle. Rousseau reprend la définition sensible et la définition rationnelle. La sensibilité est caractérisée par les deux sentiments innés que sont l'amour de soi et la pitié. Les deux sentiments sont communs à l'homme et à l'animal (dans une certaine mesure, pour ce qui est de la pitié, par exemple les chevaux sont sensibles à la souffrance de leurs congénères). La raison est réservée à l'homme socialisé. Rousseau situe donc chacune des définitions dans son contexte lorsqu'il distingue clairement le « droit naturel proprement dit » du « droit naturel raisonné » :

---

[53] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Introduction, p. 132.

> Le plus grand avantage qui résulte de cette notion [de loi] est de nous montrer clairement les vrais fondemens de la justice et du droit naturel. En effet, la première loi, la seule véritable loi fondamentale qui découle immédiatement du pacte social est, que chacun préfère en toutes choses le plus grand bien de tous […]. Etendez cette maxime à la société générale dont l'Etat nous donne l'idée, protégés par la société dont nous sommes membres, ou par celle où nous vivons, la répugnance naturelle à faire du mal n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir, nous sommes portés à la fois par la nature, par l'habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme nos concitoyens, et de cette disposition réduite en actes naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes[54].

Antérieur à la raison, le droit naturel pur s'applique à l'état de nature. Ce droit est fondé sur « l'amour de nous-mêmes » et sur « la répugnance naturelle à faire du mal ». Mais lorsqu'au cours de l'évolution humaine les conditions existentielles de l'homme changent, le droit naturel[55] primitif se transforme en « droit naturel raisonné ». Ce dernier est fondé sur la raison qui ne se développe que dans la société : « il avait dans le seul instinct tout ce qu'il lui fallait pour vivre dans l'état de nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société »[56]. L'usage de la raison indique que l'homme social a une notion du juste et de l'injuste, tandis que « l'homme sauvage [est] livré par la nature au seul instinct »[57]. Si la conscience morale est la différence entre l'homme civil et l'homme primitif, qu'est-ce qui distingue le sauvage de l'animal dans l'état de nature ? « Ce n'est donc pas l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre »[58], répond Rousseau. Jouissant de sa liberté, de sa qualité humaine, l'homme naturel est soumis à la loi dans l'état de nature comme l'homme civil dans la société : « il n'y a […] point de liberté sans loix, ni où quelqu'un est au-dessus des loix ; dans l'état même de nature, l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous »[59]. Si la loi positive est à l'origine de la paix

---

[54] Rousseau, *Du contrat social (Manuscrit de Genève)*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t.3, France, 1996,
liv. II, chap. III, p. 328-329.

[55] Sur la question de la permanence du droit naturel, André CHARRAK exprime le problème fondamental pour Rousseau en ces termes : « le droit naturel ne cesse pas de s'appliquer avec le passage à l'état civil, contrairement à ce qu'affirmait Hobbes », « Du droit naturel au droit naturel raisonné », in *Jean –Jacques Rousseau*, Ed. Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, Tome 13, Université Marc Bloch de Strasbourg, printemps, 2002, p.107.

[56] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 152.

[57] *Idem*, p. 142.

[58] *Idem*, p. 141.

[59] Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t.3, France, 1996, lettre 8, p. 842.

sociale, la loi naturelle est à l'origine de l'ordre interne (l'harmonie individuelle) et externe (l'harmonie cosmique) chez Rousseau.

a. La loi naturelle fondée sur la sensibilité

« Méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »[60]. L'instinct de conservation et la pitié constituent ici la loi naturelle. Cette dernière est fondée sur la sensibilité. Tous les êtres sensibles sont égaux devant cette loi de nature. La justice naturelle est cette égalité des êtres naturels devant la sensibilité. Celle-ci confère aux animaux le droit naturel : « tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils doivent participer au droit naturel, et que l'homme est assujetti envers eux à quelque espèce de devoirs ». Rousseau semble se rapprocher de la vision globale de l'univers chez Empédocle qui revendique la communauté des vivants, dans la mesure où Rousseau reconnaît la nature sensible entre les hommes et les animaux, et par conséquent impose aux hommes le respect des bêtes. Les devoirs humains sont-ils absolus ?

Les animaux sont sensibles comme les hommes. La sensibilité naturelle rapproche les uns et les autres. Cette sensibilité est caractérisée par l'instinct de conservation de soi et de commisération. Veiller à sa propre vie est un sentiment commun à tous les animaux qui se déplacent librement dans la nature (ou la société) : « l'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation »[61]. La conservation de soi-même ne l'empêche pas d'être disposé à la pitié :

---

[60] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Préface, p. 125-126.
[61] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Notes, p. 219.

> vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les Bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles. Sans parler de la tendresse des Mères pour leurs petits, et des périls qu'elles bravent, pour les en garantir, on observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un Corps vivant ; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son Espèce : il y a même qui leur donnent une sorte de sépulture ; Et les tristes mugissements du Bétail entrant dans une boucherie, annoncent l'impression qu'il reçoit de l'horrible spectacle qui le frappe. […] Tel est le pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle. […] ; En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant.[62]

Cette description rousseauiste de la psychologie des animaux est très émouvante : selon Rousseau, les animaux ressentent les maux physiques et psychologiques comme les hommes. Ces exemples animaux prouvent « la seule vertu naturelle » qui détermine la nature sensible des hommes et des animaux. « Rousseau y affirme sans ambiguïté que la pitié est plus vieille que le travail de la raison et de la réflexion. C'est là une condition de son universalité »[63].S'inscrivant dans un rapport immédiat, « antérieur à toute réflexion », c'est-à-dire dans un « pur mouvement » naturel, l'animal éprouve spontanément une répugnance en présence de la souffrance de ses congénères. « La force de la pitié naturelle » est telle « que l'animal spectateur [s'identifie] plus intimement avec l'animal souffrant ». Cette identification fusionnelle signifie que les animaux ont naturellement droit au bien-être, à la vie et à la pitié comme les hommes.

Mais leur participation au droit naturel pose problème. La nécessité de survivre s'oppose naturellement au droit commun à la vie : les droits des animaux et le respect des végétaux sont problématiques. Ils s'inscrivent dans le problème de la vie en général vu que les animaux se nourrissent aussi des objets pour leur propre conservation. La préservation mutuelle entre les éléments constitutifs de la nature disparaît avec le droit de conservation de soi qui incarne dorénavant la destruction des autres. La destruction d'autrui est fondée sur la chaîne alimentaire[64]. Dans la nature, les espèces vivantes se nourrissent les unes des autres. Les animaux carnivores se dévorent entre eux et les animaux herbivores détruisent les espèces

---

[62] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 154-155.
[63] DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Ed. Minuit, Paris, 1997, Deuxième partie, chap. 3, p.246.
[64] Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 5, France, 1995, chap. IX, p. 404.

végétales. En tant qu'animal carnivore et herbivore, l'homme mange aussi bien des animaux que des herbes[65].

Ce déterminisme naturel contredit le droit naturel à la vie animale (ou végétale). Commettre un tel acte vis-à-vis d'un animal, c'est être injuste envers lui. Depuis l'antiquité la question de « la communauté des vivants »[66] a été posée par Empédocle comme le montrent les analyses de Jean-François Balaudé. Celui-ci met en évidence les contradictions de la nature soulevées par Empédocle et Héraclite qui constatent l'injustice humaine (naturelle) lorsque l'homme mange des animaux :

> l'homme qui traite les animaux comme il le fait, ne vit pas pur de toute injustice. C'est pour Empédocle et Héraclite, une vérité. Ils ne cessent de plaindre et d'injurier la nature, parce qu'elle est Nécessité et guerre, qu'elle ne contient rien de simple ni de pur, et qu'elle s'accomplit à travers de nombreux et de justes changements. Ils disent que la naissance même tient d'une injustice : l'immortel s'unit au mortel, et ils prétendent que la nouvelle créature se réjouit contre la nature de ce que soient arrachés les membres de celui qui l'engendre.[67]

Au-delà de l'aspect mythologique, ce texte pose le problème philosophique inauguré par Héraclite : le dialectique héraclitienne montre que la loi naturelle est la contradiction et que le *logos* meut le cosmos. C'est ce principe de contradiction naturelle qui contraint l'homme à se nourrir des animaux pour survivre. Il commet de ce fait une injustice particulière qui s'inscrit dans la justice cosmique. Cette dernière se réalise dans le mouvement perpétuel des contraires, c'est-à-dire, selon Héraclite, dans le conflit.

Une certaine forme de désordre est ainsi inhérente à l'ordre de nature, du moins si nous définissons la loi naturelle comme déterminisme naturel. L'instinct de conservation est un déterminisme naturel que l'homme partage avec les animaux. Cette proposition « tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à un être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est

---

[65] Rousseau Jean-Jacques, « fragmens pour un dictionnaire des termes d'usage en botanique », Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 4, France, 1999, Introduction, p. 1201.
[66] BALAUDÉ Jean-François, *Les théories de la justice dans l'antiquité*, Ed. Nathan, Paris, 1996, p. 38.
[67] J-F Balaudé, *Les théories de la justice dans l'antiquité*, *op. cit.*, Plutarque, De soll. Anim., 7, 964 D-E, : 103 Bollack, p. 40.

obligé de se donner la préférence à lui-même »[68], inclut aussi les animaux. L'individu animal, comme l'individu humain, se défend instinctivement dès que sa vie est en danger. La légitime défense est une réaction. Elle donne naturellement le droit à tout être vivant de se conserver. Or, ce droit naturel de conservation de soi est une source naturelle de l'injustice puisque l'homme vit de la mort des autres dans cette organisation cosmique. À force de vouloir établir un lien étroit entre les êtres naturels, Rousseau semble méconnaître le désordre et l'injustice au sein de la nature même. Peut-être a-t-il voulu ignorer l'injustice inhérente au droit naturel. Ceci suscite évidemment une tension dans la réflexion rousseauiste. Dès lors, comment Rousseau résout-il ce problème du droit commun aux animaux et hommes ?

« L'homme est assujetti envers eux à quelque espèce de devoirs. Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible ; qualité qu'étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre. »[69] En tant qu'êtres sensibles, les animaux participent au droit naturel dont l'objet est la vie. La sensibilité est un lien immédiat entre les hommes et les animaux. La reconnaissance du droit naturel permet aux hommes d'être sensibles aux souffrances des animaux. Par conséquent, ils ne doivent point les maltraiter **inutilement**. Le traitement inutile est mauvais vu qu'il dévalorise les animaux. Rousseau condamne par principe l'inutilité. Elle suppose ici qu'en eux-mêmes les animaux n'auraient aucune valeur. Or, leur attribuer une dignité est synonyme de la reconnaissance de leur droit qui oblige les hommes à bien traiter les animaux. Rousseau n'est pas si radical comme Empédocle qui réclame le respect inconditionnel des animaux. Il est raisonnable, mesuré lorsqu'il nous propose une solution équitable, mesurée au problème des droits de l'animal. Sa participation à la communauté des êtres sensibles instaure un système de droits et de devoirs chez l'homme envers lui. Ce rapport exige un certain respect ou une certaine justice à

---

[68] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Préface, p. 126.

[69] *Ibid.* ; Montaigne mentionne aussi le respect de la vie des animaux : il y a : « un certain respect qui nous attache, et un général devoir d'humanité, non aux bestes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mesmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grace et la benignité aux autres créatures qui en peuvent estre capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle », *Essais*, Ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1969, liv. II, chap. XI, « De la cruauté », p. 104.

l'égard des êtres doués de sensibilité et non un régime végétarien (d'ailleurs les végétariens, ne sont-ils pas en infraction vis-à-vis du droit à la vie des plantes ?). Rousseau défend la protection des végétaux et des animaux (l'environnement) en recommandant aux hommes d'être justes à l'égard des autres éléments constitutifs de la nature. Cette volonté pour la juste mesure montre que Rousseau est réaliste et que l'ordre et la justice sont, chez lui, irréductibles aux concepts abstraits. Cette situation concrète qu'est notre lien sensible aux animaux souligne le rapport solidaire entre l'ordre et la justice dans l'ordre naturel des choses.

Telle est la dimension éthique de la nature (sensible). Elle normalise la relation entre les hommes et les animaux grâce à la sensibilité. Elle est le critère auquel se réfère toute action humaine envers les animaux chez Rousseau qui anticipe la formulation contemporaine des enjeux et des limites de la biologie, de la connaissance scientifique du vivant en général. La méthode expérimentale maltraite les animaux et fait avancer la biologie. Ce progrès scientifique est-il utile ou inutile ? Rousseau pense que nous n'avons pas le droit de faire subir n'importe quel traitement à un être vivant. Il est conscient par là du mauvais usage de la perfectibilité humaine qui distingue naturellement l'être humain des autres êtres naturels dans l'organisation cosmique.

b. La loi naturelle fondée sur la raison

Contrairement aux autres êtres sensibles, l'homme évolue. En évoluant, sa pitié s'affaiblit. Il est obligé de reconstruire la loi de nature sur un nouveau fondement pour vivre dans l'état civil : « il avait dans le seul instinct tout ce qu'il lui fallait pour vivre dans l'état de nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société ». Rousseau rejoint ici la conception rationnelle de la loi naturelle défendue par les stoïciens, les religieux médiévaux, les jurisconsultes et les écrivains politiques. La communauté des êtres raisonnables signifie que l'homme « se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter

ses penchans »[70]. C'est ainsi qu'il bénéficiera de son droit naturel dans la société : « c'est du concours et de la combinaison que notre esprit est dans l'état de faire de ces deux principes […] que me paraissent découler les règles du droit naturel ; règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondemens, quand par ses développemens successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature »[71]. Il s'agit désormais de la consolidation du droit naturel pur par la raison ou du droit naturel raisonné. En tant qu'expression universelle des hommes de la terre, la raison humaine exige la conservation de soi-même, de l'espèce humaine et répugne à la souffrance humaine : « la répugnance naturelle à faire du mal n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir, nous sommes portés à la fois par la nature, par l'habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos concitoyens ». Autrement dit, pour Rousseau, le droit naturel raisonné est la reconnaissance de l'égalité humaine et de la réciprocité dans les rapports humains afin que la justice existe entre les hommes.

Avant Rousseau, Montesquieu articule les idées de droit naturel et de rapports intelligibles. Il s'agit pour lui d'examiner « les divers rapports que les lois peuvent avoir avec les diverses choses [,] les rapports que les lois ont avec la nature »[72] des choses. Entre les êtres intelligents, en l'occurrence les hommes, les rapports de justice sont possibles en dehors des lois positives : « il faut […] avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit : comme par exemple […] s'il y avait des êtres intelligents qui eussent reçu quelque bienfait d'un autre être, ils devraient en avoir de la reconnaissance […] ; qu'un être intelligent qui a fait du mal à un être intelligent mérite de recevoir le même mal ; et ainsi du reste »[73]. Montesquieu reste fidèle à « l'École du droit naturel » mais il n'élabore pas un système de droit naturel comme ses prédécesseurs [74] : il insiste sur des exemples de droit de nature qui subsistent au sein même de la loi positive. La justice se manifeste lorsque l'individu recevant un bienfait exprime sa reconnaissance à l'égard de son bienfaiteur, lorsque le malfaiteur subit le mal autant que sa victime… Les notions d'égalité naturelle et de réciprocité existent bien que certaines lois civiles

[70] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.,* liv. I, chap. VIII, p. 364.
[71] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*. Préface, p. 126.
[72] MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Ed. GF Flammarion, Paris, 1995, liv. I, chap. III, p. 129.
[73] *Idem*, chap. I, p. 124.
[74] Victor Goldschmidt, « introduction » de *L'esprit des lois*, *op. cit*., p. 30-31.

contredisent cette idée. Ces occurrences du droit naturel raisonné se trouvent chez Rousseau, puisqu'a priori ces notions ont des « fondements anthropologiques ».c'est ainsi qu'André Charrak précise que son « travail ne concerne pas[…] directement les principes du droit politique de Rousseau, mais la place qu'il assignent au droit naturel raisonné, qui constitue un excellent indicateur de l'organisation interne et des points de virulences de l' anthropologie rousseauiste »[75].

Rousseau réclame que l'ordre civil protège le droit naturel pour que la justice naturelle se réalise dans la société :

> Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment de toute convention humaine […]. Sans doute il est pour l'[homme] une justice universelle émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l'humanité, mais cette justice pour être admise doit être réciproque. A considérer humainement les choses faute de sanction naturelle les loix de la justice sont vaines entre les h[ommes]. Elles ne feraient donc que le profit des méchans et la charge du juste quand celui-ci les observerait avec tous les h[ommes] sans qu'aucun d'eux ne les observe avec lui. [76]

Conformément à l'ordre naturel des choses, c'est-à-dire à la nature de la raison humaine, il existe donc une justice universelle fondée sur le droit du genre humain ou un droit raisonné que les lois positives doivent respecter et mettre en œuvre. Ce droit naturel raisonné est découvert par l'homme en tant qu'être rationnel, donc réservé à l'homme socialisé car ce n'est que dans l'état de société que l'homme développe sa raison. Quels sont les préceptes de ce droit naturel raisonné ? Rousseau n'en donne pas une théorie systématique mais on en découvre un certain nombre d'exemples dans ses textes.

Le premier de ces préceptes est de tenir sa parole, car animés par leurs intérêts individuels, les hommes développés ont tendance à ne pas honorer leur engagement. Or ils ont promis d'œuvrer pour leur bien commun en vivant dans les sociétés civiles. Les lois positives sont donc nécessaires pour obliger les hommes à honorer leur engagement, à concrétiser les préceptes de la raison. La nécessité de la sanction juridique désigne que la réciprocité est un fondement de la justice entre les hommes chez Rousseau et qu' « il n'est pas plus permis d'enfreindre les loix naturelles par le contrat social, qu'il n'est permis d'enfreindre les loix positives par

---

[75] A. Charrak, « Du droit naturel au droit naturel raisonné », *op.cit*, p.108.
[76] Rousseau, *Manuscrit de Genève, op.cit*, liv. II, chap. IV, p.326.

les contrats des particuliers, et ce n'est que par ces loix mêmes qu'existe la liberté qui donne force à l'engagement »[77]. Comme ses prédécesseurs, Rousseau affirme par là que l'autorité des lois naturelles est supérieure à celle des lois positives, car la liberté pour lui est le fondement de l'engagement politique. Et toute forme de contrat n'est valide que si les individus qui le souscrivent se sentent liés par l'engagement pris. Si la liberté fonde ce dernier, alors les contractants doivent respecter leur parole donnée. Le contrat social a une valeur morale et juridique. La loi positive intègre la loi naturelle au moment où elle sanctionne les méchants qui ne respectent pas leur engagement. Dans ce sens, le contrat social comporte aussi bien une sanction civile qu'une sanction morale.

En tant qu'être social, il est naturel que l'individu humain respecte sa parole, puisque « telle est la loi sacrée de la nature qu'il n'est pas permis à l'homme d'enfreindre »[78]. Le droit à la fidélité du conjoint est le deuxième exemple du droit naturel raisonné au point que Rousseau condamne les philosophes qui, disculpant l'adultère secret, méprisent les liens sacrés du mariage : « ne dirait-on pas qu'en s'attaquant directement au plus saint et au plus solennel des engagemens, ces dangereux raisonneurs ont résolu d'anéantir d'un seul coup toute la société humaine, qui n'est fondée que sur la foi des conventions ? »[79] La société humaine ne peut être fondée que sur des conventions : il est nécessaire que les hommes aient la notion des engagements et des responsabilités réciproques afin qu'ils croient aux pactes et les respectent. La foi aux devoirs conjugaux est fondamentale dans la mesure où « ce n'est pas seulement l'intérêt des époux, mais la cause commune de tous les hommes que la pureté du mariage ne soit point altérée. Chaque fois que deux époux s'unissent par un nœud solennel, il intervient un engagement tacite de tout le genre humain de respecter ce lien sacré, d'honorer en eux l'union conjugale »[80]. Pour Rousseau, la loi naturelle du mariage est universelle étant donné que l'humanité entière s'engage tacitement à respecter ce lien sacré sitôt que deux époux s'unissent maritalement. Ce respect permet de conserver la pureté du mariage qui est essentielle pour le père

---

[77] Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, *op. cit.*, lettre 8, p. 807.
[78] Rousseau, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, France, 2000, Deuxième partie, lettre II, p. 195.
[79] *Idem*, Troisième partie, lettre XVIII, p. 359.
[80] *Ibid*.

chargé de conserver et d'éduquer ses enfants, puisqu'il serait injuste pour celui-ci d'élever des enfants qui ne lui appartiennent pas.

Les droits des enfants à la protection et à l'éducation données par les parents sont le troisième exemple du droit naturel raisonné tant que les enfants sont faibles : « la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille. Encore les enfans ne restent-ils liés au père qu'aussi longtems qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfans, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfans, rentrent tous également dans l'indépendance »[81]. Obligé par la loi naturelle de veiller à la conservation de ses enfants, le père dispose d'un pouvoir naturel sur eux. La justice réside dans l'obéissance des enfants à leur père. Mais son droit de commander disparaît dès que les enfants sont capables d'assurer leur propre sécurité. Etant indépendants, les enfants deviennent égaux à leur père devant la loi naturelle. Cette égalité humaine correspond à la justice naturelle qui se développe dans la société grâce à la raison humaine : « s'ils continuent de rester unis ce n'est plus naturellement c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention »[82] morale. Les parents et les enfants sont liés par une conscience morale sitôt que les derniers sont libres. Rousseau défend la liberté humaine aussi bien dans l'état de nature que dans la société.

C'est pourquoi l'éducation d'Émile est consacrée à la liberté. Celle-ci passe par la connaissance de son droit et celui d'autrui. « La première idée qu'il faut lui donner est donc moins celle de la liberté que de la propriété, et pour qu'il puisse avoir cette idée il faut qu'il y ait quelque chose en propre »[83]. Pour ce faire, le gouverneur d'Émile laboure la terre, et Émile en prend possession en plantant des fèves et en les arrosant quotidiennement jusqu'au jour où le jardinier Robert détruit ses plantes. Émile se sent victime de l'injustice. Or, c'est Robert qui a subi l'injustice au sens où Émile a dévasté ses melons pour planter ses fèves. Émile occupe un terrain qui appartient déjà à Robert. Cette scène montre que le droit naturel pur est dépassé, car toutes les terres sont déjà occupées, labourées et ensemencées : « dans

---

[81] Rousseau *Du contrat social*, *op. cit*., liv. I, chap. II, p.352.
[82] *Ibid*.
[83] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. II, p. 330.

cet essai de la manière d'inculquer aux enfans les notions primitives, on voit comment l'idée de la propriété remonte naturellement au droit de premier occupant par le travail »[84]. En d'autres termes Rousseau évoque ici un quatrième exemple du droit naturel raisonné, qui correspond au droit de propriété fondé sur le « droit de premier occupant par le travail ». Toutefois, le droit de propriété n'est pas, chez Rousseau, synonyme de l'indifférence à l'égard des hommes qui ne possèdent pas un terrain car la notion de propriété est accompagnée raisonnablement de la notion de convention. En acceptant sans condition la proposition du gouverneur d'Émile – « je vous l'accorde sans condition. Mais souvenez-vous que j'irai labourer vos fèves, si vous touchez à mes melons »[85]-, Robert se comporte en homme généreux, juste. La justice repose sur le don du coin de son jardin à Emile et son gouverneur (ils satisfont ainsi leurs besoins naturels) et sur le respect du « travail des autres »[86]. Si Émile regarde « cet accord comme sacré et inviolable [et est conscient] de la foi des engagemens et de leur utilité »[87], alors ses biens seront en sécurité. Son droit préservé, Émile assistera aussi librement les pauvres comme Robert ou son gouverneur. La nature actuelle des choses, c'est-à-dire la propriété privée introduit l'inégalité entre riches et pauvres. Pour remédier à cette injustice, il est raisonnable que les riches subviennent aux besoins des pauvres : « quand les pauvres ont bien voulu qu'il eut des riches, les riches ont promis de nourrir tous ceux qui n'auraient de quoi vivre »[88]. Le droit des riches implique des devoirs envers les pauvres selon Rousseau.

Tel est l'idéal rousseauiste du droit naturel fondé sur la raison. Ce droit apparaît dans le *Second Discours*, le *Contrat social*, le *Manuscrit de Genève*, les *Lettres écrites de la montagne*, la *Nouvelle Héloïse*, l'*Emile*… Ces textes confirment que pour Rousseau, contrairement à ses devanciers, le droit naturel raisonné est postérieur à l'établissement des sociétés civiles. Sa protection par ces dernières engendre le bien-être, la sécurité, la paix et la liberté entre les hommes. Visant au bien commun, la loi naturelle constitue un guide aussi bien pour l'homme raisonnable – « les loix éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent

[84] *Idem*, p. 332-333.
[85] *Idem*, p. 332.
[86] *Ibid*.
[87] *Idem*, p. 334.
[88] *Idem*, p. 339.

lieu de loi positive au sage ; elles sont écrites au fond de son cœur par la conscience et la raison ; c'est à celles-là qu'il doit s'asservir pour être libre »[89] - que pour l'homme sauvage : « dans l'état même de nature, l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous ». La loi naturelle correspond chez l'homme social à la conscience morale tandis que chez l'homme naturel, la loi naturelle désigne la bonté naturelle. Comme l'écrit Robert Dérathé : « Si l'on ne tient pas compte de cette distinction fondamentale, on risque de se méprendre sur le sens véritable des rapports de l'état civil et de l'état de nature dans la doctrine de Rousseau »[90].

À la distinction entre droit naturel primitif et droit naturel raisonné, sur laquelle insiste Robert Dérathé, il faut cependant ajouter une troisième source de l'obligation, qui est la conscience morale. Cette dernière est aussi problématique que le droit naturel, car Hobbes et Locke pensent que les sauvages ont déjà l'idée de la justice ou de l'injustice, alors que Rousseau affirme qu'ils n'ont aucune notion du bien ou du mal. Toutefois, l'affirmation rousseauiste n'est pas si simple que l'on croit. Lorsque Rousseau parle de la conscience de la liberté des sauvages, quel statut attribue-t-il à ce mot « conscience » ? La conscience est, chez Rousseau, une troisième forme de la loi naturelle. Selon Rousseau, cette dernière est à l'origine de l'ordre interne (l'harmonie individuelle) et de l'ordre externe (l'harmonie cosmique) car la loi de nature commande à tous les hommes naturels de la même manière dans l'état de nature. Il y existe une justice au sens de l'égalité naturelle entre les hommes solitaires. Cette justice diffère de la justice au sens de la réciprocité entre les hommes sociaux. Après avoir distingué le droit naturel pur du droit naturel raisonné, examinons les rapports intimes entre ordre et justice dans l'état de nature.

c. La loi naturelle fondée sur la conscience

Borné aux pures sensations, le bon Sauvage savoure son existence paisible. Son existence naturelle se concentre dans le présent immédiat (tous ses besoins sont

[89] *Idem*, liv., p. 857.
[90] R. Dérathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op. cit.*, chap. III, p. 168.

satisfaits par la Nature) et la mort n'est rien pour lui : les vieillards « s'éteignent enfin, sans qu'on s'apperçoive qu'ils cessent d'être, et presque sans s'en appercevoir eux-mêmes. »[91] Réduit à l'existence immédiate, le champ de la conscience du sauvage est très borné. Nous avons l'impression que Rousseau ne lui attribue même pas la conscience humaine. Le sauvage n'est-il pas un être humain ? Concentré dans le présent éternel, sa vie est dépourvue de toute activité intellectuelle ou spirituelle. L'immense écart établi par Rousseau entre l'Homme sauvage et l'Homme civilisé risque de nier l'humanité du sauvage, d'instaurer l'inégalité humaine. Et pourtant, Rousseau utilise indifféremment le concept « d'Homme » pour évoquer aussi bien le Sauvage que le Civilisé dans ses œuvres.

La conscience se présente comme le dénominateur commun entre ces deux qualités d'Homme : « 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. La Nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme. »[92] Pour distinguer l'homme de l'animal dans l'état de nature, Rousseau ne se contente pas d'affirmer la liberté humaine : il proclame la conscience de la liberté de l'Homme sauvage. La conscience de la liberté et le pouvoir de dire « oui » ou « non », que possèdent en commun le Sauvage et le Civilisé. La conscience morale[93]est réservée à l'Homme civilisé dans la mesure où elle est orientée vers l'amour bien moral : « la conscience est timide, elle aime la retraite et la paix »[94].

La conscience de la liberté n'est pas d'emblée conscience morale. La conscience a un côté subjectif et un côté objectif. Du côté subjectif, elle est conscience de la liberté. Du côté objectif, elle est amour de l'ordre. Toutefois, il est possible que ces deux aspects correspondent plutôt à deux sortes de conscience : d'une part, la conscience au sens « phénoménologique », psychologique, empirique (la conscience de la liberté) et d'autre part, la conscience morale (l'amour du bien).

---

[91] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 137.
[92] *Idem*, p. 141-142.
[93] « Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer, l'homme n'en a pas la connaissance innée ; mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer : c'est ce sentiment qui est inné », Rousseau, *Émile*, liv. IV, p. 600.
[94] *Idem*, p. 601.

En qualité d'agent libre, le primitif « se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ». La reconnaissance de sa liberté signifie qu'il est déjà doué d'une conscience humaine. Autrement dit, l'Homme sauvage est conscient qu'il est un homme libre. Cependant, la conscience de sa liberté n'est pas conscience de soi développée, c'est-à-dire réflexion morale. La conscience de sa liberté est encore la conscience de soi en tant que présence à soi même, conscience de son existence actuelle. La présente existence incite le primitif à choisir son bien-être. S'il est incapable de réfléchir, il a déjà instinctivement l'amour du bien guidé par la conscience instinctive. Cette dernière dissocie clairement le règne animal du règne humain au sein même de l'état naturel, tandis la bonté naturelle renforce la paix entre les hommes solitaires. En qualité d'agent libre, le primitif « se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister ». La reconnaissance de sa liberté signifie qu'il est déjà doué d'une conscience humaine. Autrement dit, l'Homme sauvage est conscient qu'il est un homme libre. S'il est incapable de réfléchir, il a déjà instinctivement l'amour du bien guidé par la conscience instinctive. Ce sentiment relatif à l'espèce humaine se manifeste dans l'état de nature lorsqu' « au moindre danger [le] premier mouvement [du primitif] est de fuir ». Ne désirant pas nuire à ses semblables, il déteste la guerre (le désordre, l'injustice) et aime la paix (l'ordre, la justice).

L'homme naturel a donc déjà des idées du bien physique et du mal physique. Grâce à cette conscience instinctive du plaisir et de la douleur, Rousseau conclut : « il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu […] et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience [. Il] nous parle la langue de la nature, que tout nous a fait oublier. »[95] Certes, il s'agit du principe inné du jugement moral (principe inné de justice qui s'intéresse au bien et au mal moraux)[96], mais comme il est inné, il est applicable à l'homme primitif et à l'enfant : « quand j'aurais douté que le sentiment du juste et de l'injuste fut inné dans le cœur de l'homme, cet exemple seul m'aurait convaincu. »[97] En effet, dans *Émile*, Rousseau cite l'exemple d'un nourrisson qui pleurait tellement que pour le faire taire, sa nourrice le frappa brutalement. Il se tut immédiatement. Rousseau croyait que le bébé obéissait

---

[95] *Ibid*.
[96] Les différents sens du mot « conscience » sont répertoriés par P. Burgelin, *Émile*, *op. cit*., « notes et variantes », p. 1556.
[97] Rousseau, *Émile*, op. cit., liv. I, p. 286.

servilement à l'ordre de sa nourrice. Or, il se trompait puisque le malheureux enfant suffoquait de colère : ces signes du ressentiment, de la fureur, du désespoir signifient que le sentiment de la justice et de l'injustice est inné chez l'homme. Pourvu de ce sentiment inné de justice, l'homme sauvage est naturellement juste (bien qu'il ignore la justice). Il se conforme à l'ordre du monde en ayant une répugnance naturelle à faire du mal. La notion de justice ne se forme que dans la société. La conscience instinctive se transformera chez l'homme libre et vertueux en réflexion morale par l'évolution sociale, le progrès de l'esprit humain, l'éducation. Rousseau reconnaît néanmoins la valeur spirituelle de l'âme de l'homme naturel fondé sur la conscience de sa liberté. Avec le principe spécifique de la conscience instinctive, il passerait de l'immédiateté de l'existence animale à l'immédiateté divine : la conscience élève l'être humain au-dessus des bêtes, fait « l'excellence de sa nature », rend « l'homme semblable à Dieu » selon Rousseau qui défend la liberté de l'homme sauvage.

Cette liberté naturelle ou ontologique résulte de l'obéissance des hommes primitifs aux trois guides infaillibles (l'amour de soi, la pitié, la conscience), aux lois naturelles : « cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation »[98]. Après avoir montré que la droite raison ne joue aucun rôle dans l'état de nature dès la préface du *Second Discours*, Rousseau reconnaît l'existence « des forces impersonnelles, invariables, qui ne sont entre les mains d'aucun individu en particulier, mais qui dominent tous les individus également »[99] à l'état de nature. La justice naturelle réside dans cette égalité naturelle protégée par des forces physiques ou métaphysiques. Ces forces ne sont pas spontanément ressenties et pensées comme des lois, des obligations, des contraintes. Elles sont au contraire vécues comme des droits naturels par les premiers hommes.

Les premiers hommes sont passionnés par leur propre conservation. Celle-ci suppose l'existence d'une propriété primitive et primordiale qui n'est rien d'autre que le corps humain. Chaque individu n'appartient naturellement qu'à soi-même. Cette auto-appartenance fonde l'amour de soi. L'amour de soi implique le droit

---

[98] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. II, p. 352.
[99] DURKHEIM Émile, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Ed. Librairie Marcel Rivière, Paris, 1966, p. 142.

naturel à la vie car « il est contre la nature, écrit Rousseau, qu'on veuille se nuire à soi-même ; ce qui est sans exception […]. Cet autre axiome *cuique suum*, qui sert de base à tout le droit de propriété, sur quoi se fonde-t-il, que sur le droit de propriété même ? Et si je ne dis pas avec Hobbes, tout est à moi, pourquoi du moins ne reconnaîtrais-je pas pour mien dans l'état de nature tout ce qui m'est utile et dont je puis m'emparer ? »[100] Notre philosophe reconnaît la présence et l'importance de ce sentiment naturel de justice dans l'état de nature : tout ce qui est utile à la conservation de soi et dont l'individu peut s'emparer, lui appartient. Toutefois ce sentiment primitif du droit naturel à la propriété est seulement inné ou vécu. L'homme primitif le vit et l'applique instinctivement. Cette application instinctive du droit nous a montré qu'il existe chez Rousseau deux sortes de droit naturel : « de cette disposition réduite en actes naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur le sentiment vrai mais très vague ». Rousseau évoque ces deux droits pour bien distinguer l'homme civilisé de l'homme sauvage. L'homme social a la notion du juste et de l'injuste vu qu'il applique rationnellement le droit naturel raisonné. En revanche, l'homme naturel utilise spontanément le droit naturel pur bien qu'il n'ait pas « la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de justice »[101]. Il a naturellement une idée très vague ou confuse de la justice, de la propriété lorsqu'il consomme et utilise les biens naturels consommés.

Ce sentiment de justice est d'ailleurs renforcé par « le droit de premier occupant »[102] étant donné que l'homme naturel s'est naturellement emparé des biens naturels qui lui sont nécessaires. Cette possession naturelle est un vague droit pour le primitif dans la mesure où « tout homme a naturellement le droit à tout ce qui lui est nécessaire »[103]. La conservation de la vie est une nécessité. C'est pourquoi, bien qu'il ne soit pas pensé par le primitif comme un véritable droit, le droit du premier occupant est « plus réel que celui du plus fort »[104]. Comme chacun le sait, Rousseau condamne le droit du plus fort[105]. Il établit un lien entre justice comme mesure

---

[100] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op.cit*, liv. II, chap. IV, p. 329.
[101] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*., Première partie, p. 157.
[102] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit*., liv. I, chap. IX, p. 365.
[103] *Ibid*.
[104] *Ibid*.
[105] Rousseau, *Du contrat*, *op. cit*., liv. I, chap. III, p. 354.

individuelle et justice comme ordre, c'est-à-dire dire entre le droit et la justice naturels. Chaque individu a droit à ce qui est nécessaire à sa propre conservation. Le droit naturel est donc borné, non seulement par la puissance de l'individu mais aussi par ses besoins réels. Si chacun se procure des biens par rapport à ses besoins naturels, alors la justice règne dans l'ordre naturel. Cela signifie qu'il est injuste de prétendre à la possession d'une chose dont nous n'avons pas besoin, ou dont nous n'avons besoin que pour satisfaire des désirs artificiels. Dans ce cas, nous dépassons la mesure assignée par les besoins naturels, et c'est alors que la logique de la possession (de l'accroissement de la possession) devient la logique de la dépossession d'autrui. Le droit naturel n'est-il pas ce droit de la force ? Ne représente-t-il pas l'oppression du faible par le fort dans l'état de nature ? Raymond Polin estime qu'en définissant le droit naturel comme tout ce qui est utile à la conservation de soi et dont l'individu peut s'emparer, Rousseau dénonce dès le début du *Contrat social*,

> un état de nature devenu catastrophique, où le droit du plus fort sert de principe à la guerre de chacun contre chacun. Au contraire, le droit naturel assure l'ordre et le bonheur dans cet état naturel antérieur d'abondance et de solitude où chacun a le droit de s'emparer de ce que sa force lui permet d'atteindre, sans jamais trouver l'occasion d'un conflit avec un autre […]. Dans l'état de nature primitif, en tout cas, nous pouvons conclure qu'un ordre naturel règne, qui comporte ses lois naturelles et aussi son droit naturel, qu'une Justice existe, par conséquent, sous cette forme en soi, mais qu'elle n'est pensée comme telle, que l'homme de la nature n'a aucune véritable idée de la Justice. Cependant, l'ordre juste est réalisé dans la parfaite satisfaction, la parfaite autarcie de chacun dans ces touts parfaits que sont alors les individus humains. Il est vécu sous la forme du bonheur [.][106]

d. L'ordre interne (harmonie individuelle) et l'ordre externe (harmonie cosmique)

Le bonheur est lié aux lois naturelles que nous venons d'examiner, car celles-ci assurent la liberté des hommes primitifs : « il n'y a […] point de liberté sans loix, ni où quelqu'un est au-dessus des loix : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la Loi naturelle qui commande à tous. » Tous les hommes naturels obéissent à l'amour de soi et à la pitié, aux principes de conservation de soi

[106] R. Polin, *La politique de la solitude*, *op. cit.*, chap. 3, p. 84-85.

et de l'espèce humaine. Cette obéissance signifie que leur existence est absolument conforme à l'ordre naturel, c'est-à-dire à « la manière de vivre simple, uniforme, et solitaire qui nous était prescrite par la Nature. »[107] Cette dernière a prescrit une vie transparente, simple, uniforme, solitaire, indépendante qui favorise la bonne santé physique et mentale ; d'où l'ordre interne. Cette harmonie individuelle est liée à l'harmonie cosmique, à l'ordre externe. L'ignorance de l'homme originel engendre l'équilibre naturel, c'est-à-dire son accord avec lui-même et le monde. Incapable de réfléchir, il méconnait le dualisme du corps et de l'esprit, le duel qui l'opposerait à ses semblables, et ignorant le travail, il ne détruit pas la nature fertile, la Mère-Nourricière.

L'indépendance caractérise l'homme sauvage chez Rousseau. En tant qu'individu solitaire, le primitif est indépendant des autres. Cette indépendance humaine est fondamentale étant donné que la dépendance humaine est pernicieuse selon Rousseau : « il y a deux sortes de dépendance. Celle des choses qui est de la nature ; celles des hommes qui est de la société. La dépendance des choses n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices. La dépendance des hommes étant désordonnée les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. »[108] L'homme naturel ignore absolument cette dépendance par rapport aux hommes qui engendre le désordre, le rapport de subordination, de servitude, de domination, d'inégalité. Il n'a aucune relation durable avec ses semblables car il n'a pas besoin d'eux[109]. Rousseau cherche « les chaînes de la dépendance parmi les hommes qui ne possèdent rien »[110], mais il n'en trouve pas. Il imagine même dans l'état de nature un homme fort, dépravé, paresseux, féroce qui contraint un homme faible « à pourvoir à sa subsistance pendant qu'il demeure oisif »[111]. Le méchant « est obligé de s'exposer volontairement à une peine beaucoup plus grande que celle qu'il veut éviter »[112] puisqu'il est condamné à la vigilance. Sinon son prisonnier se sauvera dans la forêt. Cette indépendance élémentaire, physique, spatiale de l'individu dans l'état de nature est radicale et absolue. Rousseau désire

---

[107] Rousseau, *Second Discours, op. cit,* Première partie, P. 138.
[108] Rousseau, *Émile*, *op. cit*., liv. II, p. 311.
[109] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*., Première partie, p. 151.
[110] *Idem*, p. 161.
[111] *Ibid*.
[112] *Ibid*.

nous montrer « que les liens de la servitude n'étant formés que de la dépendance mutuelle des hommes et des besoins réciproques qui les unissent, il est impossible d'asservir un homme sans l'avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d'un autre ; situation qui n'existant pas dans l'état de nature, y laisse chacun libre du joug et rend vaine la Loi du plus fort. »[113] Celle-ci n'y a aucun sens puisque l'homme naturel jouit d'une liberté naturelle et absolue.

L'homme primitif est également indépendant par rapport aux choses car non seulement « la dépendance des choses […] ne nuit point à la liberté » mais aussi les choses sont tellement abondantes dans l'état de nature que ses besoins physiques sont immédiatement satisfaits. Il ignore complètement une situation de manque qui provoquerait la dépendance : la Nature, la Mère, la Consolatrice est féconde et généreuse. Elle pourvoit suffisamment aux besoins physiques de toutes ses créatures[114]. L'abondance des produits naturels et sa constitution avantageuse permettent à l'homme naturel de satisfaire avec aisance, facilité ses besoins naturels. L'état de nature du *Second Discours* est une sorte de Jardin d'Eden et l'absence d'effort caractérise la nature chez Rousseau qui imagine le Paradis idyllique des hommes primitifs dans l'*Essai sur l'origine des langues*[115]. La Nature assure correctement la subsistance des hommes naturels qui sont sous sa responsabilité. Ayant une sécurité alimentaire, ils peuvent vivre librement, selon l'ordre naturel.

La Nature leur a prescrit une vie simple qui favorise une bonne santé physique et mentale. En les comparant aux hommes sociaux ou civilisés, les primitifs sont *a priori* heureux et libres dans ce sens que leur existence est conforme à « la manière de vivre simple, uniforme, et solitaire qui nous était prescrite par la Nature. Si elle nous a destinés à être sains, [Rousseau] ose presque assurer, que l'état de réflexion est un état contre Nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé. »[116] La réflexion suppose des problèmes. Or, l'homme naturel n'a aucun problème vu qu'il est en bonne santé physique et mentale. Il ne réfléchit pas et vit dans la pure sensation : « apercevoir et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec tous

---

[113] *Idem*, p. 162.
[114] *Idem*, p. 135.
[115] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, chap. IX, p. 400-401.
[116] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 138.

les animaux. »[117] Sentir est un état purement passif né de l'action des corps extérieurs sur son propre corps. « Le corps de l'homme sauvage étant le seul instrument qu'il connaisse, il l'employe à divers usages, dont, par le défaut de l'exercice, les nôtres sont incapables, et c'est notre industrie qui nous ôte la force et l'agilité que la nécessité l'oblige d'acquérir. »[118] Rousseau établit un rapport entre la société et la maladie. Les hommes civilisés sont affaiblis, amollis par les progrès techniques qui engendrent des maux que l'Homme sauvage ignore. Ignorant les instruments de civilisation, il ne possède que son corps comme instrument rassemblé sur lui-même. Ainsi, il a « sans cesse toutes ses forces à sa disposition, [il est] toujours prêt à tout événement, et [se porte], pour ainsi dire, toujours tout entier avec soi. »[119] Son unité représente sa force et sa santé naturelles. Contrairement à l'homme civilisé, il n'a pas besoin de l'exercice physique et du médecin malgré la sélection naturelle due aux maladies naturelles. Certes, celles-ci tuent, mais l'immédiateté de la vie naturelle dissipe le souci de la mort. Le primitif, comme l'animal, ignore la mort qui fauche toute créature. Dans l'état naturel, les vieillards « s'éteignent enfin, sans qu'on s'aperçoive qu'ils cessent d'être, et presque sans s'en apercevoir eux-mêmes » et « jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir. »[120] Vivant dans la « condition animale »[121], « le bonheur de l'homme naturel est aussi simple que sa vie ; il consiste à ne pas souffrir : la santé, la liberté, le nécessaire le constituent. »[122] Le bonheur du primitif se résume au sentiment de son bien-être physique. La santé représente l'ordre interne (alors que la maladie correspond au désordre interne).

Sa santé physique est consolidée par sa santé mentale. L'homme naturel ne réfléchit pas, ne mémorise pas, n'anticipe pas. Cette absence de réflexion, de mémoire, d'anticipation, d'imagination lui permet de vivre en harmonie avec lui-même :

> vouloir et ne pas vouloir, désirer et craindre, seront les premières, et presque les seules opérations de son âme […] ; et l'homme Sauvage, privé de toute sorte de lumières, n'éprouve que les passions de cette dernière espèce ; ses désirs ne passent pas ses besoins physiques ; les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers, sont la nourriture, une femelle, et le repos ; les seuls maux qu'il craigne, sont la douleur, et la faim ; […] son imagination ne lui peint rien ; son coeur ne lui demande rien. Ses

[117] *Idem*, p. 143.
[118] *Idem*, p. 135, p. 138.
[119] *Idem*, p. 136.
[120] *Idem*, p. 143.
[121] *Ibid*.
[122] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, p. 444.

> modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connaissances nécessaires pour désirer d'en acquérir de plus grandes, qu'il ne peut avoir ni prévoyance, ni curiosité […]. Son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de journée.[123]

Incapable de se représenter les objets lointains, l'homme de la nature ne désire que ceux qui se trouvent immédiatement dans son environnement physique. Ses désirs ne peuvent être donc que physiques et simples. Les objets immédiats de son désir sont la nourriture, une femelle et le repos. Ces besoins physiques momentanés garantissent la conservation de soi, celle de l'espèce humaine et le bien-être. La crainte dont l'objet est la douleur et la faim, fait partie de ses passions primitives limitées dans le présent éternel qui freine son imagination. Concentré dans son existence immédiate et actuelle, il ne se préoccupe ni du passé, ni de l'avenir.

Ses connaissances sensibles sont encore insuffisantes pour qu'il puisse se projeter dans le futur. D'ailleurs la prévoyance ne sert à rien vu que ses modiques besoins sont satisfaits aisément et il ne manque jamais de ces objets nécessaires. L'homme naturel possède tout ce qu'il désire dans la mesure où il ne désire que ce qu'il possède : « l'homme Sauvage ne désirant que les choses qu'il connaît et ne connaissant que celles dont la possession est en son pouvoir ou facile à acquérir, rien ne doit être si tranquille que son âme et rien si borné que son esprit. »[124] Son bonheur physique et moral est lié à l'égalité de ses forces et de ses besoins. Cette harmonie individuelle représente l'ataraxie des Épicuriens qui cherchent cette tranquillité de l'âme ou cette absence de troubles intérieurs en distinguant les désirs naturels des désirs vains[125]. Bien qu'il ignore les maximes épicuriennes, le primitif les applique instinctivement puisque son âme est paisible. Cette paix intérieure souligne la vie autarcique à l'état de nature où l'homme primitif n'est asservi à rien. Il se suffit « à lui-même »[126]. « Il est heureux dans l'instant au sein des choses et chaque homme est heureux à lui tout seul dans la parfaite solitude qui convient à sa nature. »[127] Il s'agit d'un parfait équilibre entre les besoins et les ressources dont dispose l'homme naturel qui est en paix avec lui-même, ses semblables et la Nature : « l'homme

---

[123] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 143-144.
[124] *Idem*, Notes, p. 214 ; *Émile*, *op. cit.*, liv. II, p. 304.
[125] EPICTÈTE, *Lettre à Ménécée*, in *Lettres*, Ed. Nathan, France, 1993, p. 77.
[126] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 160.
[127] R Polin, *La politique de la solitude*, *op. cit.*, chap. 2, p. 44.

Sauvage, quand il a dîné, est en paix avec toute la Nature, et l'ami de tous ses semblables ».[128]

Serait-il donc l'ennemi de ses semblables lorsqu'il a faim ? Même si Rousseau reconnaît que le primitif dispute parfois son repas avec ses semblables, il souligne que les rares disputes ne sont pas si graves, car le sauvage « n'en vient jamais aux coups sans avoir auparavant comparé la difficulté de vaincre avec celle de trouver ailleurs sa subsistance ; et comme l'orgueil ne se mêle pas du combat, il se termine par quelques coups de poing ; le vainqueur mange, le vaincu va chercher fortune, et tout est pacifié »[129]. Dans l'état de nature, la coexistence pacifique règne entre les Sauvages naïfs et paresseux. Ceux-ci sont incapables de faire souffrir leurs semblables malgré les incidents ponctuels car « l'homme est naturellement pacifique et craintif, au moindre danger son premier mouvement est de fuir. »[130]

La fuite de l'homme naturel est conforme à l'ordre naturel des choses : « l'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre. Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est et doit être d'y veiller sans cesse. »[131] La Nature a imposé une charge spéciale et essentielle à l'homme primitif. Le devoir naturel de vigilance à l'égard de sa propre vie souligne que la conservation de soi-même est une exigence naturelle et absolue chez Rousseau. Comme « l'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre », alors il est essentiellement juste. La justice est la conformité à l'ordre naturel. Guidé par l'amour de soi dans l'état de nature, l'homme est naturellement juste. Il obéit instinctivement à l'ordre des choses. Par son obéissance naturelle, le primitif accomplirait inconsciemment dans l'ordre les droits de l'homme élémentaire (le droit à la vie, à la sécurité). Son « intérêt le plus particulier s'accorde nécessairement alors avec l'accomplissement de l'ordre le plus universel. Accord admirable de l'intérêt et de la Justice qui, en toute circonstance, sera pour Rousseau

---

[128] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*., notes, 203
[129] *Ibid.*
[130] Rousseau, *L'état de guerre,* Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t.3, France, 1996, P. 601.
[131] Rousseau, *Émile*, op.cit..,liv. IV, p. 491.

le critère du véritable intérêt et de la vraie Justice. L'amour de soi est, en [lui], l'existence vécue de l'ordre. Il est l'identité de la nécessité et de la liberté. »[132]

Cependant, « là où l'instinct de conservation lie un animal à son espèce, l'amour de soi, chez l'homme capable de liberté, forme le ressort de son isolement et de la poursuite d'une perfection solitaire. »[133] En insistant sur la solitude des hommes primitifs, Rousseau ne risque-t-il pas d'identifier l'amour de soi à l'individualisme ou l'égoïsme ? Même si celui-ci nous dépeint des individus atomisés dans l'état de nature, il nous indique déjà dans sa définition que « dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié [l'amour de soi] produit l'humanité et la vertu. »[134] C'est ce principe qu'Hobbes a ignoré selon Rousseau : « il y a d'ailleurs un autre principe que Hobbes n'a point aperçu […]. Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous les hommes »[135]. Hobbes s'est focalisé sur le principe de l'amour de soi pour décrire la dangerosité de l'état de nature. Rousseau lui rappelle que « le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui […] le plus propre à la paix, et le plus convenable au genre humain. »[136] Cette phrase est éclairée et renforcée par le principe de pitié qui exclut l'amour-propre du « véritable état de nature »[137]. La pitié tempère non seulement le désir ardent de se conserver (elle modifie l'élan égoïste de l'amour de soi) dans cet état de nature, mais aussi adoucit la férocité de l'amour-propre dans la société. La pitié produit « une répugnance innée avoir souffrir [un] semblable »[138] dans l'état civil où s'exercent les vertus humaines. Rousseau accorde à « l'homme la seule vertu naturelle » qu'est la pitié. Cette disposition est naturelle, spontanée puisqu'elle ne dépend pas de la raison ou la réflexion : « c'est elle, qu'il nous porte sans réflexion au secours de ce que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de Nature, tient lieu de loix, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : c'est elle qui détournera tout sauvage robuste

---

[132] R. Polin, *La politique de la solitude, op. cit*.., chap.3, p. 82.
[133] *Idem,* chap.1, p. 5
[134] Rousseau*, S*econd *Discours, op. cit.,* notes, p. 219.
[135] *Idem,* Première partie, p. 154.
[136] *Idem,* p. 153.
[137] *Idem,* notes, p. 219.
[138] *Idem,* Première partie, p. 154.

d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme sa subsistance acquise avec peine »[139].

Au-delà de la perspective sociale de la pitié naturelle, ce passage souligne son importance dans l'état de nature. Rousseau y remonte pour mettre en valeur la pitié naturelle éprouvée par le « Sauvage robuste » qui n'attaque pas ses faibles semblables possédant une subsistance. En effet, le primitif obéit librement aux lois, aux mœurs, à la douce voix de la Nature qui l'ordonne d'être juste : « *fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.* »[140] Telle est la maxime de la bonté naturelle que recevrait immédiatement le primitif qui vit en harmonie avec l'ordre cosmique manifestant la justice [qui] est inséparable de la bonté[141]. La maxime de la bonté naturelle est donc inséparable du principe de la justice naturelle définie par la force de la pitié naturelle. Emporté par ce « pur mouvement » naturel, le Sauvage puissant s'identifie spontanément au Sauvage faible, vu qu'il ne l'attaque pas. Bien qu'il soit incapable de la moindre comparaison, cet absence d'attaque signifie que le Sauvage vit déjà la « seule vertu naturelle » : il est naturellement juste même s'il n'a pas un sens de la justice ou la conscience morale qui ne se développent qu'avec la civilisation (l'homme naturel est amoral mais néanmoins bon selon Rousseau).

Il s'avère que la pitié est éprouvée, selon Rousseau, aussi bien par les Civilisés[142]que par les Sauvages, voire, par les animaux. La notion rousseauiste de la pitié semble donc équivoque. Il la définit dans le *Second Discours* comme un sentiment naturel et dans l'*Essai sur l'origine des langues* comme un sentiment social. Après avoir analyser cette définition qui est apparemment contradictoire, Jacques Derrida conclut : « le schéma sur lequel la pensée de Rousseau n'a jamais varié serait donc le suivant :la pitié est innée, mais sa pureté naturelle, elle n'est pas propre à l'homme, elle appartient au vivant en général[…].cette pitié ne s'éveille soi dans l'humanité, n'accède à la passion, au langage et à la représentation, ne produit l'indentification à l'autre comme autre moi qu' avec l'imagination. L'imagination est

---

[139] *Idem,* p. 156.
[140] *Ibid.*
[141] Rousseau, *Émile, op. cit.,* liv. IV, p. 593.
[142] « Les hommes civilisés », Rousseau, second *Discours, op. cit.,* Première partie, p. 153 ; les sources rousseauistes sur la pitié son développées par PHILONENKO Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Ed. Vrin, Paris, 1984, t. 1, chap. VIII, p. 167, et par V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, *op. cit*., Deuxième partie, chap. III, p. 331.

le devenir-humain de la pitié. »[143] Qu'elle soit dans la nature ou la société, la pitié est intimement liée à la justice car elle vise à la conservation de l'espèce : dans l'état de nature, la pitié modère l'amour de soi et dans l'état civil, elle stimule l'amour de soi, lui permet de s'étendre à autrui. Ce dernier désire par là mettre en évidence son caractère universel ou objectif. Si nous acceptons l'universalité ou l'objectivité comme fondement de la science, alors nous concluons que le concept de pitié a une valeur scientifique chez Rousseau ; d'où sa décision de fonder sa morale sur la sensibilité partagée par tous les êtres sensibles que nous avons examinée auparavant. Rousseau est conscient que la pitié est « infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement »[144]. C'est ainsi que la pitié naturelle « tient lieu de loix, de mœurs, et de vertu » dans l'état de nature. Elle régit naturellement les contacts ponctuels des hommes primitifs « errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais reconnaître aucun individuellement »[145].

Les conditions de la guerre n'existent pas en raison de la solitude généralisée et de l'abondance universelle. Rousseau dément les opinions courantes sur la violence des Sauvages. Il pense que les individus isolés du premier état de nature ignorent la brutalité des passions amoureuses que nous connaissons dans la société : l'amour physique est un besoin naturel qui n'engendre pas la violence entre les Sauvages puisqu'il ne dure pas[146]. Contrairement aux passions sociales, les passions naturelles ou primitives sont immédiatement satisfaites. Leur satisfaction est synonyme de la paix universelle entre les Sauvages considérés comme des barbares.et même dans les « sociétés primitives » du second état de nature et de l'Essai sur l'origine des langues, sont plus paisibles dans leurs amours et moins jaloux que les hommes sociaux au point que Rousseau affirme que « ces tems de barbarie étaient le siècle d'or ; non parce que les hommes étaient unis, mais parce qu'ils étaient séparés. Chacun, dit-on, s'estimait le maître de tout ; cela peut être : mais nul ne connaissait et ne désirait que ce qui était sous sa main : ses besoins loin de le rapprocher de ses semblables l'en éloignaient. Les hommes, si l'on veut,

[143] J. Derrida, *De la grammatologie, op.cit*, chap. 3, p.262.
[144] *Idem,* p. 155-156.
[145] *Idem,* p. 159-160.
[146] *Idem,* p. 158.

s'attaquaient dans la rencontre, mais ils se rencontraient rarement. Par tout régnait l'état de guerre, et toute la terre était en paix. »[147]Au-delà de cette moquerie envers Hobbes, Rousseau souligne que les rencontres ponctuelles entre les hommes primitifs peuvent favoriser parfois des bagarres ; mais ces dernières ne compromettent pas l'harmonie générale du monde. Bien qu'ils ne soient pas ennemis entre eux, ils ne sont pas enclins à s'unir par des liens durables et à former une communauté vu qu'ils ne parlent pas, leur intelligence est bornée aux pures sensations actuelles et la satisfaction de leurs désirs est immédiate.

Aucun individu n'a besoin de son semblable dans l'état de nature. Les hommes naturels s'ignorent. Cette ignorance mutuelle évite toute relation morale qui établirait un sentiment d'injustice, facteur de violence :

> Comme ils n'avaient entre eux aucune espèce de commerce ; qu'ils ne connaissent par conséquent ni la vanité, ni la commisération, ni l'estime, ni le mépris ; qu'ils n'avaient pas la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de la justice ; qu'ils regardaient les violences, qu'ils pouvaient essuyer, comme un mal facile à réparer, et non comme une injure qu'il faut punir, et qu'ils ne songeaient pas même à la vengeance, si ce n'est peut-être machinalement et sur le champ, comme le chien qui mord la pierre qu'on lui jette ; leur disputes eussent eu rarement des suites sanglantes, si elles n'eussent point eu de sujet plus sensible que la pâture [.][148]

Or, les productions naturelles étaient abondantes : « je [les] vois se rassasiant sous un chesne, se désaltérant au premier Ruisseau, trouvant [leurs] lit[s] au pied du même arbre qui [leur] a fourni [leurs] repas, et voilà [leurs] besoins satisfaits »[149]. En s'abandonnant à la fertilité naturelle de la terre, les hommes naturels ne réfléchissaient pas et restaient ignorants. Leur intelligence était réduite, limitée. Ils étaient incapables d'inventer des moyens techniques qui détruiraient leur milieu naturel. Ils ignoraient le travail qui les opposerait à la Nature. L'unité des hommes primitifs avec la Nature les empêchait de transformer le monde pour satisfaire leurs besoins. Ces hommes vivaient avec leur milieu naturel dans un rapport charnel, voire fusionnel.

Cette fusion cosmique apparaît lorsque nous constatons que le primitif s'adapte facilement aux conditions d'existence naturelles. Bien qu'il ne possède aucun instinct spécifique comme les autres animaux, il est en mesure de survire dans

---

[147] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, chap. IX, p. 396.
[148] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 157.
[149] *Idem*, p. 135.

la nature, car « dans l'état de Nature, […] toutes choses marchent d'une manière […] uniforme, et […] la face de la terre n'est point sujette à des changements brusques et continuels »[150]. Il participe à l'uniformité de la vie naturelle qui ne le surprend pas. Aucun intrus ne vient troubler la marche habituelle des choses naturelles. Ce mouvement uniforme assure une existence facile à l'homme primitif. Il s'adapte spontanément à son environnement étant donné ses besoins naturels (manger, boire, se reproduire, dormir). Les conditions d'un désaccord manquent donc entre le primitif et la Nature.

Cette dernière ressemble à une Providence qui dirige son existence : « ce fut par une Providence très sage, que les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer, afin qu'elles ne lui fussent ni superflues et à charge avant le tems, ni tardives, et inutiles au besoin. Il avait dans le seul instinct tout ce qu'il lui fallait pour vivre dans l'état de Nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société. » Rousseau écrit souvent avec un « N » majuscule la Nature dans ses œuvres et précisément dans son *Second Discours*. À travers cette majuscule, il l'assimile implicitement à la Providence dont la sagesse guiderait la vie de l'homme naturel qui ne possède que son instinct pour vivre suffisamment à l'état de nature. La nature a réservé sa raison pour vivre en société le moment venu. L'état de nature est bel et bien ordonné chez Rousseau. Il caractérise la relation harmonieuse de l'homme avec son environnement : la correspondance entre l'ordre interne et l'ordre externe est évidente. L'un est l'image de l'autre. L'ordre s'identifie à cette absence de troubles intérieurs et extérieurs. Le primitif est heureux car il s'est conformé à l'ordre du monde.

Ce premier chapitre montre que chez les Anciens, chez les théologiens médiévaux comme chez les Modernes, la loi naturelle exige la justice, la paix, l'ordre. Son exigence s'oppose au droit naturel qui permet à chaque individu d'employer tous les moyens possibles pour se protéger, pour persévérer dans son être ; d'où le désordre, la guerre dans l'état de nature chez Hobbes. Cette conception chaotique de la condition naturelle des hommes est rejetée par Locke qui pense que

---

[150] *Idem*, p. 136.

l'état de nature est un état paisible puisque la raison gouverne déjà les hommes primitifs.

C'est cette droite raison attribuée par ses prédécesseurs aux hommes naturels que conteste Rousseau. Rousseau pense que les hommes naturels sont incapables de comprendre la droite raison et par conséquent de lui obéir car ils sont ignorants. Leur ignorance les réduit au sentiment d'existence actuelle. La conservation de soi et de l'espèce humaine est un droit naturel pur qui diffère du droit naturel raisonné. Rousseau évoque ces deux sortes de droit naturel pour bien distinguer l'homme civilisé de l'homme sauvage. Ce dernier est guidé par l'amour de soi mais vit en paix avec ses semblables, et toute la nature. Dans la première partie du *Second Discours,* Rousseau présente l'état de nature comme un monde organisé par une Providence qui est sage : celle-ci a imposé une vie uniforme, homogène, transparente aux individus qui composent l'état naturel grâce aux lois naturelles et pourvoit à tous leurs besoins. De ce fait, les lois de nature ne sont pas immédiatement ressenties et pensées comme des lois, des obligations, des contraintes, mais vécues comme des droits naturels par les Sauvages. La justice naturelle réside dans cette égalité naturelle (et non pas dans les relations réciproques) devant les lois naturelles qui protègent chaque individu (qui apparaît comme un tout parfait) et assurent sa subsistance.

Le bonheur individuel est le résultat de ce rapport intime entre l'ordre et la justice dans l'état de nature, même si l'individu n'en est pas vraiment conscient : « la paix et l'innocence nous ont échappé pour jamais avant que nous en eussions goûté les délices ; insensible aux stupides hommes des premiers tems, échappé aux hommes éclairés des temps postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnu quand elle en pouvait jouir, ou pour l'avoir perdu quand elle aurait pu le connaître. »[151] L'ordre était tellement en adéquation avec la justice dans l'état de nature que l'homme naturel les a méconnus. Mais il les a vécus. Il s'agit d'une expérience hypothétique de bonheur que des philosophes et juristes refusent à l'homme naturel : ses conditions seraient misérables selon Hobbes (par exemple) qui tenterait de justifier la méchanceté ou la corruption humaine défendue par l'Église catholique. Nous avons vu que Rousseau défend au

[151] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op. cit*., liv. I, chap. , p. 283.

contraire la cause humaine ou la bonté naturelle de l'homme dont l'image varie selon les circonstances de son existence. Dans la deuxième partie du *Second Discours,* le bouleversement dans la nature elle-même déclenche l'évolution de l'homme.

CHAPITRE II :

LE DÉSORDRE DE L'HOMME SOCIALISÉ

Chez Rousseau, la nature humaine dans l'état de nature diffère de la nature humaine dans la société. Autrement dit, dans le *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, la nature hypothétique ou fictive de l'homme correspond à un quasi-monisme. La nature humaine est essentiellement corporelle, les sentiments mêmes qui constituent l'aspect moral de cette nature appartiennent à l'homme en tant qu'être vivant. Toute la « spiritualité de l'âme » humaine se résume à la conscience de la liberté, laquelle apparaît comme capacité de résistance à la pulsion instinctuelle. Dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, en revanche, l'homme paraît partagé entre l'âme et le corps. Il est sollicité par deux voix contradictoires : la voix spirituelle et la voix corporelle. De même que le droit naturel raisonné se substitue au droit naturel primitif, un dualisme métaphysique succède au quasi-monisme de l'état de nature, et ce dualisme caractérise l'homme développé, l'homme en société. Mais comment concilier l'un et l'autre ? Et ce dualisme métaphysique n'introduit-il pas un principe de désordre au cœur de la nature humaine ?

1. LA NATURE HUMAINE

L'homme est un être tellement étrange qu'il suscite beaucoup d'interrogations chez les philosophes anciens et modernes. L'homme est proche de l'animal par son instinct et tend vers Dieu par le « désir de sagesse ». Nous lisons dans *l'Encyclopédie de la philosophie* que « la définition courante de l'homme comme animal rationnel conserv[e] encore sa signification antique et désign[e]le privilège de l'homme sur les animaux tout en marquant la dissemblance de l'homme et de son

créateur. »[152] Cherchant les critères essentiels ou les qualités propres à l'être humain depuis l'Antiquité, des philosophes ont considéré que la raison le définit essentiellement : l'homme est un animal raisonnable puisqu'il développe des connaissances rationnelles. Cette définition classique de la nature humaine ne satisfait pas Rousseau. Il répond que la liberté est la qualité essentielle de l'humanité. Nous devons juger les progrès humains par rapport à l'usage de la liberté selon Rousseau qui a une conception optimiste de la nature de l'homme mais est conscient que, grâce à sa liberté, l'homme perfectionne sa raison. Cette perfectibilité, qui différencie de façon irrécusable l'homme de l'animal, est la source de tous ses bonheurs et de tous ses malheurs à la fois. Telle est chez Rousseau l'originalité de la nature humaine que nous allons examiner.

L'introduction de la liberté dans la nature humaine par Rousseau est déterminante dans l'histoire de la philosophie en Europe. Sa définition de l'homme bouleverse la conscience humaine, sociale et politique. Elle intègre les fous, les enfants, les femmes, les esclaves…La définition rousseauiste repose sur une conception optimiste de la nature de l'individu humain. Nous verrons ultérieurement les enjeux sociaux et politiques de cette détermination humaine. Nous nous focalisons ici sur les problèmes métaphysiques et moraux de la nature humaine chez Rousseau afin de voir le lien entre la liberté, la perfectibilité humaine et les rapports entre ordre et justice. Rousseau réfute la définition traditionnelle de l'être humain en écartant l'interprétation mécaniste des philosophes : « la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées »[153]. Les lois mécaniques peuvent expliquer la formation des idées que possèdent aussi bien les hommes que les animaux. L'étude de la croissance de la connaissance montre que l'animal est capable de comparer ses sensations pour former des idées simples, même s'il est incapable de les transformer en idées complexes. Toutefois, il existe une forme de réflexion chez l'animal comme chez l'homme. La raison est donc insuffisante pour distinguer spécifiquement les bêtes des hommes. Par là, Rousseau s'oppose rigoureusement aux philosophes matérialistes ou athées et reconnaît que l'homme est doué d'une âme immortelle. Certes, il désire fonder son humanité sur cette dimension spirituelle, la raison humaine n'exprimant pas, selon lui,

---

[152] *Encyclopédie de la philosophie*, Ed. librairie Générale française, Italie, 2002, p. 1383.
[153] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 142.

suffisamment l'âme humaine. Rousseau nous montre que, si nous nous contentons de la définition mécanique, matérialiste de l'homme, alors les rapports entre l'ordre et la justice n'auront aucune incidence, c'est-à-dire l'ordre sera toujours aussi bien dans la nature en général que sur cette terre ; car l'homme ressemblerait à l'animal qui n'évolue pas, qui ne transforme pas son milieu naturel. Pour rendre compte de la responsabilité humaine dans l'évolution du monde, Rousseau a besoin d'une essence humaine qui s'oppose à l'ordre naturel ; d'où les concepts de liberté et de perfectibilité humaines.

Rousseau affirme catégoriquement dans *Du contrat social* que la liberté définit l'être humain et que « renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. »[154] Cette affirmation métaphysique et morale de la liberté humaine nous amène à comprendre le sens métaphysique de ce mot « liberté » chez Rousseau :

> Je ne vois, dit-il, dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. Je n'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la Nature seule fait tout dans les opérations de la Bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'argent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par acte de liberté ; ce qui fait que la Bête ne peut s'écarter de la Règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice.[155]

L'animal obéit strictement au déterminisme naturel tandis que l'homme transcende la nécessité naturelle. Il a le pouvoir de dépasser l'ordre de la nature et de se fabriquer, c'est-à-dire d'être maître de ses actes. Il réagit et agit librement aux circonstances, vu qu'il choisit ou rejette par acte de liberté qui signifie le pouvoir de choisir ou le libre arbitre. Nous avons constaté que l'homme sauvage obéit naturellement à la Nature. Bien qu'il soit encore incapable de penser selon Rousseau, il est déjà capable de vouloir. En qualité d'agent libre, il est la première cause volontaire de ses comportements : malgré l'absence de raison, il est entièrement un homme car il est déjà conscient de sa liberté. L'être humain reconnaît sa liberté quelles que soient les conditions de son existence.

Cette liberté est tellement inhérente à l'homme que face à la violence des passions ou des pressions extérieures, il éprouve profondément la possibilité de dire

---

[154] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap., IV, p. 356.
[155] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 141.

« oui » ou « non » à ses passions. Il est impossible qu'il ignore cette liberté qui caractérise fondamentalement la spiritualité de son âme : sa dignité et sa responsabilité résident dans la conscience de cette liberté selon Rousseau. Nous disons que cette conscience de liberté confirme que l'homme est un sujet libre et qu'il n'est plus dans le monde, objet parmi les objets, vivant parmi les vivants. Il est au contraire au-dessus des êtres naturels. Être conscient signifie en fait sentir, penser ou agir et savoir que nous sentons, pensons ou agissons. La conscience de soi pour l'homme est en conséquence un événement décisif qui l'installe dans l'univers et lui impose de s'y engager. La conscience de sa liberté arrache l'homme à l'innocence du monde naturel ou à l'état animal. Elle constitue sa grandeur et sa dignité. Rousseau soutient que la liberté exprime la nature originelle et essentielle de l'homme.

Toutefois, Rousseau ajoute à la liberté la perfectibilité humaine, cette capacité de se perfectionner, pour différencier de façon irrécusable l'homme de l'animal[156]. Il met fin à la polémique qui entoure la distinction spécifique entre l'homme et l'animal en interprétant la liberté comme perfectibilité. Il « remplace, du même coup, la méthode de la méditation par l'observation, et par une observation d'autant moins sujette à contestation qu'elle ne fait que reprendre les données les plus traditionnelles »[157] selon lesquelles les animaux sont incapables d'invention. Autrement dit, ni l'individu animal ni son espèce n'évoluent : ils s'adaptent ou périssent au milieu naturel. L'être humain en revanche, ne cesse d'évoluer. Il est capable d'acquérir des facultés, des techniques nouvelles, et de les transmettre à ses descendants. Dans la deuxième partie du *Second Discours* par exemple, l'humanité a une histoire chaotique qui s'oppose à l'harmonie naturelle de la première partie de ce *Discours*.

Comme l'ensemble des facultés naturelles (la raison, l'imagination et la conscience) la perfectibilité ne s'actualise ou s'active que grâce à des « circonstances ». Celles-ci jouent « le rôle des causes occasionnelles et de déclenchement »[158]. La possibilité de perfectionnement est ainsi valable aussi bien à l'état de nature qu'à l'état d'enfance. Cependant en l'absence des causes extérieures,

---

[156] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 142.
[157] V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, *op. cit.*, Première partie, chap. II, p. 286.
[158] *Idem,* chap.III, p. 289.

le primitif comme l'enfant resteraient stupides et bornés[159]. Le concept de perfectibilité est par là lié à celui du progrès chez Rousseau. Si l'être humain est perfectible, alors il a le pouvoir de changer sa nature. Autrement dit, il est capable de s'opposer aux ordres naturels. Inscrites dans la nature humaine, la liberté et la perfectibilité seraient dangereuses pour l'ordre de la nature. Elles représentent les pouvoirs de l'homme. Les pouvoirs humains impliquent la responsabilité humaine.

2. LA RESPONSABILITÉ HUMAINE

L'homme est un être spécifique dans l'ordre naturel, car il est le seul être naturel qui doive répondre de ses actes. Sa spécificité est ambivalente : elle est sa grandeur et sa misère à la fois. Défini par sa liberté et sa perfectibilité créatrices, l'homme se perfectionne. En perfectionnant ses facultés naturelles, il transforme sa nature et devient rebelle à la Nature : « la plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, […] nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme et solitaire qui nous était prescrite par la Nature. Si elle nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer, que l'état de réflexion est un état contre la Nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé »[160], affirme Rousseau. Cette affirmation souligne la responsabilité humaine, c'est-à-dire le pouvoir de transgression et de dépravation de la liberté et de la perfectibilité humaines. L'homme oscille souvent entre l'ordre et le désordre, la justice et l'injustice, le bonheur et le malheur, la liberté et l'esclavage, ou le bien et le mal en raison de sa nature spécifique. Quoi qu'il en soit, ce désordre humain, selon Rousseau, ne trouble pas l'ordre général ou ne change pas le système de la nature.

---

[159] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. III, p. 364.
[160] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 138.

a. « Cette faculté distinctive […] est la source de tous les malheurs de l'homme ».

Là où l'optimisme des Lumières célèbre la grandeur humaine et la valeur positive du progrès, Rousseau insiste sur l'aspect négatif de la perfectibilité humaine. L'homme n'est pas fermé à l'évolution ou au changement, comme les animaux. Il porte en lui une cause latente de désordre. Son intelligence et sa sensibilité se développent négativement avec le temps.

Au cours de son évolution, rien n'arrête la nature humaine : « la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers le temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné »[161]. Rousseau déclare ici un de ses principes métaphysiques qui montre que l'être humain ne résiste pas à l'évolution. Une fois que la perfectibilité est à l'œuvre, il est impossible que l'homme reste à son état originel : il tend toujours à le dépasser. Insatisfait de la nécessité naturelle, il développe au fur et à mesure ses facultés. Ce faisant, il se crée lui-même. Est-il possible de parler encore de la nature humaine si nous estimons que la première liberté réside dans notre pouvoir de nier la nature en nous et hors de nous ? Toutes les possibilités nous sont ouvertes en permanence. Ainsi dans l'*Existentialisme est un humanisme* par exemple, Jean-Paul Sartre pensera plus tard que la liberté humaine est incompatible avec la notion de nature ou d'essence humaines, vu que « l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait » lors de ses choix existentiels. Il semble que Rousseau a déjà esquissé cette idée à travers son concept de perfectibilité qui permet à l'homme de se soustraire aux ordres de la Nature et renoncer aux avantages naturels. Il s'oppose à la nature : « c'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès, qui leur causent la fièvre et la mort ; parce que l'Esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore, quand la Nature se tait. »[162] La Nature est silencieuse dès que l'homme parle. N'ayant plus besoin de sa protection, il l'écarte de ses chemins.

---

[161] Rousseau Jean-Jacques, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 1, France, mai 2001, Dialogue troisième, p. 935.
[162] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 141.

En se dressant contre la Nature, l'homme se croit intelligent. Il refuse la vie simple, uniforme et solitaire qu'elle lui a prescrite, car il sait que l' « homme seul est […] sujet à devenir imbécile »[163]. Or, la violence humaine à l'égard de la nature caractérise l'imbécillité humaine dans la mesure où l'homme ignore les dangers qui l'attendent tout au long de son évolution ou sa route : « n'est ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la Bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme reperdant par vieillesse ou d'autres accidens, tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même. »[164] Il s'agit d'une interrogation feinte. Rousseau ironise plutôt par là sur la condition humaine ou la nature humaine. La perfectibilité tend vers l'imbécillité et vers l'intelligence. Nous perdons toutes les facultés acquises au cours de notre existence lorsque nous vieillissons ou en raison des accidents (amnésie, folie). Nous retombons en fait « plus bas que la bête même » selon Rousseau. « Cette faculté distinctive » nous élève au-dessus de tous les êtres vivants sur terre et nous rabaisse au-dessous des objets de la Nature. Nous sommes plus misérables que tous les êtres naturels qui ne perdent rien (puisqu'ils n'ont rien gagné) en ce sens que nous perdons, par la vieillesse ou par accident, tout ce que nous avons acquis. La perfectibilité nous conduit pour finir à une condition sous-humaine. Elle est à l'origine de la décrépitude, voire de la mort qui deviendra le profond souci de l'homme civilisé.

La perfectibilité apparaît donc comme une arme « à double tranchant ». Elle est la source de tous les espoirs humains comme de toutes les erreurs humaines, des vertus humaines comme des vices humains, de grandeur comme de décadence, d'humanité comme d'imbécillité, de bonheur comme de malheur : « il serait triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimité, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force de tems, de cette condition originaire dans laquelle il coulerait des jours tranquilles, et innocens ; que c'est elle, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même, et de la Nature. »[165] Rousseau exprime sa tristesse sur les conséquences malheureuses ou douloureuses de

---

[163] *Idem*, p. 142.
[164] *Ibid*.
[165] *Ibid*.

la perfectibilité qui transforme l'homme en tyran de lui-même et de la Nature. Il est « le tyran de la Nature » dans la mesure où il ne respecte pas les bienfaits naturels. Son ingratitude l'incite à détruire la nature à mesure qu'il développe ses connaissances. Il abuse des pouvoirs qu'elle lui a donnés. Rousseau stigmatise ainsi les méfaits de la société de son époque (que nous examinerons ultérieurement) et se découvre le premier « écologiste ». Il montre évidemment que la perfectibilité de l'homme est paradoxale ; il l'accuse d'être à l'origine de la décadence sociale. Seule la perfectibilité humaine est capable de rendre compte du développement du savoir et de la raison. En changeant l'environnement naturel et social, ces facultés intellectuelles permettent le surgissement des passions qui vont corrompre la société et les individus. La perfectibilité coïncide avec les passions qui rendent l'homme « tyran de lui-même ». Il devient cruel, injuste en raison de ses passions corporelles qui enchaînent son âme : « nous naissons capables d'apprendre, mais ne sachant rien, ne connaissant rien. L'âme enchaînée dans des organes imparfaits et demi-formés n'a pas même le sentiment de sa propre existence. »[166] La nature humaine est complexe, voire contradictoire en raison de « la constitution humaine »[167] même.

b. L'homme est libre et esclave de ses passions : le dualisme du corps et de l'esprit chez Rousseau.

Dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, l'homme apparaît comme composé du corps et de l'esprit (comme chez Platon ou Descartes). La substance corporelle s'oppose à la substance spirituelle. L'homme libre est déchiré entre l'ordre (la justice) et le désordre (l'injustice). Il se trouve dans l'ordre lorsqu'il écoute sa raison et dans le désordre quand il ne l'écoute pas. Il est libre et esclave de ses passions à la fois en raison du dualisme du corps et de l'esprit. L'irréductibilité de ce dualisme s'explique par « la Nature actuelle de l'homme ».

---

[166] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 279-280.
[167] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, préface, p.123.

La nature parle au corps humain ou aux sens qui maintiennent l'homme dans ce monde terrestre. Rousseau met en évidence la primauté de la nature sensible ou corporelle par rapport à la nature rationnelle ou spirituelle dans ce dualisme du corps et de l'esprit, puisque le développement de l'esprit succède celui du corps :

> Nous naissons sensibles, et dès nôtre naissance nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent. Sitôt que nous avons, pour ainsi dire, la conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les produisent, d'abord selon qu'elles nous sont agréables ou déplaisantes, puis selon la convenance ou disconvenance que nous trouvons entre nous et ces objets, et enfin selon les jugemens que nous en portons sur l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne. Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés : mais contraintes par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération elles sont ce que j'appelle en nous la nature.[168]

L'être humain se distingue naturellement par son corps. Nous apercevons d'emblée le corps humain avant l'esprit. C'est pourquoi dès notre naissance nous sommes immédiatement affectés par les objets qui nous environnent. Par là, nous observons la priorité naturelle du corps par rapport à l'esprit. Le corps sensible commande les activités intellectuelles ou mentales dans la nature. En ce sens, « la sensibilité est le principe de toute action. Un être, quoique animé, qui ne sentirait rien, n'agirait point, car où serait pour lui le motif d'agir ? Dieu lui même est sensible, puisqu'il agit. Tous les hommes sont donc sensibles, et peut-être au même degré, mais non pas de la même manière »[169]. Toute action est une réaction selon Rousseau. Nous avons l'impression que le corps s'endort et qu'il est soudainement réveillé par un choc extérieur. « Il y a, dit Rousseau une sensibilité physique et organique qui, purement passive, paraît n'avoir pour fin que la conservation de notre corps et de notre espèce par les directions du plaisir et de la douleur »[170]. Le corps se présente donc chez l'homme comme la substance qui détermine son existence physique inséparable de son existence métaphysique.

Or la nature se manifeste également par l'esprit humain qui unifie les diverses sensations corporelles. L'homme est doué d'une force active qui est l'esprit. Il

---

[168] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 248.
[169] Cité BURGELIN Pierre, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Ed. PUF, Paris, 1952, chap. VII, p. 230-231.
[170] *Ibid*.

formule intelligemment des jugements qui déterminent librement ses volontés. Dans ses jugements l'homme est actif. Et :

> Le principe de toute action, écrit Rousseau, est dans la volonté d'un être libre, on ne saurait remonter au-delà. Ce n'est pas le mot liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité. Supposer quelque acte, quelque effet qui ne dérive pas d'un principe actif, c'est vraiment supposer des effets sans cause, c'est tomber dans le cercle vicieux. Ou il n'y a point de première impulsion, ou toute première impulsion n'a nulle cause extérieure, et il n'y a point de véritable volonté sans liberté. L'homme est donc libre dans ses actions et comme tel animé d'une substance immatérielle[171]

Selon Rousseau un acte involontaire n'existe pas, car toute action humaine dépend de la volonté. Cette dernière est un principe inséparable de la liberté. « L'homme est donc libre dans ses actions » animées par « une substance immatérielle ». Rousseau affirme ici l'existence de l'âme immatérielle dans un corps matériel. Elle anime le corps et unifie toutes ses sensations.

Par conséquent, Rousseau est persuadé que l'homme est doué d'une force active :

> qu'on donne tel ou tel nom à cette force de mon esprit qui rapproche et compare mes sensations ; qu'on l'appelle attention, méditation, réflexion, ou comme on voudra ; toujours est-il vrai qu'elle est en moi et non dans les choses, que c'est moi seul qui la produis, quoique je ne la produise qu'à l'occasion de l'impression que font sur moi les objets. Sans être maître de sentir ou de ne pas sentir, je le suis d'examiner plus ou moins ce que je sens. Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent [.][172]

Certes, l'homme subit les sensations déterminées par les objets extérieurs, mais il est responsable des jugements qui résultent des comparaisons entre ces sensations. L'homme possède naturellement une double identité : il est un être sensitif, passif et un être actif, intelligent à la fois. En d'autres termes, il détient une substance corporelle bien distincte de la substance spirituelle.

Cette double identité pose problème dans ce sens que ces deux substances sont divergentes ; elles ne parlent pas d'une seule voix : « la conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. Est-il étonnant que souvent ces deux langages se contredisent, et alors lequel faut-il écouter ? »[173] Contrairement à l'homme primitif qui entend l'unique voix de la Nature, l'homme socialisé entend

---

[171] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 586-587.
[172] *Idem,* liv. IV, p. 573.
[173] *Idem*, p. 594.

deux voix distinctes : l'être humain se trouve face au dilemme de sa propre nature au moment où la voix du corps est distincte de la voix de l'âme. Cette distinction entraîne souvent leur contradiction qui représente le désordre de l'homme civilisé. Son cœur balance entre les commandements du corps et les commandements de l'âme. La nature humaine se scinde :

> j'ai un corps sur lequel les autres agissent et qui agit sur eux ; cette action réciproque n'est pas douteuse ; mais ma volonté est indépendante de mes sens, je consens ou je résiste, je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même quand j'ai fait ce que j'ai voulu faire, ou quand je ne fais que céder à mes passions. J'ai toujours la puissance de vouloir, non la force d'exécuter. Quand je me livre aux tentations j'agis selon les impulsions des objets externes. Quand je me reproche cette faiblesse je n'écoute que ma volonté ; je suis esclave par mes vices et libre par mes remords ; le sentiment de ma liberté ne s'efface en moi que quand je me déprave et que j'empêche enfin la voix de l'âme de s'élever contre la loi du corps.[174]

Grâce à l'indépendance de la volonté par rapport aux sens, l'individu humain est parfaitement conscient de sa liberté affirmée par la voix de l'âme, quelles que soient les situations. Cette liberté de vouloir est inscrite dans la nature humaine au point que l'homme l'éprouve profondément lorsqu'il résiste ou cède à ses passions. Selon Rousseau, il se déprave dès que « la loi du corps » commande « la voix de l'âme ». Le corps a ses ordres que l'âme ignore et inversement. L'être humain est métaphysiquement désordonné en raison du conflit entre son identité corporelle et son identité spirituelle.

Il existe donc deux principes métaphysiques chez l'homme. Rousseau les a découverts après des méditations sur la nature humaine :

> en méditant sur la nature de l'homme j'y crus découvrir deux principes distincts dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel, dont la contemplation fait des délices du sage, et dont l'autre le ramenait bassement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres et contrariat par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais : non, l'homme n'est point un ; je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal : je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent, et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j'ai pu résister.[175]

---

[174] *Idem*, p. 585-586.

[175] *Idem*, p. 583 ; « j'ai encore expliqué ce que j'entendais par cette bonté naturelle, qui ne semble pas se déduire de l'indifférence au bien et au mal, naturelle à l'amour de soi. L'homme n'est pas un être simple ; il est composé de deux substances. […] L'amour de soi n'est plus une passion simple ; mais elle a deux principes, savoir l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien-être n'est pas le même.

L'homme développé oscille entre l'ordre et le désordre, la justice et l'injustice, la liberté et l'esclavage, le bien et le mal en raison de sa nature contradictoire. Le corps nous maintient dans ce monde terrestre et empêche notre âme de s'élever au monde céleste, « à l'amour de la justice et du beau moral ». La vie d'ici-bas ne serait qu'un combat entre le corps qui nous asservit à l'empire des sens et l'âme libératrice. La nature qui parle à nos sens diffère de celle qui s'adresse à nos cœurs. C'est la nature même qui introduit en nous la contradiction.

La théorie des passions de la *Profession de foi* semble incompatible avec celle du début du livre IV de *l'Émile* comme avec le quasi-monisme du *Second Discours*. Rousseau affirme un idéal d'unité de l'homme avec lui-même (du corps et de l'âme) lorsqu'il reconnaît que « nos passions sont les principaux instrumens de notre conservation [et que] c'est donc une entreprise aussi vaine que ridicule de vouloir les détruire ; c'est contrôler la nature, c'est réformer l'ouvrage de Dieu. »[176] Il est inutile, absurde de vouloir lutter contre nos passions naturelles, car, elles sont les principaux instruments de notre conservation. Rousseau distingue ces passions naturelles (l'amour de soi) qui sont « très bornées », qui sont « les instruments de notre liberté » des passions sociales, vicieuses (l'ambition, la jalousie, l'orgueil, l'hypocrisie…issus de l'amour-propre) qui nous subjuguent, détruisent et asservissent. De ce fait, il constate que « la source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres […] est l'amour de soi ; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres me sont en un sens que des modifications. »[177] Il semble que toutes nos passions sont naturelles, puisqu'elles ne sont que des modifications de l'amour de soi. Mais Rousseau estime que la majorité de ces modifications est d'origine étrangère, sociale et que ces mêmes modifications sont nuisibles quand « elles changent le premier objet et vont contre leur principe ; c'est alors que l'homme se trouve hors de la nature et se met en contradiction avec soi. »[178] La nature prépare et soutient donc la liberté. Les passions humaines sont dramatiques lorsqu'elles transforment l'amour de soi en amour-propre. Ce drame correspond à la contradiction de l'homme dont le corps est composé de passions internes, libératrices

---

L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme », *Lettre à C. de Beaumont*, *op. cit.*, p. 936.

[176] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 490-491.

[177] *Ibid.*

[178] *Ibid.*

et de passions externes, aliénantes et de l'homme composé du corps et de l'esprit. En d'autres termes, la solution du désordre humain, le retour à l'ordre consiste à retarder et limiter, par une éducation naturelle la transformation de l'amour de soi en amour-propre. La victoire des passions libératrices sur les passions aliénantes signifie l'unité du corps. Si le corps est en paix avec lui-même, il sera aussi en paix avec l'esprit. L'unité du corps et de l'esprit sera également le fruit d'une éducation conforme à la nature. Cette éducation fera d'Émile un homme juste. Ce dernier diffère de l'homme injuste qui a reçu une éducation artificielle. Comme la qualité des passions humaines dépend de notre éducation, elles sont notre propre œuvre. Nous participons par conséquent à notre bonheur ou à notre malheur en raison de notre liberté. Nous nous soumettons librement à nos passions qui nous asservissent

c. « L'abus de la liberté ne » trouble pas « l'ordre général » ou ne change pas le « système du monde ».

La liberté est apparemment à l'origine du désordre sur terre. L'homme désordonné aurait tendance à créer du désordre terrestre. Quoi qu'il en soit, ce désordre humain ne trouble pas l'ordre général ou ne change pas le système du monde selon Rousseau dont la méthode théorique consiste à défendre en permanence la liberté humaine dans le dualisme du corps et de l'esprit[179] Précisons que ce conflit inéluctable et permanent de la substance corporelle et de la substance spirituelle ne concerne pas « l'homme naturel » mais « l'homme social » qui connaît la réflexion, la religion ou la vertu. Le quasi-monisme du *Second Discours* n'est pas incompatible avec le dualisme métaphysique de « la Profession de foi » : il s'explique par le fait que l'élément spirituel (conscience, liberté…) comme toutes les facultés intellectuelles et affectives sont encore virtuels à l'état de nature. L'uniformité et l'homogénéité de l'état de nature sont ensuite remplacées par la vie multiforme, hétérogène dans la société. Rousseau ne précise pas que le dualisme métaphysique ne devient conflit que dans l'état de société où les éléments spirituels et les facultés

[179] Cf PHILONENKO Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Ed. Vrin, Paris, t. 3, chap., X, p. 199-256

humaines sont développés. Mais la « Profession de foi du vicaire savoyard » s'adresse à un être socialisé, sensible à sa propre dualité métaphysique.

C'est pourquoi la réflexion de Rousseau sur la nature intègre implicitement la dimension sociale de l'être humain. C'est le corps socialisé, le corps travaillé par des désirs et des passions factices qui, s'oppose à la liberté de l'âme. En effet, nous verrons prochainement que, dans l'univers tel que Rousseau l'imagine, l'homme est privilégié par la Providence. En tant que « roi de la terre », il assume des responsabilités. Ainsi, comparant le système humain au système providentiel, Rousseau ne constate que du désordre dans l'œuvre de l'homme alors que l'ordre règne dans la nature : « le tableau de la nature ne m'offrait qu'harmonie et proportions, celui du genre humain ne m'offre que confusion, désordre ! Le concert règne entre les élémens, et les hommes sont dans le chaos ! Les animaux sont heureux, leur Roi seul est misérable ! Ô sagesse, où sont tes loix ? Ô ! Providence, est-ce ainsi que tu régis le monde ? Etre bienfaisant qu'est devenu ton pouvoir ? Je vois le mal sur la terre. »[180] Responsable de ce désordre, l'homme déchiré entre le corps et l'esprit est malheureux ou misérable. Mais pourquoi l' « Être bienfaisant » n'empêcherait-il pas cette misère humaine (ce désordre humain) ?

Rousseau défend la liberté humaine aussi bien dans ses réflexions sociopolitiques que dans ses réflexions métaphysiques. Il sépare donc la liberté de l'homme du système providentiel : « si l'homme est actif et libre, il s'agit de lui-même ; tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la providence, et ne peut lui être imputé. Elle ne veut point le mal que fait l'homme en abusant de la liberté qu'elle lui donne »[181]. La Nature providentielle a donné la liberté à l'homme. « Tout ce qu'il fait librement » est indépendant du système « ordonné de la providence » selon Rousseau. Il souligne que l'homme a le pouvoir de choisir : « par ma volonté et par les instruments qui sont en mon pouvoir pour l'exécuter, j'ai plus de force pour agir sur tous les corps qui m'environnent, ou pour me prêter ou me dérober comme il me plaira à leur action, qu'aucun d'eux n'en a

[180] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv., p. 583.
[181] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 587.

pour agir par la simple impulsion physique »[182]. Animé par sa volonté et muni des moyens « pour l'exécuter », l'être humain se sent plus fort que « tous les corps qui [l'] environnent ». Cette force élargit tellement son champ d'action qu'aucun argument ne peut démentir sa liberté : « un raisonnement a beau me prouver que je ne suis pas libre, le sentiment intérieur, plus fort que les arguments le dément sans cesse »[183]. Telle est la puissance de la liberté humaine selon Rousseau dont la « première démarche théorique consiste à poser la liberté comme un absolu, détaché de toute autre puissance »[184]. Rousseau n'est pas fataliste. Il exclut des actions humaines l'idée du destin développé par la tragédie grecque par exemple. Étant donné ses pouvoirs, l'homme est condamné à la liberté : il est responsable du mal qu'il commet.

La providence « ne l'empêche pas de le faire ; soit que de la part d'un être si faible ce mal soit nul à ses yeux ; soit qu'elle ne pût l'empêcher sans gêner sa liberté et faire du mal plus grand en dégradant sa nature. Elle l'a fait libre afin qu'il fit non le mal, mais le bien par choix ; elle l'a mis en état de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a doué. »[185] Rousseau estime qu'il est possible que la providence laisse l'homme commettre le mal, soit parce qu'elle considère que ses mauvaises actions sont nulles, soit parce qu'elle risque de se déshonorer. La toute-puissance providentielle est incompatible avec l'absence de la liberté humaine. Priver l'homme de l'intelligence ou de la faculté de choisir serait contraire à la nature de la providence : elle se nierait. L'homme devrait bénir Dieu qui l'a fait d'une excellente nature plutôt que de l'accuser de l'avoir laissé commettre des maux :

> murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il la fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu. La suprême jouissance est dans le contentement de soi-même ; c'est pour mériter ce contentement que nous sommes placés sur la terre et doués de la liberté, que nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience. Que pouvait de plus en nôtre faveur la puissance divine elle-même ? Pouvait-elle mettre de la contradiction dans nôtre nature et donner le prix d'avoir bien fait à qui n'eut pas le pouvoir de mal faire ? Quoi, pour empêcher l'homme d'être méchant fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête ? Non, Dieu de

---

[182] Cité par P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, chap. VII, p. 228-229.
[183] *Ibid.*
[184] A. Philomenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du Malheur*, *op. cit.*, t. 3, chap. X, p. 230.
[185] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. VI, p. 587.

> mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image afin que je puisse être libre, bon et heureux comme toi ![186]

L'homme n'est pas réductible à l'instinct animal. Son âme est créée à l'image divine afin qu'il puisse jouir de la liberté, de la bonté et du bonheur. Mais il est doté d'une nature spéciale caractérisée par la lutte entre la substance matérielle et la substance spirituelle. L'homme ne serait heureux que lorsque sa substance spirituelle remporterait cette bataille permanente : ses actions seraient par là ennoblies par la moralité et la vertu. « L'être suprême a voulu faire en tout honneur à l'espèce humaine : en donnant à l'homme des penchants sans mesure, il lui donne en même temps la loi qui les règle afin qu'il soit libre de se commander à lui-même »[187].

Sinon, la providence « a tellement borné ses forces que l'abus de la liberté qu'elle lui laisse ne peut troubler l'ordre général. Le mal que l'homme fait retombe sur lui, sans rien changer au sistème du monde, sans empêcher que l'espèce humaine elle-même ne se conserve malgré qu'elle en ait. »[188] Le mauvais usage de la liberté humaine est très limité puisque le mal commis par l'homme n'est que particulier, c'est-à-dire ne concerne que la terre : il retombe sur lui-même. Il n'affecte pas l'ordre général de la Nature dont le système demeure intact.

« La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme »[189]. Il nous semble donc utile de ramener les rapports de l'ordre et de la justice à l'étude de l'homme métaphysique. Nous découvrons qu'il est désordonné. Son désordre est fondé sur la contradiction de la nature humaine. Entendant deux voix contradictoires, il est déchiré entre l'ordre et le désordre, la justice et l'injustice. Le dualisme du corps et de l'esprit met en évidence le rapport conflictuel entre l'ordre et la justice dans la nature de l'homme social. Dans l'état de nature, la voix corporelle ne posait aucun problème à l'homme naturel au sens où elle ne le poussait pas au mal : l'amour de soi était une passion simple et la bonté originelle était en elle-même juste. Ces deux passions naturelles étaient suffisantes pour vivre dans l'état naturel alors qu'elles sont insuffisantes dans l'état social

---

[186] *Ibid*.
[187] Cité par P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit*., chap.VII, p. 227.
[188] Rousseau, *Émile*, *op. cit*., liv. IV, p. 587.
[189] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*., préface, p. 122.

puisque « l'amour de soi n'est plus une passion simple ». La loi du corps devient problématique dans la société : elle incite au désordre, à l'injustice. Mais la contradiction de la nature humaine n'est donc qu'accidentelle, apparente, puisque le corps humain n'est pas un problème en soi. Il est à la fois le siège des passions naturelles, conservatrices et libératrices (l'amour de soi qui naît avec l'homme ne le quitte jamais tant qu'il vit) et des passions sociales, destructrices et aliénantes (l'amour-propre). La recherche de l'unité passera donc par l'éducation naturelle qui ne fait que retarder le moment et l'ampleur de la transformation de l'amour de soi en amour-propre. Les modifications positives de l'amour de soi signifient le maintien et la consolidation de la liberté originelle de l'homme dans la société. Libéré de ses passions négatives, le corps écoute la voix de l'âme qui vise à l'ordre juste. L'harmonie de l'homme avec lui-même (du corps et de l'esprit), résultat d'une éducation conforme à la nature, est liée à l'unité entre l'ordre naturel et la liberté humaine. L'homme, ayant eu une éducation naturelle, se conforme librement à l'ordre de la nature en restaurant l'ordre juste dans la société. Il faut entendre la liberté humaine au sens négatif comme au sens positif. Elle dépend de l'usage qu'en fait l'homme. Comme la Providence est juste, elle a attribué à l'homme une nouvelle loi, en l'occurrence celle de la raison : « il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société ». La loi raisonnable invite à l'ordre, à la justice, l'homme social qui n'est plus sous l'autorité divine. Or, muni de sa liberté, l'homme social désire profiter des avantages de la loi du corps corrompu et ceux de la loi de l'âme. Le désordre, l'injustice résident dans ce choix confus tandis que l'ordre, la justice reposent sur le choix clair, transparent par rapport à la loi spirituelle, c'est-à-dire sur la victoire de l'âme sur le corps. Sinon l'homme sera toujours tiraillé par sa nature actuelle qui l'incite à instaurer le désordre sur une terre appartenant à un système naturel bien ordonné. L'ordre cosmique est constitué d'éléments qui sont solidaires entre eux.

CHAPITRE III

LA SOLIDARITÉ DES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA NATURE PHYSIQUE OU RÉELLE

La justice naturelle est fondée sur la solidarité naturelle des éléments constitutifs de la nature physique ou réelle. Cette dernière est *apparemment* désordonnée, vu la dispersion de divers éléments qui la constituent réellement. Néanmoins, l'apparent désordre objectif (pour certains types d'esprits) renvoie à une connaissance subjective de l'ordre caché (pour le sujet qui unifie, c'est-à-dire selon le vicaire qui appréhende la nature). Même dans le *Second Discours* l'ordre naturel n'apparaît qu'aux yeux du philosophe qui décrit l'état de nature. Il n'est pas présent en tant que tel pour l'homme primitif. Le sujet pensant cherche les rapports entre les éléments épars de la nature humaine et physique. Il découvre « la nature bien ordonnée » et « l'intime correspondance » de ses parties, et la matière inactive et des lois qui renvoient à une intelligence divine. Il semble que la nature est paradoxale étant donné qu'elle se présente comme une unité homogène et hétérogène, une matière morte et vivante. Elle est à la fois une et multiple. Le dualisme est-il immanent à la nature ? Existe-t-il de la violence, du désordre dans l'univers entre le tout et les parties, ou entre les parties de la nature ? Nous sommes étonnés lorsque nous constatons « l'intime correspondance », l'accord, l'harmonie, la concordance, l'échange de divers êtres séparés, autonomes du monde. L'ordre dont la finalité est indubitable, règne dans la nature complexe, hétérogène puisque les êtres naturels sont solidaires, interdépendants, complémentaires.

1. DU DESORDRE APPARENT A L'ORDRE CACHE

Les différentes parties de la nature sont en apparence dispersées. La dispersion correspond à la multiplicité des objets naturels qui entourent d'emblée

l'individu qui pense : « apercevoir, c'est sentir ; comparer, c'est juger : juger et sentir ne sont pas la même chose. Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature »[190]. Le concept de corps chez Rousseau est multiple : il y a le corps comme principe de mesure (le besoin naturel par opposition au désir), comme principe d'unité (qui assigne un rythme et une direction au développement des facultés humaines) et dont les passions proprement naturelles sont un principe de conservation et de consolidation (de la liberté) et il y a le corps comme siège des sensations, qui est un principe de passivité et de dispersion. Mais ce désordre objectif est problématique. Car, après s'être rassuré de sa propre existence et avoir considéré l'univers comme une « matière éparse et morte », le vicaire est persuadé que l'ordre règne dans le cosmos.

a. Le désordre apparent

Cet ordre caché est précédé objectivement par un désordre apparent. Le spectacle de la nature le représente immédiatement : « on suppose toujours […] que tout est bien réglé dans la nature. Assurez-vous des faits et vous verrez peut-être que tout n'est pas si bien réglé. »[191]

Car la séparation et l'isolement caractérisent la nature. Cette situation est confirmée par les hommes primitifs dans l'état de nature et les hommes égoïstes dans la société. Guidés par les sens, ils ne voient pas les rapports entre les objets : « cet être passif sentira chaque objet séparément, ou même il sentira l'objet total formé des deux, mais n'ayant aucune force pour les replier l'un sur l'autre, il ne les comparera jamais, il ne les jugera point. Voir deux objets à la fois ce n'est pas voir leurs rapports, ni juger de leurs différences ; apercevoir plusieurs objets les uns hors des autres n'est pas les nombrer. »[192] Rousseau reprend ici l'idée qu'il a développée au

---

[190] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 571
[191] Cité par P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, chap. XV, p. 411.
[192] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 571-572.

livre III d'*Émile*[193] : il défend l'antécédence des sensations (sentir) par rapport aux idées (juger). La nature n'apparaît comme un tout qu'à l'entendement qui compare les sensations pour former des idées simples et les idées simples pour former les idées complexes. Lors de son éducation naturelle – ou éducation par les choses (l'éducation des sensations est précisément un exercice de comparaison) –, Émile, « n'ayant aucune force [intellectuelle] pour […] replier » les objets, ne sera jamais capable de les comparer, ni de les juger. Cette opération mentale ne correspond pas à un « être passif ». Lorsque ce dernier aperçoit « plusieurs objets les un hors des autres », il ne les calcule ou qualifie pas instantanément. Cette absence de calcul ou de qualification signifie que l'individu passif voit immédiatement des objets isolés dans la nature.

Ces objets créent du désordre chez l'individu puisqu'il s'interroge sur la cause de son sentiment d'existence : « ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations ? Voilà mon premier doute »[194]. Il s'agit de l'incertitude existentielle fondée sur l'interrogation sur l'autonomie existentielle ou la dépendance existentielle à l'égard des objets. Après avoir conçu « clairement que [sa] sensation qui est en [lui], et sa cause ou son objet qui est hors de [lui], ne sont pas la même chose »[195], le vicaire est non seulement conscient qu'il existe, mais [qu'] il « existe [aussi] d'autres êtres, savoir les objets de [ses] sensations »[196]. De ce fait, il considère que « tout ce qu'il sent hors de [lui] et qui agit sur ses [sens], [il] l'appelle matière, et toutes les portions de matière qu'[il conçoit] réunies en êtres individuels, [il] les appelle des corps. »[197] Le vicaire est entouré d'êtres individuels ou de corps sensibles. Ils incarnent le désordre naturel qui permet de découvrir « l'existence de l'univers »[198].

Ce désordre apparent est tellement immense qu'il fait frémir le vicaire : « 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 jetté, perdu dans ce vaste univers,

---

[193] « Notre élève n'avait d'abord que des sensations, maintenant il a des idées ; il ne faisait que sentir, maintenant il juge. » Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, p. 481.
[194] Rousseau, *Émile, op. cit.*, liv. IV, p. 571.
[195] *Ibid.*
[196] *Ibid.*
[197] *Ibid.*
[198] *Ibid.*

et comme noyé dans l'immensité des êtres, sans rien savoir de ce qu'ils sont, ni entre eux, ni par rapport à moi. »[199] Bien qu'il soit sûr de sa propre existence, le Vicaire est terrifié par le monde extérieur. Il y est involontairement. Cette présence forcée « dans ce vaste univers » est terrifiante puisqu'il se sent « perdu » et « noyé dans l'immensité des êtres ». En d'autres termes, il est non seulement incapable de se situer, de se repérer ou de se diriger dans cet univers infini mais il est également envahi par des êtres géants. Il ressemble au libertin de Pascal qui s'ignore et ignore le monde : « je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même. Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses. […] Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché dans un coin de cette vaste étendue, sans que je sache pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre. »[200] Il se sent prisonnier « de ces espaces infinis »[201] de l'immense univers des Modernes qui ont détruit la situation centrale de la terre et la place privilégiée de l'homme dans la nature. Désormais, celle-ci est désordonnée tant pour le croyant que pour l'athée. Ils ont tous deux peur de ce monde silencieux et désorganisé.

Cependant, le vicaire de Rousseau ne se contente pas du désordre apparent dans la mesure où il cherche à comprendre ce monde : « cet univers visible est matière, matière éparse et morte qui n'a rien dans son tout de l'union, de l'organisation, du sentiment commun des parties d'un corps animé ; puisqu'il est certain que nous qui sommes parties ne nous sentons nullement dans le tout. »[202] Il découvre l'identité de l'univers visible : « il est matière ». Celle-ci est totalement inanimée et désordonnée. Comparée à un corps animé dont les parties unies, organisées inspirent un « sentiment commun » (l'union des parties implique un sentiment commun), la matière inerte inspirerait des sentiments particuliers. Ceux-ci supposent la division des parties de la matière qui sont séparées les unes des autres et du tout. Cette séparation est éprouvée par l'être humain puisqu'il ne se sent « nullement dans le tout ». Il ne s'agit pas uniquement d'un sentiment mais d'une conviction humaine. Autrement dit, de ses impressions et ses réflexions, l'homme déduit qu'il peut se mouvoir spontanément ou librement, tandis que les mouvements

---

[199] *Idem*, p. 573.
[200] Pascal Blaise, *Pensées*, Ed. Livre de poche, Paris, 2004, p. 1221.
[201] Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 951.
[202] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 575.

de la matière désorganisée sont assujettis à des lois constantes. L'homme a la certitude de faire partie d'un tout mais se sent libre.

Ce paradoxe humain dévoile celui de la nature qui est une et multiple. La multiplicité des êtres individuels qui la composent constitue un désordre objectif. Celui-ci suscite d'abord l'angoisse chez l'homme ignorant. Mais une fois que l'ignorance humaine est dissipée, l'homme acquiert ensuite l'assurance de soi et est persuadé que l'ordre règne dans l'univers.

b. L'ordre caché

« La nature [est] bien ordonnée »[203], affirme le Vicaire. La connaissance objective du désordre le renvoie à une connaissance subjective de l'ordre. Cet ordre est toutefois caché. Sa découverte exige donc l'intervention d'un sujet.

En effet, après avoir examiné l'univers matériel, le vicaire s'interroge sur ses propres capacités intellectuelles et spirituelles : « ensuite, je réfléchis sur les objets de mes sensations, et trouvant en moi la faculté de les comparer, je me sens doué d'une force active que je ne savais pas auparavant […] ; par la comparaison, je les remüe, je les transporte, pour ainsi dire, je les pose l'un sur l'autre pour prononcer sur leur différence ou sur leur similitude et généralement sur tous leurs rapports. »[204] La réflexion du vicaire « sur les objets de [ses] sensations » et la découverte de la faculté interne de comparaison des objets sensibles lui permettent de sentir intérieurement « une force active ». Il est conscient de son pouvoir de rapprocher les objets en apparence désordonnés. Son jugement (sa comparaison) consiste à établir des relations entre les objets sensibles. Grâce à cette opération intellectuelle, il détermine leur différence ou ressemblance, c'est-à-dire « tous leurs rapports ».

Le vicaire constate par là sa deuxième identité :

---

[203] *Idem*, p. 566.
[204] *Idem*, p. 571.

> qu'on donne tel ou tel nom à cette force de mon esprit qui rapproche et compare mes sensations ; qu'on l'appelle attention, méditation, réflexion, ou comme on voudra ; toujours est-il vrai qu'elle est en moi et non dans les choses, que c'est moi seul qui la produis, quoi que je ne la produise qu'à l'occasion de l'impression que font sur moi les objets. Sans être maître de sentir ou de ne pas sentir, je le suis d'examiner plus ou moins ce que je sens. Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent, et quoi qu'en dise la philosophie, j'ose prétendre à l'honneur de penser.[205]

Le problème n'est pas nominal. Le nom attribué par ses prédécesseurs (Condillac, Descartes, Locke)[206] à l'activité spirituelle est inessentiel. La présence de cette force est la vérité essentielle : le vicaire se présente comme l'auteur de ses jugements bien qu'ils soient occasionnés par les objets sensibles. Autrement dit, même s'il subit les impressions ou les sensations extérieures, leur examen dépend de lui. Doué de cette force active, il parvient à la connaissance totale de soi : « je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent ». Son activité intellectuelle l'honore car elle a le « pouvoir de donner sens à ce mot *est* »[207], c'est-à-dire d'unifier les objets séparés ou isolés en concepts.

Ces objets isolés auraient désormais une existence conceptuelle comme le soulignera ultérieurement Kant. La comparaison rousseauiste annonce le jugement kantien : « nous pouvons ramener à des jugements tous les actes de l'entendement, de telle sorte que l'*entendemen*t en général peut être représenté comme un *pouvoir de juger*. »[208] C'est la synthèse pure (non empirique) de l'entendement, le *je pense*, qui fonde chez Kant la possibilité d'une connaissance objective. Les phénomènes naturels se règlent sur notre faculté de connaître et non l'inverse. C'est en soulignant l'activité du sujet que Kant explique la possibilité de la connaissance du monde sensible ou du phénomène, c'est-à-dire l'objet tel qu'il nous apparaît. Nous pensons qu'il développe clairement le concept de « force active » chez Rousseau.

« Cette force intelligente qui superpose et puis qui prononce »[209] appréhende la nature[210] physique dans sa totalité. Rousseau utilise aussi les termes d'univers et de

---

[205] *Idem,* p. 573.
[206] P. Burgelin, *Émile*, *op. cit*., "notes et variantes", p. 1524.
[207] Rousseau, *Émile*, *op. cit*., liv. IV, p. 571.
[208] KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Ed. Quadrige/PUF, France, avril 1993, Deuxième partie, liv. I, chap. I, p. 88.
[209] Rousseau, *Émile*, *op. cit*., liv. IV, p. 571.
[210] Il est possible de voir la distinction établie par Conche Marcel sur les notions de « nature », « monde » et « univers » dans son livre, *Présence de la nature*, Ed. PUF, France, 2001, chap. IV, p. 51-85.

monde pour désigner ce tout : « l'ordre du monde […], l'univers existe »[211], « je vis dans [la] constitution [humaine] le vrai système de la nature »[212], « bientôt de la surface de la terre j'élevais mes idées à tous les êtres de la nature, au système universel des choses, à l'être incompréhensible qui embrasse tout. »[213] Ces quelques exemples montrent que Rousseau emploie diverses formules qui désignent toutes la même idée de totalité dont l'existence est une évidence et une certitude pour lui. Aussi emploierons-nous indifféremment ces termes à chaque fois que nous désignons ce système naturel, mondial ou universel. L'univers est organisé. « L'organisation est la merveille du monde physique »[214] où apparaît le système général de la nature.

C'est l'« extraordinaire solidarité » des parties de la nature qui dévoile l'ordre du monde : « loin de pouvoir imaginer aucun ordre dans le concours fortuit des élémens, je n'en puis pas même imaginer le combat, et le chaos de l'univers m'est plus inconcevable que son harmonie […]. Je juge de l'ordre du monde, quoique j'en ignore la fin, parce que pour juger de cet ordre il me suffit de comparer les parties entre elles, d'étudier leur concours, leurs rapports, d'en remarquer le concert. »[215] Le chaos de l'univers est inconcevable pour le vicaire. Chez lui et Émile, la saisie de la nature comme système (interrelations et unité) ne suppose pas seulement le jugement (la comparaison des sensations et des idées simples). Elle suppose aussi la croyance en Dieu, une volonté intelligente, organisatrice de l'univers. En termes kantiens, le point de vue rationnel (par opposition à l'entendement) est un point de vue théologique. Il faut une théologie rationnelle pour accéder à la cosmologie rationnelle. Le vicaire est convaincu que l'ordre règne dans le monde bien qu'il ignore sa fin : la solidarité des éléments constitutifs de la nature physique ou réelle est indubitable.

---

[211] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 578.
[212] Rousseau, Jean-Jacques, « fragment biographique », Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 1, France, mai 2001, p. 1115.
[213] Rousseau Jean-Jacques, *Lettres à Malesherbes*, éd. Œuvres complètes, Pléiade, t. 1, France, mai 2001, p. 1141.
[214] MORIN Edgar, *La Méthode*, Ed. Seuil, t. 1, Paris, 1977, Première partie « l'ordre, le désordre et l'organisation », chap. 2 « l'organisation (de l'objet du système », p. 94.
[215] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 578.

2. « L'INTIME CORRESPONDANCE » DES PARTIES DE LA NATURE

« J'ignore pourquoi l'univers existe, mais je ne laisse pas de voir comment il est modifié, je ne laisse pas d'apercevoir l'intime correspondance par laquelle les êtres qui le composent se prêtent un secours mutuel. »[216] Il semble que la nature est paradoxale étant donné qu'elle se présente comme une unité homogène et hétérogène. Elle est à la fois une et multiple. Nous attendions donc qu'il y ait des conflits, de la violence, du désordre dans l'univers entre le tout et les parties, ou entre les parties de la nature. Nous sommes étonnés lorsque nous apercevons « l'intime correspondance », l'accord, l'harmonie, la concordance, l'échange de divers êtres séparés, autonomes du monde. L'ordre, dont la finalité est indubitable, règne dans la nature complexe, hétérogène puisque les êtres naturels sont solidaires, interdépendants, complémentaires. Rousseau désire souligner la valeur et la nécessité de chaque être de la nature au moment où il affirme qu' « il n'y a pas un être dans l'univers qu'on ne puisse, à quelque égard, regarder comme le centre commun de tous les autres, autour duquel ils sont tous ordonnés, en sorte qu'ils sont tous réciproquement fins et moyens les uns relativement aux autres. »[217] La correspondance est fondée sur la protection mutuelle. Chacun est nécessaire à la conservation des autres et du tout. Les parties de la nature ont une double fonction. Elles ont leur fonction propre et participent à la survie de chaque espèce et à la préservation du tout : la nature.

a. Les objets physiques

La nature est d'emblée incarnée par les objets physiques étant donné leur quantité innombrable. Ils permettent à l'homme de prendre conscience de son existence, de leur existence, de l'existence de l'univers.

---

[216] *Ibid*.
[217] *Idem*, p. 580.

Les corps inertes représentent les phénomènes sensibles qui affectent le corps humain. La réaction corporelle caractérise l'absence de la mort. L'action des corps extérieurs sur le corps humain révèle la vie, l'existence humaine :

> J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté, écrit Rousseau. Voilà la première vérité qui me frappe, et à laquelle je suis forcé d'acquiescer. Ai-je un sentiment propre de mon existence ou ne la sens-je que par mes sensations ? Voilà mon premier doute, qu'il m'est quant à présent, impossible de résoudre. Car étant continuellement affecté de sensations, ou immédiatement, ou par la mémoire, comment puis-je savoir si le sentiment du Moi est quelque chose hors de ces mêmes sensations, et s'il peut être indépendant d'elles ?[218]

Le commentaire exhaustif de ce passage est effectué par Pierre Burgelin dans les notes sur l'*Émile* (pages 1520-1521) et par Yves Vargas dans son *Introduction à Émile de Rousseau* (pages 158-164). L'un et l'autre mettent en évidence l'aspect dualiste de ce texte alors que nous choisissons ici son aspect convergent. Nous visons les rapports solidaires des êtres naturels, c'est-à-dire des objets, des animaux et de l'homme. Cette méthode est suivie par Rousseau puisqu'il exclut de sa réflexion les polémiques entres les idéalistes et les matérialistes ou empiristes. L'affirmation de l'existence humaine par les sensations signifie pour nous l'influence immédiate des objets sur l'individu humain. Cette première évidence rousseauiste (sensation corporelle) s'oppose bien entendu à la première évidence cartésienne (sensation intellectuelle). L'évidence sensible de Rousseau est purement un état passif ou un sentiment d'existence qu'il évoque dans le *Second Discours*[219] et dans l'*Émile*[220].

L'animal humain est donc conscient de son existence grâce aux objets extérieurs : « non seulement j'existe, mais il existe d'autres êtres, savoir les objets de mes sensations, et quand ces objets ne seraient que des idées, toujours est-il vrai que ces idées ne sont pas moi. Or, tout ce que je sens hors de moi et qui agit sur mes sens, je l'appelle matière, et toutes les portions de matière que je conçois réunies en êtres individuels, je les appelle des corps […]. Me voici déjà tout aussi sûr de l'existence de l'univers que de la mienne ». Les sensations confirment l'existence des corps extérieurs, de l'univers ou de la matière dont « l'état naturel […] est d'être en repos et […] elle n'a par elle-même aucune force pour agir […]. Cet univers visible est

---

[218] *Idem*, p. 570-571.
[219] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, première partie, « apercevoir et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec tous les animaux », p. 143.
[220] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 280.

matière, matière éparse et morte ».[221] La nature des objets physiques est tellement fixée que nous avons l'impression qu'ils sont morts : ils n'ont par eux-mêmes « aucune force pour agir ». Cette absence d'action volontaire définit la place naturelle des corps inertes et immobiles dans l'ordre cosmique où chaque objet occupe une place conforme à sa nature.

La place individuelle n'est pas synonyme d'individualisme naturel mais de solidarité naturelle : « que la matière soit éternelle ou créée, pense Rousseau, qu'il y ait un principe passif ou qu'il n'y en ait point, toujours est-il que le tout est un, et annonce une intelligence unique ; car je ne vois rien qui ne soit ordonné dans le même sistème et qui ne concoure à la même fin, savoir la conservation du tout dans l'ordre établi. »[222] Les éléments constitutifs de l'ordre cosmique obéissent tous au même système visant à une fin unique : la conservation totale de toutes les espèces d'être de la nature. Cette solidarité universelle fonde la justice naturelle qui maintient l'ordre du monde.

Cet ordre procure du bonheur au fugitif, une victime d'injustice sociale (qui est l'interlocuteur du vicaire). Accueilli chaleureusement par le vicaire savoyard, celui-ci contemple la beauté de la nature :

> on était en été, nous nous levâmes à la pointe du jour. Il me mena hors de la ville, sur une haute colline au-dessous de laquelle passait le Pô, dont on voyait le cours à travers les fertiles rives qu'il baigne. Dans l'éloignement, l'immense chaîne des Alpes couronnait le paysage. Les rayons du soleil levant rasaient déjà les plaines, et projettant sur les champs par longues ombres les arbres, les côteaux, les maisons enrichissaient de mille accidens de lumière le plus beau tableau dont l'oeil humain puisse être frappé. On eut dit que la nature étalait à nos yeux toute sa magnificence.[223]

Désabusé par la méchanceté des hommes, le fugitif qu'est Jean-Jacques lui-même admire ce magnifique spectacle de la nature. Il est une source de paix intérieure pour lui. Du haut de la colline, les yeux de Jean-Jacques son frappés par « le plus beau tableau ». Malgré son immobilisme, l'ordre esthétique apparaîtrait comme une puissance silencieuse qui soulagerait une victime d'injustice. En effet, dans un monde construit selon la solidarité naturelle, tous les événements naturels, comme ceux de l'histoire humaine, s'enchaînent. Le lien entre l'esthétique (l'ordre

---

[221] *Idem*, liv. IV, p. 574-575.
[222] *Idem,* liv. IV, p. 581.
[223] *Idem*, liv. IV, p. 565.

physique) et l'éthique (l'ordre moral) est mis en évidence. La même solidarité qui pénètre et agit toutes les parties de l'univers pénètre tous les événements de l'existence humaine. L'homme est une partie de l'univers ; entre la vie du tout et celle de l'homme, nous constatons un rapport d'homogénéité, d'englobement. La vision esthétique de la nature va donc servir de point de départ à sa vision morale où la conservation du tout est indissociable de la conservation de chaque partie.

La matière n'est donc pas morte ; elle est vivante :

> Dans cet état, un instinct qui m'est naturel, me faisant fuir toute idée attristante imposa silence à mon imagination et fixant mon attention sur les objets qui m'environnaient me fit pour la première fois détailler le spectacle de la nature, que je n'avais guère contemplé jusqu'alors qu'en masse et dans son ensemble. Les arbres, les arbrisseaux, les plantes sont la parure et le vêtement de la terre. Rien n'est si triste que l'aspect d'une campagne nue et pelée, qui m'étale aux yeux que de pierres, du limon et des tables. Mais vivifiée par la nature et revêtue de sa robe de noces au milieu du cours des eaux et du chant des oiseaux, la terre offre à l'homme dans l'harmonie des trois règnes un spectacle plein de vie, d'intérêt et de charme, le seul spectacle au monde dont ses yeux et son cœur ne se lassent jamais.[224]

La nature, belle et vivante, par opposition à la matière brute (terre, pierre, limon, c'est-à-dire la campagne nue et pelée) est réconfortante. Rousseau trouve son bonheur dans la contemplation globale de la nature physique où se crée un monde imaginaire. Il fuit par là sa malheureuse situation réelle. Mais son imagination se transforme parfois en pensée. Or elle est « toujours pour [lui] une occupation pénible et sans charme »[225]. Cette pénibilité l'oblige donc à affronter les problèmes de sa vie concrète, c'est-à-dire à s'intéresser aux « objets qui [l'environnent] » : il découvre en détail le spectacle vivant de la nature peuplée de charmants êtres.

« Tout d'un coup, âgé de soixante cinq ans passés, privé du peu de mémoire que j'avais et des forces qui me restaient pour courir la campagne, sans guide, sans livres, sans jardin, sans herbier, me voilà repris de cette folie, mais avec plus d'ardeur encore que je n'en eus en m'y livrant la première fois ; me voilà sérieusement occupé du sage projet d'apprendre par cœur tout *le Regnum vegetabile* de Murray et de connaître toutes les plantes connues sur la terre. »[226] Depuis sa

---

[224] Rousseau Jean-Jacques, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 1, France, 2001, Septième promenade, p. 1061.
[225] *Ibid*.
[226] 215 Rousseau, *Les rêveries d'un promeneur solitaire*, *op. cit*., Septième promenade, p. 1061.

jeunesse, Rousseau s'est livré à l'étude de la vie végétale[227]. Sa passion resurgit vers la fin de sa vie caractérisée par la douloureuse persécution humaine. L'étude de la botanique dans ses *Lettres sur la botanique et son Dictionnaire des termes d'usage en botanique*, « est le moyen de ne laisser germer dans [son] cœur aucun levain de vengeance ou de haine »[228] et de « connaître toutes les plantes connues sur la terre ». Animé par le désir d'une connaissance totale des végétaux, Rousseau est toujours ambitieux malgré sa vieillesse. « Le monde végétal est devenu pour lui une nécessité intellectuelle et effective, et c'est en lui, presque en lui seul, qu'il continue à puiser, sinon la sérénité, du moins un précieux réconfort aux sombres pensées qui l'assaillent à chaque instant. »[229]

La belle nature le console tellement qu'elle est devenue sa meilleure amie[230], une fois que Rousseau est abandonné par la société. Celui-ci veut se séparer des hommes : il est l'autre absolu et désire retrouver son unité. Il aime les fleurs, les plantes et se distrait avec elles : ce sont ses nouvelles amies comme le souligne Bernard Faÿ :

> Après tant de froissements, d'ennuis et de dégoûts, il s'efforçait de fuir les humains pour ne garder que la société de la campagne et la distraction de la musique. Il cherchait à simplifier son existence, et diminuer ses soucis, mais, dès qu'il le pouvait, il s'échappait afin de retrouver les champs et de fréquenter ses amies les plantes. Il professait pour elles une affection si désintéressée, un goût si spontané qu'il s'indignait de voir médecins, apothicaires et commères aller fouiner dans les prés et dans les haies pour y dénicher les pauvres feuilles, ou les malheureuses tiges qu'elles arrachaient afin d'en faire de vulgaires médicaments, des portions ou des cataplasmes. Cela lui semblait une profanation. Lui, au contraire, ne réunissait tous les brins d'herbes qu'il récoltait, toutes les fleurs et toutes les plantes que pour s'intéresser à elles, apprendre à les connaître, les cataloguer et percer le mystère de leur humble destinée.[231]

Rousseau exprime son amour pour la nature ou la botanique dans ses œuvres et notamment dans ses écrits sur la botanique ou la septième promenade. Il donne cet amour pour désintéressé et condamne les individus qui profitent des vertus thérapeutiques des plantes et les botanistes qui visent au progrès de la connaissance

---

[227] DE VILLMORIN Roger, « Introduction » à la Botanique de Rousseau, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 4, France, avril 1999, p. CXCIV.
[228] Rousseau, *Rêveries*, *op. cit.*, Septième promenade, p. 1061.
[229] R. de Villmorin, « Introduction » à la Botanique, *op. cit.*, p. CXCVIII.
[230] STAROBINSKI Jean, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Ed. Tel Gallimard, France,1998, p. 278.
[231] Faÿ Bernard, *Jean-Jacques Rousseau ou le rêve de la vie*, Ed. Librairie Académique Perrin, France, 21 octobre 1974, p. 385-386.

scientifique des végétaux. Or, la passion rousseauiste pour la botanique n'est pas totalement dépourvue d'intérêt : Rousseau s'attache au règne végétal pour apaiser ses souffrances existentielles. L'intérêt psychologique apparaît donc clairement dans sa communion avec la nature.

Cette dernière se présente comme sa protectrice, car il ne se sent en sécurité que dans la nature : « me réfugiant chez la mère commune j'ai cherché dans ses bras à me soustraire aux atteintes de ses enfans »[232]. Vers la fin de sa vie, Rousseau se réfugie dans la nature ou la forêt afin d'échapper aux persécutions sociales et de se consoler auprès de beaux paysages, de belles montagnes, de végétation luxuriantes :

> Figurez-vous, nous dit-il, un monde idéal semblable au nôtre, et néanmoins tout différent. La nature y est la même que sur notre terre, mais l'économie en est plus sensible, l'ordre en est plus marqué, le spectacle plus admirable ; les formes sont plus élégantes, les couleurs plus vives, les odeurs plus suaves, tous les objets plus intéressans. Toute la nature y est si belle que sa contemplation enflammant les âmes d'amour pour un si touchant tableau leur inspire avec le désir de concourir à ce beau système la crainte d'en troubler l'harmonie, et delà naît une esquisse sensibilité qui donne à ceux qui en sont doués des jouissances immédiates, inconnues aux cœurs que les mêmes contemplations n'ont point avivés.[233]

Rousseau crée un monde imaginaire et se trouve dans une extase ou une volupté paisible en admirant la beauté de la nature. Cette attitude exprime le romantisme rousseauiste qui se manifeste aussi bien dans un monde idéal que dans un monde réel. En effet, le bonheur qui résulte de la contemplation de la totalité de l'univers imaginaire est identique au bonheur qui dérive de l'observation des parties de la nature physique : « rien n'est plus singulier que les ravissemens, les extases que j'éprouvais à chaque observation que je faisais sur la structure et l'organisation végétale, et sur le jeu des parties sexuelles dans la fructification »[234]. Ce bonheur symboliserait la justice que Rousseau a tant attendue dans la société. Rousseau trouve un dérivatif à ses attentes dans la contemplation du tout et des parties de la nature. Il est aussi déjà conscient de la biodiversité, de la diversité des espèces et des ressources naturelles. Son souci de conservation de la nature, de la planète, de l'environnement par l'idée de justice montre une volonté – écologiste avant l'heure – de vivre conformément à l'ordre naturel et non contre la nature.

---

[232] Rousseau, *Rêveries…*, *op. cit.*, Septième promenade, p. 1066.
[233] Rousseau, *Dialogues*, *op. cit.*, Premier dialogue, p. 668.
[234] Rousseau, *Rêveries…*, *op. cit.*, Cinquième promenade, p. 1043.

Rousseau nous initie ainsi une sorte de solidarité entre les hommes et les éléments qui participent à la conservation humaine et animale : « toute cette pharmacie ne souillait point mes images champêtres, rien n'en était plus éloigné que des tisanes et des emplâtres. J'ai souvent pensé en regardant de près les champs, les vergers, les bois et leurs nombreux habitants que le règne végétal était un magasin d'aliments donnés par la nature à l'homme et aux animaux. »[235] La nature se montre aussi comme nourricière. Le monde végétal nourrit les hommes et les animaux.

b. Les animaux

Ces derniers composent aussi la nature physique. Les animaux possèdent leur place dans cette organisation universelle. Contrairement aux êtres humains, ils sont exposés aux périls naturels ; ils y résistent ou meurent et les hommes profitent de leur mort, car ils mangent les bêtes pour survivre. Toutefois, la commisération que nous devons avoir pour elles revient à leur accorder certains droits :

> Car il est clair que, dépourvus de lumières et de liberté, ils [les animaux] ne peuvent reconnaître cette loi [naturelle] ; mais tenant en quelque chose à nôtre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils doivent aussi participer au droit naturel, et que l'homme est assujetti envers eux à quelque espèce de devoirs. Il semble que, en effet, que je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible ; qualité qui étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre.[236]

Les animaux sont aussi sensibles que les hommes. Rousseau décrit cette sensibilité commune qu'est la pitié dans le *Second Discours*[237] pour que nous reconnaissions la souffrance des animaux et leurs droits. La qualité sensible serait la stratégie de la Nature qui entretient une solidarité naturelle entre les êtres naturels. La nature a déterminé strictement la place des animaux dans le monde organisé hiérarchiquement et imposé naturellement le respect de leur vie aux hommes privilégiés. Le privilège humain ne détruit pas la solidarité entre le monde (système) animal et le monde (système) humain. L'homme doit être bon envers les animaux (la pitié naturelle qu'il

[235] Rousseau, *Rêveries…*, *op. cit.*, Septième promenade, p. 1064.
[236] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Préface, p. 126.
[237] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 154.

ressent à leur égard) dans le *Second Discours*. Et l'homme s'occupe des objets physiques dans l'*Essai sur l'origine des langues*. La production de la terre se développe en effet d'une façon anarchique.[238] Les diverses espèces animales et végétales disparaîtraient si l'homme ne les conservait pas. Dans l'*Essai sur l'origine des langues*, Rousseau envisage une évolution mécanique de la nature vers l'uniformité. Les espèces les plus vigoureuses l'emportent sur les plus faibles ; ces dernières devraient progressivement disparaître, tant dans le monde animal que dans le monde végétal. À l'horizon se profile une nature uniformément dominée par les forêts d'un côté, les bêtes féroces, de l'autre. Avant l'apparition de l'homme, ce sont les catastrophes qui empêchent cette évolution. Avec l'homme, c'est le travail humain qui préserve l'organisation de la nature et la diversité du vivant.

La pitié et la conservation humaines confirment l'ordre naturel fondé sur la solidarité des êtres naturels et la hiérarchie naturelle. En reconnaissant le droit égal des végétaux et des animaux à l'existence (la justice est ici l'égalité), l'homme conserve par là toutes les espèces végétales et animales. Son devoir de conservation – et non pas seulement l'usage qu'il peut faire des autres êtres pour se propres buts – lui confère le droit d'être au sommet des êtres créés (la justice est ici la proportion).

c. La place privilégiée de l'Homme : « le roi de la terre »

Certes, l'Homme est un élément constitutif de la nature physique, mais il occupe une place privilégiée dans l'ordre cosmique. En tant que Roi de la terre, il a immédiatement l'impression que l'univers lui appartient. Et pourtant, il n'est que le roi de la terre selon Rousseau.

Rousseau dépeint « l'Homme Physique »[239] dans le *Second Discours* qui montre l'appartenance humaine à l'organisation naturelle, car les hommes vivent naturellement comme les autres êtres naturels :

> La terre abandonnée à sa fertilité naturelle, et couverte de forêts immenses que la

[238] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, chap. IX, p. 405.
[239] Rousseau, *Second Discours, op. cit.*, Première partie, p. 141.

> Coignée ne mutila jamais, offre à chaque pas des Magasins et des retraites aux animaux de toute espèce. Les Hommes dispersés parmi eux, observent, imitent leur industrie, et s'élèvent ainsi jusqu'à l'instinct des Bêtes, avec cet avantage que chaque espèce n'a que le sien propre, et que l'homme n'en ayant peut-être aucun qui lui appartienne, se les approprie tous, se nourrit également de la plupart des alimens divers que les autres animaux se partagent [.][240]

La terre fertile nourrit toutes les espèces naturelles. Dispersés parmi elles, les hommes sont dépourvus d'instinct. Cette absence d'instinct humain est un avantage pour les hommes dans la mesure où ils s'approprient tous les instincts des autres vivants grâce à leur intelligence. Ainsi, ils se nourrissent « également de la plupart des alimens divers que les autres animaux se partagent ». Ils sont des animaux herbivores et carnivores. Leur variété alimentaire leur permet d'obtenir « aisément » leur subsistance dans la nature. Les hommes se nourrissent naturellement comme les autres êtres ; néanmoins, ils sont privilégiés en alimentation. Ce privilège alimentaire est accompagné d'une habilité intellectuelle :

> L'homme Sauvage vivant dispersé parmi les animaux, et se trouvant de bonne heure dans le cas de se mesurer avec eux, il en fait bientôt la comparaison, et sentant qu'il les surpasse plus en adresse, qu'ils ne le surpassent en force, il apprend à ne les plus craindre. […] À l'égard des animaux qui ont réellement plus de force qu'il n'a d'adresse, il est vis-à-vis d'eux dans le cas des autres espèces plus faibles, qui ne laissent pas de subsister ; avec cet avantage pour l'homme, que non moins dispos qu'eux à la course, et trouvant sur les arbres un refuge presque assuré ; il a par tout le prendre et le laisser dans la rencontre, et le choix de fuite ou de combat.[241]

Nonobstant sa vie solitaire, l'individu humain rencontre des animaux dans la nature. Ces rencontres lui ont permis de s'évaluer très tôt par rapport à eux. Le résultat de la comparaison est le suivant : des animaux sont physiquement plus forts que l'homme sauvage alors qu'il est intellectuellement plus habile qu'eux. Il a finalement confiance en lui-même auprès des bêtes. Il ne s'agit pas d'une confiance aveugle : l'homme est conscient du danger de mort face aux animaux dont la force est incontestable. Malgré cette situation critique, les avantages humains ne sont pas toujours épuisés selon Rousseau : l'homme se réfugie sur les arbres. Grâce à sa constitution physique, il trouve partout des refuges et est libre de s'enfuir ou de se battre lorsqu'il est en danger.

Cette liberté humaine est le véritable privilège humain dans l'ordre cosmique, « car par ma volonté et par les instrumens qui sont en mon pouvoir pour l'exécuter,

---

[240] *Idem*, p. 135.
[241] *Idem*, p. 136-137.

nous dit Rousseau, j'ai plus de force pour agir sur tous les corps qui m'environnent, ou pour me prêter ou me dérober comme il me plaît à leur action, qu'aucun d'eux n'en a pour agir sur moi malgré moi par la seule impulsion physique. »[242] L'être humain est entouré d'objets et d'animaux. L'action de ces corps ne l'affecte pas, car elle est très limitée par rapport à l'action de l'homme : son impulsion physique suffit à les mouvoir. Cette action humaine est fondée surtout sur la liberté d'agir sur tous les corps environnants. L'individu humain est en mesure de les dominer puisqu'il en a la volonté et le pouvoir.

Encore faut-il souligner que l'intelligence humaine est contemplative autant que pratique ou technique : « par mon intelligence, je suis le seul qui ait inspection sur le tout. Quel être ici-bas, hors l'homme, sait observer tous les autres, mesurer, calculer, prévoir leurs mouvemens, leurs effets, et joindre, pour ainsi dire, le sentiment de l'existence commune à celui de son existence individuelle ? Qu'y-a-t-il de si ridicule à penser que tout est fait pour moi, si je suis le seul qui sache tout rapporter à lui ? »[243] L'intelligence de l'homme lui confère le pouvoir d'inspecter « la vaste étendue de l'Univers »[244] et tous les êtres qui le composent. Cette inspection permet à l'homme de « joindre […] le sentiment de l'existence commune à celui de son existence individuelle ». Il se considère « comme le centre commun de tous les autres » êtres et a immédiatement l'impression que l'univers lui appartient, « tout est fait pour » lui. Mais pourquoi l'homme mérite-t-il cette faveur ?

Il est favorisé dans cet ordre du monde, car il est le Roi de la Terre : « je cherche quel rang j'occupe dans l'ordre des choses […] que je puis examiner. Je me trouve incontestablement au premier rang par mon espèce […]. Il est donc vrai que l'homme est le Roy de la terre qu'il habite »[245]. Nous avons vu que l'homme était « perdu dans ce vaste univers, et […] noyé dans l'immensité des êtres ». Sa position inconfortable l'incitait à chercher son rang, car sa place est fondamentale dans l'ordre cosmique. Nous verrons dans la deuxième partie de cette thèse la valeur de ce concept de place dans l'éducation d'Émile. S'il est en mesure de connaître les places

---

[242] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 582.
[243] *Ibid*.
[244] Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 3, France, mars 1996, Première partie, p. 6.
[245] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 582.

naturelles et les places sociales, de distinguer les places réelles des places apparentes alors il sera heureux : il fera des choix justes. Ce raisonnement rousseauiste a des conséquences pratiques ; il vise à l'utilité réelle, qui est un des éléments de la morale. Nous soulignerons ultérieurement que Rousseau invite l'homme, roi de la terre, à chercher le sens de son existence et à se demander comment s'orienter dans ce monde organisé.

C'est pourquoi Rousseau insiste sur cette place royale de l'homme et la justifie : « car, non seulement, il dompte tous les animaux, non seulement il dispose des élémens par son industrie, mais lui seul sur la terre en sait disposer, et il s'approprie encore par la contemplation les astres mêmes dont il ne peut approcher. Qu'on me montre un seul animal sur la terre qui sache faire usage du feu, et qui sache admirer le soleil. Quoi ! je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports, je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu, je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne. »[246] L'homme diffère de l'animal, vu son attitude paradoxale envers le monde. Il conquiert les animaux grâce à son industrie, ses progrès techniques (sa perfectibilité) et se présente comme un poète : il se sent propriétaire du ciel par la contemplation. Il prétend profiter exclusivement de l'ordre esthétique et avoir la connaissance exclusive de l'Artiste qui a dépeint ce bel univers. Nous remarquons un certain amour-propre chez l'homme dès qu'il détient le statut éminent du roi de la Terre !

Et pourtant, il n'est que le roi de la Terre. Sa place est irréductible. Conscient de son impuissance face au pouvoir suprême, l'homme se contente « de la place où Dieu [l'] a mis, [il ne voit] rien après lui de meilleur que [son] espèce, et [s'il avait] à choisir [sa] place dans l'ordre des êtres, [il ne pourrait] choisir [rien d'autre] que d'être homme »[247], selon Rousseau. Celui-ci pense que l'homme n'a pas d'autre alternative. Il ne peut être ni objet ni animal ni Dieu. Sa place est conforme à sa nature humaine. Elle est fixée définitivement. L'homme ne peut qu'accepter cette place réservée qu'il n'a pas choisie : « cet état n'est point de mon choix et il n'était pas dû au mérite d'un être qui n'existait pas encore. »[248]

---

[246] *Ibid*.
[247] *Ibid*.
[248] *Ibid*.

Il existe donc une solidarité naturelle (la conservation mutuelle liant les êtres qui composent la nature) dans cet univers ordonné ainsi qu'une hiérarchie naturelle entre les êtres. Notons ici un ordre cosmique correspondant à la conservation des espèces (conformément à l'équilibre naturel) ; cet ordre est associé à la justice naturelle fondée sur la solidarité des éléments constitutifs de la nature. Notons aussi un ordre cosmique correspondant à la hiérarchie naturelle entre les êtres. Cette hiérarchie révèle la justice au sens proportionnel. La proportionnalité est liée à la dignité, au mérite de l'homme qui conserve l'espèce animale et l'espèce végétale. La Nature a attribué à chaque être naturel une place naturelle qui doit être respectée afin de préserver l'harmonie ou l'ordre universels. Nous sommes dans un système hiérarchisé qui ressemble à l'univers antique. Platon défend un monde hiérarchisé dans *la République ou le Timée* par exemple. Il expose dans ce dernier sa physique, la genèse du monde sensible. Le mécanisme est subordonné au finalisme. Le monde physique est produit d'un art divin, voire un chef-d'œuvre de Dieu. Selon Platon, un ouvrier du monde, un Démiurge (cause efficiente), les yeux rivés sur le modèle (cause formelle), façonne le réceptacle, la matière (cause matérielle). Sa main, n'est-elle pas celle « qui gouverne » le monde qu'évoque Rousseau ?

CHAPITRE IV :

LE MONDE COMME RÉSULTAT DE L'ACTION DIVINE

Il n'existe pas en réalité un dualisme immanent dans la nature, car le monde rousseauiste est ordonné par la main invisible de Dieu « j'admire, dit Rousseau, l'ouvrier dans le détail de son ouvrage, et je suis bien sûr que tous ces rouages ne marchent ainsi de concert que pour une fin commune »[249]. Armé de cette certitude, Rousseau s'oppose à l'univers expliqué par les lois mécaniques des Modernes et aux philosophes athées qui excluent Dieu de l'univers et pensent que l'ordre du monde est le résultat du hasard. Même si Rousseau est conscient que l'argument de l'athée est en mesure de nous réduire au silence, il pense qu'il est impossible d'y adhérer et qu'il s'agit d'une absurdité. Car penser que le hasard est à l'origine du monde signifie que « les corps organisés se sont combinés fortuitement de mille manières avant de prendre des formes constantes, [et qu'] il s'est formé d'abord des estomacs sans bouches, des pieds sans têtes, des mains sans bras »[250]. Rousseau ironise sur l'argument hasardeux et estime qu'il suffit de consulter ou d'écouter son cœur, « le sentiment intérieur »[251], la lumière naturelle pour croire qu'*a priori* « une suprême intelligence » a structuré systématiquement le monde et admettre qu'il résulte de l'action de Dieu qui gouverne la nature grâce aux justes lois naturelles.

1. LA DÉCOUVERTE DE DIEU

Ces lois naturelles dépendent d'un législateur dans ce sens que « l'étude de l'Univers devrait élever l'homme à son Créateur »[252]. Contrairement aux philosophes athées, Rousseau considère les lois naturelles physiques comme des effets qui ne

---

[249] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 578.
[250] *Idem*, p. 579.
[251] *Ibid*.
[252] Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, *op. cit.*, « observations », p. 41.

peuvent exister sans leur cause. Il est soucieux de découvrir le législateur qui meut le monde : ce dernier se dévoile comme une intelligence.

a. L'athéisme et le hasard

Même si chaque phénomène naturel comporte une intelligence, Rousseau précise que « sitôt qu'on veut entrer dans les détails, la plus grande merveille échappe, qui est l'harmonie et l'accord du tout. La seule génération des corps vivans et organisés est l'abîme de l'esprit humain […]. L'esprit se confond et se perd dans cette infinité de rapports, dont pas un n'est confondu ni perdu dans la foule. »[253] Une fois confirmée l'existence du tout et de ses parties, la difficulté consiste à les expliquer et à les connaître. Or, l'esprit humain est incapable de fournir des explications suffisantes de l'infini, de l'illimité, car il est borné, limité, fini[254].

Cependant des philosophes matérialistes ou athées, grâce à la logique rationnelle, tentent d'interpréter l'ordre cosmique en excluant Dieu de l'univers. Rousseau s'attaque précisément à cet athéisme philosophique – celui du baron d'Holbach, d'Helvétius, etc. Dans le premier *Discours*[255], il s'allie aux anciens écrivains qui défendaient la foi religieuse contre des philosophes antiques qui niaient toute providence, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Rousseau est scandalisé par le double langage des philosophes : ils « professaient » dans l'espace privé l'athéisme et « enseignaient publiquement »[256] la pratique religieuse. Cette

---

[253] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, *liv.* IV, p. 580.

[254] R. Derathé établit un parallèle entre Rousseau et la philosophie classique (Descartes, Malebranche…, plus tard Kant) au sujet des limites de l'esprit humain : « il était donc classique dans l'histoire de la philosophie depuis Descartes de dire qu'étant fini, nous ne saurions comprendre l'infini. L'attitude de Rousseau n'a donc ici rien d'original ni rien de contraire au rationalisme. Ce sera également celle de Malebranche, qui insiste autant sinon plus que Rousseau, sur les limites de notre esprit et son incapacité à comprendre l'infini », *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Ed. PUF, Paris, 1948, chap. II, p. 50 ; « dans toute son œuvre il n'a cessé d'affirmer que notre raison est bornée, sans avoir cependant, comme le fera Kant plus tard, découvert un critère qui nous permettra de fixer les limites et les conditions de son emploi légitime », conclusion, p. 176.

[255] Rousseau critique déjà « l'exposition des maximes pernicieuses, et des dogmes impies de […] diverses Sectes » de la philosophie dans *Discours sur les sciences et les arts*, *op. cit.*, p. 46.

[256] *Ibid*.

méthode a porté « un terrible coup […] à la Philosophie ancienne et moderne »[257] dans la mesure où l'opinion commune a associé la philosophie à l'athéisme.

À l'égard de l'athéisme moderne, Rousseau emploie un argument à la fois moral et critique. D'une part, il dénonce la mauvaise foi et l'orgueil de ces philosophes sectaires, matérialistes, dogmatiques qui, face à l'incommensurabilité de l'esprit divin, refusent d'admettre l'insuffisance de leur esprit :

> Je consultai les philosophes, nous informe-t-il, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions. Je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres, et ce point commun à tous, me parut le seul sur lequel ils ont tous raison. Triomphans quand ils attaquent, ils sont sans vigueur en se deffendant. Si vous pesez les raisons, ils n'en n'ont que pour détruire ; si vous comptez les voix, chacun est réduit à la sienne ; ils ne s'accordent que pour disputer. Les écouter n'était pas le moyen de sortir de mon incertitude.[258]

Les informations recueillies auprès des philosophes ne satisfont pas Rousseau ; car ils prétendent savoir tout alors qu'ils sont incapables de prouver quoi que ce soit selon lui. De ce fait, ils se moquent entre eux : leurs attaques sont vaines puisqu'ils ne cherchent que le paraître. Chaque philosophe prétend que son système est meilleur pour découvrir la vérité de l'univers et n'hésite pas à mentir pour défendre son parti ou sa vérité. Écouter ces philosophes multiplie les incertitudes, les doutes inutiles.

D'autre part, Rousseau rejette l'idée que l'ordre de la nature puisse être le résultat du hasard. En effet, « Ces ardens missionnaires d'Athéisme et très impérieux dogmatiques »[259] sont dangereux dans la mesure où « pour [leur] gloire, [ils trompent] volontiers le genre humain »[260] en affirmant que l'ordre du monde est le résultat de combinaisons fortuites et de chances, c'est-à-dire du hasard. Rousseau combat ce fanatisme philosophique qui l'ébranle mais ne le convainc jamais[261]. Il pense que l'argument du hasard est absurde et se moque ainsi de ces intolérants philosophes athées Comme le précise Yves Vargas, Rousseau s'oppose au

---

[257] *Ibid*.
[258] Rousseau, *Émile*, *op. cit*., liv. IV, p. 568.
[259] Rousseau, *Rêveries*, *op. cit*., Troisième promenade, p. 1016.
[260] Rousseau, *Émile*, *op. cit*., liv. IV, p. 569.
[261] Rousseau, *Rêveries*, *op. cit*., Troisième promenade, p. 1016.

transformisme hasardeux[262], car il ne comprend pas pourquoi ces essais ne se produisent pas continuellement : malgré sa rationalité apparente, l'argument probabiliste défendu par les philosophes athées est inacceptable pour lui.

Rousseau rejette l'athéisme qui affirme le hasard dans le système du monde. En effet, la thèse du hasard est incompatible avec le déterminisme et l'existence de lois de la nature. Cette thèse exclut la cause divine de l'univers animé, vivant et n'annonce que la mort pour un athée comme Wolmar :« imaginez Julie à la promenade avec son mari ; l'une admirant dans la riche et brillante parure que la terre étale l'ouvrage et les dons de l'Auteur de l'univers ; l'autre ne voyant en tout cela qu'une combinaison fortuite où rien n'est lié que par une force aveugle […] ; le spectacle de la nature, si vivant, si animé pour nous, est mort aux yeux de l'infortuné Wolmar, et dans cette grande harmonie des êtres, où tout parle de Dieu d'une voix si douce, il n'aperçoit qu'un silence éternel »[263] Face à l'univers, deux attitudes contradictoires apparaissent : Julie, la croyante, chante la gloire de la Providence alors que Wolmar, l'athée, est sensible au hasard. Comment les athées parviennent-ils à cette conception de la nature silencieuse, désenchantée, vide, morte ? Rousseau répond que « la raison raisonnante »[264], spéculative, métaphysique, théorique des philosophes conduit à la négation de Dieu ; d'où sa critique de cette forme de philosophie[265] et l'appel à la conviction intime du sentiment.

Rousseau s'écarte délibérément par là de certains problèmes métaphysiques puisqu'il lui importe peu de savoir si ce monde est éternel ou créé : « y-a-t-il un principe unique des choses ? Yen a-t-il deux ou plusieurs, et quelle est leur nature ? Je n'en sais rien, et que m'importe ? À mesure que ces connaissances me deviendront intéressantes, je m'efforcerai de les acquérir ; jusque là je renonce à des questions oiseuses qui peuvent inquiéter mon amour-propre, mais qui sont inutiles à ma

---

[262] VARGAS Yves, *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, Ed. PUF, France, novembre 1995, chap. VI, p. 167 : doctrine « qui explique l'ordre du monde par essais et erreurs d'un temps fort long. Des animaux incomplets auraient péri tandis que d'autres, produits eux aussi par des assemblages hasardeux se seraient révélés viables et auraient prospéré ».

[263] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 2, France, janvier 2000, cinquième partie, V, p. 591-592.

[264] P-M Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, Première partie, p. 228.

[265] Cf P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, chap. II « critique de la philosophie », p. 41-60.

conduite et supérieures à ma raison. »[266] Rousseau refuse de répondre à ces problèmes qui dépassent son entendement et avoue son ignorance. L'homme s'humilie devant Dieu. La croyance en un Dieu moral pour Rousseau représente non seulement un intérêt théorique mais aussi un intérêt pratique. L'essentiel pour lui n'est pas de connaître l'univers mais de savoir le sens et la valeur de son existence.

Pour ce faire, Rousseau ignore la méthode démonstrative, l'intelligence logique, « l'évidence cartésienne », et opte pour la méthode sincère, « l'évidence du cœur, celle qui donne les certitudes pratiques et les règles de vie »[267] : « je pris donc un autre guide, et je me dis : consultons la lumière intérieure, elle m'égarera moins[268] ». Rousseau marque les limites de l'intelligence humaine (que Kant exposera clairement dans la *Critique de la raison pure*).

b. « Une intelligence suprême »

De ce fait, Rousseau adhère librement à l'idée d'une intelligence divine pour apprécier la nature bien ordonnée. Il croit qu'*a priori* « une suprême intelligence » a structuré systématiquement l'univers. Le philosophe croyant constate cette intelligence partout dans le monde :

> Si la matière müe me montre une volonté, la matière müe selon certaines loix me montre une intelligence : c'est mon second article de foi. Agir, comparer, choisir, sont des opérations d'un être actif et pensant. Donc cet être existe. Où le voyez-vous exister, m'allez-vous dire ? Non seulement dans les Cieux qui roulent, dans l'astre qui nous éclaire ; non seulement dans moi-même, mais dans la brebis qui paît, dans l'oiseau qui vole, dans la pierre qui tombe, dans la feuille qu'emporte le vent.[269]

Après avoir constaté que la matière est mue par une volonté, Rousseau remarque ensuite qu'elle est ordonnée par une intelligence, car l'organisation dépend « d'un être actif et pensant ». Son existence est confirmée par les phénomènes naturels. En d'autres termes, l'ordonnance des phénomènes porte la marque de cette intelligence.

---

[266] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 581.
[267] P-M. Masson, *La Religion de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 88.
[268] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 569.
[269] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 578.

Faute de connaître la totalité du système général, il suffit d'examiner les parties de la nature pour accéder progressivement à l'esprit absolu : « l'esprit humain ne saurait s'élever à la contemplation de l'univers et de l'ordre admirable qu'on y voit régner qu'après avoir longtems examiné la structure des parties et le concours des rapports d'où naît le sistème total réuni dans une seule idée : pour sentir qu'une suprême intelligence régit cette machine immense il faut être en état d'appercevoir au moins par quelque côté le jeu naturel des parties. »[270] Rousseau nous propose ici la méthode d'accès à l'intelligence divine. Cette méthode progressive est adaptée à notre esprit limité incapable d'embrasser totalement l'esprit infini. Rousseau ne rejette pas systématiquement l'intelligence logique.

Néanmoins, en matière de religion, la raison humaine est subordonnée au sentiment, car c'est le cœur qui décide en dernière instance. La raison est à son service. La raison propose, le cœur dispose. Après avoir comparé « les fins particulières, les moyens, les rapports ordonnés de toute espèce, nous dit Rousseau, […] écoutons le sentiment intérieur ; quel esprit sain peut se refuser à son témoignage, à quels yeux non prévenus l'ordre sensible de l'univers n'annonce-t-il pas une suprême intelligence »[271]. Cette organisation naturelle indique une intelligence puissante, son organisateur. Cet univers si varié, ces créatures si nombreuses, si différentes, témoignent de l'existence d'un créateur puissant et intelligent. L'auteur a révélé son existence par son œuvre naturelle selon Rousseau qui abandonne les Écritures saintes en raison de sa religion naturelle fondée sur le cœur.

En effet, la « Profession de foi du vicaire savoyard » est destinée à fonder la religion naturelle de Rousseau. Le discours du vicaire s'adresse à un fugitif désabusé par la méchanceté des hommes et le mensonge des religions révélées : « le fugitif vit que la mauvaise fortune avait déjà flétri son cœur, que l'opprobre et le mépris avaient abattu son courage, et que sa fierté changée en dépit amer ne lui montrait dans l'injustice et la dureté des hommes que le vice de leur nature et la chimère de leur vertu. Il avait vû que la religion ne sert que de masque à l'intérêt, et le culte sacré de

---

[270] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile* (*manuscrit FAVRE*), Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 4, France, avril 1999, p. 216.
[271] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 578-579.

sauvegarde à l'hypocrisie. »[272] Malheureux, le fugitif qu'est Jean-Jacques lui-même, se rend compte que les hommes actuels sont vicieux et que leur vertu est chimérique. Ses illusions sont renforcées par les querelles et l'hypocrisie des religieux sectaires. Ces derniers sont aussi intolérants que les philosophes athées[273] : ils dénaturent la religion originelle que va découvrir le fugitif.

Il est accueilli chaleureusement ou fraternellement par le pauvre vicaire savoyard qui est parmi « ceux qui savent combien la première épreuve de la violence et de l'injustice irrite un jeune cœur sans expérience »[274]. Le vicaire « était naturellement humain, compatissant ; il sentait les peines d'autrui par les siennes, et le bien-être n'avait point endurci son cœur ; enfin les leçons de la sagesse et une vertu éclairée avaient affermi son bon naturel. Il accueille le jeune homme, lui cherche un gîte, l'y recommande ; il partage avec lui son nécessaire à peine suffisant pour deux. Il fait plus, il l'instruit, le console, il lui apprend l'art difficile de supporter patiemment l'adversité. »[275] Quelle belle preuve d'humanité ! La bienveillance du vicaire envers le misérable jeune homme souligne la valeur de l'exercice des vertus humaines et des valeurs religieuses chez Rousseau. Les bonnes actions sont exemplaires. Malgré les injustices humaines, Rousseau croit toujours en la bonté naturelle caractérisée par « cet honnête ecclésiastique » qui a gagné « la confiance du prosélite […] en se mettant toujours à sa portée, en se faisant petit pour s'égaler à lui. »[276] Grâce à cette égalité humaine, cette confiance réciproque, le fugitif persécuté retrouve sa dignité humaine. L'homme pacifique qu'est le vicaire lui a rendu justice. Soulagé par cette reconnaissance humaine, le disciple est prêt à écouter paisiblement les paroles apaisantes de son maître qui lui présente le sublime ordre de la nature procurant du bonheur au vicaire nonobstant sa pauvreté : l'ordre cosmique est une source de justice qui lui permettrait de changer le regard du prosélyte sur le monde.

---

[272] *Idem*, p. 560.
[273] « L'orgueilleuse philosophie mène à l'esprit fort comme l'aveugle dévotion mène au fanatisme. Évitez ces extrémités. », Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 633-634.
[274] *Idem*, p. 559.
[275] *Idem*, p. 559-560.
[276] *Idem*, p. 561.

Son « projet » est de le convertir naturellement à la religion naturelle « pour garantir le jeune infortuné de cette mort morale dont il était si près »[277] ; d'où le long dialogue[278] en pleine nature où le vicaire ouvre à son disciple ce livre naturel de Dieu qu'est la nature elle-même. Il indique à son élève le chemin qui mène directement à la justice comme le sage Socrate qui cherche la vérité avec ses interlocuteurs lors des dialogues. La vérité comme la justice s'imposent d'elles-mêmes dès que nous écoutons la lumière intérieure de la raison qui découvre la véritable religion : la religion naturelle est une religion intérieure ou du cœur où le rapport entre l'homme et Dieu est immédiat. Le scepticisme rousseauiste à l'égard des religions révélées est évident. Rousseau critique les religions instituées, les cultes, les rituels, la révélation et la transmission religieuse par médiation. C'est une adhésion libre de la conscience qui suit la logique de sincérité que prône Rousseau comme nous le montre cet extrait : « voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à nôtre conscience, à notre jugement. Qu'est-ce que les hommes nous diront de plus ? Leurs révélations ne font que dégrader Dieu en lui donnant des passions humaines. »[279] Le vicaire rejette l'anthropomorphisme et lui préfère une religion naturelle qui lie immédiatement son disciple à l'univers organisé en dévoilant son organisateur. La raison est soumise au sentiment intérieur.

La raison tait ainsi sa propre critique en se soumettant à l'évidence du cœur. Ayant reconquis l'évidence de l'existence de Dieu, Rousseau attribue désormais un nom à cette intelligence absolue qui ordonne tout : « cet Être qui veut et qui peut, cet Être actif par lui-même, cet Être enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu. Je joins à ce nom les idées d'intelligence, de puissance, de volonté que j'ai rassemblées, et celle de bonté qui en est une suite nécessaire »[280]. Dieu est non seulement intelligent et puissant mais il est aussi absolument bon, affirme Rousseau. Et la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre qui consiste à l'établir et le conserver[281]. La conservation de cet ordre est la justice de

---

[277] *Idem*, p. 562.
[278] Y. Vargas écrit que « ce long exposé de la religion naturelle […] valut à Rousseau bien de haines et quelques lâches règlements de compte. », *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, chap. VI, p. 155.
[279] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 607.
[280] *Idem*, p. 581.
[281] Cf. l'analyse de R. Polin, *La Politique de la solitude*, *op. cit.*, chap. 3, « ordre et justice », p. 78.

Dieu qui « est juste »[282]. La justice apparaît chez Rousseau comme un principe de conservation et non de destruction, car elle confirme la bonté divine qui produit l'ordre et elle anime la solidarité des êtres qui composent la nature. Le respect de ce principe est une exigence absolue dans la mesure où la suprême intelligence « ne s'est pas contentée d'établir l'ordre ; elle a pris des mesures certaines pour que rien ne pût le troubler. »[283] Cette organisation physique ou statique du monde est soumise aux lois naturelles physiques.

2. LES LOIS NATURELLES PHYSIQUES

« La bonté de Dieu est l'amour de l'ordre ; car c'est par l'ordre qu'il maintient ce qui existe et lie chaque partie avec le tout. »[284] La nature est structurée par un ensemble de lois. Celles-ci maintiennent la régularité et la permanence des rapports entre les parties et le tout. Ce dernier est un « univers […] en mouvement, et dans ses mouvemens réglés, uniformes, assujettis à des lois constantes, il n'a rien de cette liberté qui paraît dans les mouvemens spontanés de l'homme et des animaux. »[285] Des lois déterminent ou définissent le monde physique selon Rousseau. Toutefois, contrairement aux Modernes qui sont satisfaits de cette explication mécanique ou mathématique du système de l'univers, Rousseau estime qu'elle est nécessaire mais insuffisante, car « ces lois déterminent les effets sans montrer les causes »[286]. Autrement dit, comme les Anciens, il cherche la « cause motrice »[287] du mouvement cosmique et croit « donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage […], [que Dieu] existe par lui-même, [que son] existence est subordonnée à la sienne, et que toutes les choses qui [lui] sont connues sont absolument dans le même cas. »[288] La justice, c'est la justice des lois de la nature. Toutes les créatures divines sont subordonnées à Dieu. Elles sont soumises à ses lois

---

[282] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 593.
[283] *Idem*, p. 580.
[284] *Idem*, p. 593.
[285] *Idem*, p. 575.
[286] *Ibid*.
[287] *Idem*, p. 576.
[288] *Idem*, p. 580-581.

naturelles et sont toutes destinées à la mort. La mort naturelle incarnerait la décision divine et l'égalité des créatures devant sa loi absolue. Elle est juste puisque, Dieu, l'Être suprême, est « l'auteur de justice »[289]. Il mérite donc selon Rousseau, la reconnaissance de l'homme.

a. Le déterminisme naturel

Après avoir organisé le monde, Dieu aurait imposé ses lois à toutes ses créatures en leur attribuant une nature. Tel est le déterminisme[290] naturel. La nature obéit à des lois immuables qui fixent « la nature des choses »[291]. Lors de la création, Dieu a déterminé les espèces naturelles, les mâles et les femelles en vue de leur reconnaissance, estime Rousseau : « la seule génération des corps vivans et organisés est l'abîme de l'esprit humain ; la barrière insurmontable que la nature a mise entre les diverses espèces, afin qu'elles ne se confondissent pas, montre ses intentions avec la dernière évidence. »[292] Même si nous ignorons les intentions de la nature (Dieu), nous constatons néanmoins qu'elle a établi des lois selon l'être des choses afin que nous puissions distinguer clairement les êtres physiques, naturels les uns des autres. L'auteur de l'univers les a inscrits dans l'ordre des choses naturelles. Aucun être naturel n'échappe aux nécessités naturelles et à sa place naturelle. Il s'agit d'une nécessité absolue dans la mesure où il est impossible qu'un arbre devienne un animal ou un animal se transforme en homme par exemple. Le déterminisme désigne ici la définition ou la détermination des êtres naturels et leur assujettissement à des lois universelles qui garantissent le système général de la nature.

Le déterminisme individuel s'inscrit donc dans le déterminisme universel chez Rousseau qui voit que la matière est « tantôt en mouvement et tantôt en repos, d'où [il] infère que ni le repos ni le mouvement ne lui sont essentiels ; mais le

---

[289] *Idem*, p. 591.
[290] Cf. LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Ed. Quadrige/ PUF, Volume I, France, 1999, p. 221 / *Encyclopédie de la philosophie*, op. cit., p. 390 / *La Querelle du déterminisme*, Ed. Le Débat/ Gallimard, France, janvier, 1993, dossier réuni par KRZYSZTOF Romain.
[291] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. VI, p. 378.
[292] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 580.

mouvement étant une action est l'effet d'une cause dont le repos n'est que l'absence. »[293] Le repos et le mouvement ne sont pas inhérents à la matière dans ce sens qu'en l'absence d'un mouvement ou d'une action sur elle, elle ne bouge jamais. Rousseau est « tellement persuadé que l'état naturel de la matière est d'être en repos et qu'elle n'a par elle-même aucune force pour agir, qu'en voyant un corps en mouvement, [il] juge aussi-tôt, ou que c'est un corps animé, ou que ce mouvement lui a été communiqué. »[294] Il refuse l'autonomie de « cet univers visible [qui] est matière, matière éparse et morte ».

Et pourtant, « ce même univers est en mouvement, et dans ses mouvemens réglés, uniformes, assujettis à des lois constantes, il n'a rien de cette liberté qui paraît dans les mouvemens spontanés de l'homme et des animaux ». Le monde n'est donc pas, nous explique Rousseau, « un grand animal qui se meuve lui-même ; il y a donc de ses mouvements quelque cause étrangère à lui, laquelle [il n'aperçoit] pas ; mais la persuasion intérieure [lui] rend cette cause tellement sensible, [qu'il ne peut] voir rouler le soleil sans imaginer une force qui le pousse, ou que si la terre tourne, [il croit] sentir une main qui la fait tourner. » Il existe certainement selon Rousseau une cause motrice de l'univers bien qu'elle soit invisible. Cette cause extérieure détermine ou produit le mouvement de la matière inerte qui est son effet.

Certes, Rousseau reconnaît que des lois générales régissent le monde physique et les phénomènes naturels, mais il pense qu'elles n'expliquent pas suffisamment « le sistème du monde et la marche de l'univers »[295]. Car, malgré la révolution scientifique, la découverte par l'observation approfondie et par la méthode expérimentale des « lois du mouvement, ces lois déterminent les effets sans montrer les causes ». Cette interprétation mécanique ou mathématique du système de l'univers est nécessaire mais insuffisante pour Rousseau qui cherche « l'ordre vrai, […] au-delà de l'enchaînement mécanique ou de la simplicité mathématique de l'ordre cartésien »[296].

---

[293] *Idem*, p. 573-574.
[294] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 574-575.
[295] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 575.
[296] P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, chap. XV, p. 413.

Pour comprendre, en effet, les enjeux de la représentation de la nature chez Rousseau, remontons d'abord aux Anciens et discutons ensuite avec les Modernes où nous continuons le débat sur le déterminisme. La connaissance de la nature est le véritable enjeu du principe de causalité qui affirme que tout effet présuppose une cause ; d'où la recherche par des Écoles philosophiques des causes des phénomènes naturels. Même si la majorité des penseurs antiques reconnaît le principe de causalité, ils n'attribuent pas la même cause au monde. Le monde des Anciens est régi par des principes immanents de mouvement qui mettent en évidence les causes des phénomènes sensibles qu'Aristote développe dans sa *Physique, le Traité du ciel ou la Métaphysique* par exemple. En résumant les opinions de ses prédécesseurs[297], il remarque que certains attribuent un principe unique à ce mouvement de l'univers tandis que d'autres y découvrent plusieurs principes et que le monde est gouverné par des éléments matériels, physiques et par des éléments métaphysiques, intelligibles, religieux, divins selon des philosophes. Aristote, comme Platon (*République, Timée)*, revendique la transcendance de l'unique principe originaire de l'univers. Il attribue à Dieu le mouvement du monde organisé et hiérarchisé où l'homme a sa place spécifique parmi les êtres naturels. Malgré leur divergence, les Anciens conçoivent spontanément l'existence de cet ordre cosmique et nécessaire que reconnaît Rousseau. Rousseau s'intéresse aussi aux causes finales des lois naturelles et au législateur du monde, contrairement aux Modernes qui se contentent des effets, de l'enchaînement mécanique de l'univers et qui tentent « de supprimer le recours aux causes finales dans l'explication des phénomènes de la nature ».

Armés de leur esprit scientifique, les Modernes (Galilée, Descartes, Newton) détruisent le monde clos des Anciens et ouvrent leur univers infini en redéfinissant le concept de nature : la nature est identifiée à l'ensemble des phénomènes soumis aux lois physiques, mécaniques et mathématiques[298]. « La route qui mène du monde clos à l'Univers infini »[299] en Europe, a été analysée par Alexandre Koyré. Notons simplement que l'époque moderne est dominée par « la mathématisation de la nature

---

[297] Aristote, *La métaphysique*, Ed. Librairie philosophique, J. Vrin, t. 1, Paris, 1991, liv. A, pp. 27-28.
[298] EHRARD Jean, dans *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Ed. Flammarion, Paris, 1970, montre la trajectoire descendante de ce concept de nature bien qu'il soit conscient de la permanence de sa trajectoire ascendante.
[299] KOYRÉ Alexandre, *Du Monde clos à l'univers infini*, Ed. « Tel » Gallimard, France, 1996, «avant-propos », p. 13.

[…] et la valorisation de l'expérience et de l'expérimentation »[300] qui rejettent le finalisme de la nature aristotélicienne. La victoire du rationalisme est-elle absolue à cette époque ? Dans l'*Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Jean Ehrard découvre que la foi et la tradition résistent à « l'impérialisme de la raison mathématique »[301]. Parmi les résistants ou rebelles, nous rencontrons, par exemple, Malebranche. Celui-ci instaure les conditions de la connaissance du monde extérieur grâce à ses deux doctrines suivantes : la théorie des causes occasionnelles et celle de la simplicité des voies. Le souci profond de Malebranche est d'exalter le créateur tout-puissant. Il pense, par conséquent, qu'aucune créature n'est capable de mouvoir au moins un corps. Il est impossible qu'une causalité réelle provienne des phénomènes physiques ou de nos pensées. Dieu seul est cause[302]. Les créatures ne représentent que les causes occasionnelles ou naturelles de l'action divine. Elles déterminent l'efficacité des volontés divines qui sont conformes aux lois générales ou universelles dont dispose uniquement Dieu. Les lois de la nature, en conséquence, ne signifient rien d'autre que les volontés générales de Dieu, source du déterminisme physique universel : Dieu ne se préoccupe pas des déterminismes particuliers. Nous sommes donc les auteurs de nos souffrances et malheurs personnels, selon Malebranche, dans ce sens que l'établissement de simples lois honore Dieu qui a créé et conservé notre univers par les plus simples voies. Pour être heureux, nous devrions suivre ces voies simples fixées par Dieu et admirer la sagesse de son dessein, vu que nous ne pouvons être que les occasions de l'exercice de la loi divine.

Rousseau souscrit à cette vision finaliste ou théologique de l'univers plutôt qu'à la conception mécaniste, mathématique, voire scientiste que Galilée, Descartes, et Newton ont appliquée à l'univers. Néanmoins, malgré leurs affirmations scientifiques, ils croient en Dieu. L'esprit scientifique et l'esprit métaphysique, religieux, mystique, poétique cohabitent chez les Modernes. Dieu est omniprésent dans le monde et y agit constamment.

---

[300] *Idem*, p. 12.
[301] J. Ehrard, dans *L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières*, *op. cit.*, chap. II, p. 66.
[302] MALBRANCHE Nicolas, *De la recherche de la vérité*, Ed. Garnier Frères, t. 2, Paris, Deuxième partie, chap. III, p. 62.

b. Dieu est le moteur du cosmos.

Dieu est le moteur du cosmos selon Rousseau qui pense que « l'étude de l'univers devrait élever l'homme à son Créateur ». Rousseau considère les lois naturelles physiques comme des effets qui ne peuvent exister sans leur cause. Il est soucieux de découvrir le législateur qui meut l'univers :

> Les premières causes du mouvement ne sont point dans la matière ; elle reçoit le mouvement et le communique, mais elle ne le produit pas. Plus j'observe l'action et réaction des forces de la nature agissant les unes sur les autres, plus je trouve que d'effets en effets il faut toujours remonter à quelque volonté pour première cause, car supposer un progrès de causes à l'infini, c'est n'en point supposer du tout. En un mot tout mouvement qui n'est pas produit par un autre, ne peut venir que d'un acte spontané, volontaire ; les corps inanimés n'agissent que par le mouvement, et il n'y a point de véritable action sans volonté. Voilà mon premier principe. Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature.[303]

Rousseau s'oppose aux matérialistes[304] qui croient à l'autonomie de la matière. Il nie l'idée selon laquelle la matière produit son propre mouvement ; sinon il est possible de concevoir « un effet sans cause »[305]. Il s'agit d'une absurdité pour Rousseau qui établit un rapport immédiat et nécessaire entre un mouvement et une volonté. Or, la matière inerte ne possède pas « cette liberté qui paraît dans les mouvemens spontanés de l'homme et des animaux » doués *a priori* de volonté. Les actions et les réactions chimiques naturelles des corps inanimés (les arbres poussent grâce à la pluie par exemple) dépendent donc d'une volonté extérieure, d'une cause efficiente ou motrice. Convaincu de cette causalité externe, Rousseau croit « qu'une volonté meut l'univers et anime la nature » où se manifestent des directions particulière des molécules.

Mais comme Rousseau cherche la direction (l'orientation) universelle du monde, il s'interroge sur l' « agent commun qui […] dirige »[306] l'univers et ses éléments constitutifs ; car « si la matière mue [lui] montre une volonté, la matière

---

[303] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 576.
[304] Y. Vargas, dans *Introduction à l'Émile de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, explique le débat sur « le mouvement de la matière », entre les matérialistes et Rousseau qui, « pour établir Dieu en premier moteur du monde doit affronter [leurs] arguments fort répandus » : « il faut affronter le matérialisme en général (selon lequel la matière est mouvement) dans un premier temps, puis sa variante vitaliste (selon laquelle la matière est auto-organisée), p. 165.
[305] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 576.
[306] *Idem*, p. 578.

mue selon certaines loix [lui] montre une intelligence ». La croyance rousseauiste en un Agent intelligent qui ordonne magnifiquement la nature grâce à ses lois, est absolue. Sa conviction profonde est fondée sur cette excellente organisation de l'univers qui témoigne « des opérations d'un être actif et pensant ». Le monde est le résultat d'une action volontaire et intelligente d'un être qui a comparé les différents éléments et a choisi les moyens appropriés pour accomplir ses desseins ou projets. Il a bien réfléchi à la structure universelle étant donné « l'intime correspondance » des êtres qui composent le monde.

Ces êtres obéissent à des lois qui viennent de l'extérieur dont Dieu est la cause ou l'Auteur : « je [Rousseau] crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage […], cet Être qui veut et qui peut, cet Être actif par lui-même, cet Être, enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu. Je joins à ce nom les idées d'intelligence, de puissance, de volonté que j'ai rassemblées ». Et Rousseau ajoute, par ailleurs, que « l'idée de Dieu est inséparable des idées d'éternel, d'infini en intelligence, en sagesse, en justice et en pouvoir »[307]. L'intelligence divine se montre dans les lois de la nature. Dieu, l' « Être puissant, directeur de toutes choses »[308], est pourvu des qualités infinies, illimitées, qui lui permettent de réaliser sa volonté et ses projets : l'éternité, l'intelligence, la sagesse, la justice, la puissance ou le pouvoir et la volonté.

Nous examinons ici trois attributs divins : l'éternité, la sagesse, la puissance ou le pouvoir[309]. Lorsque Rousseau associe l'idée de Dieu à celle de l'éternité, il distingue le créateur immuable, immortel, intemporel, de ses créatures soumises à la génération et à la corruption. Il échappe à toute relativité spatio-temporelle. Dieu est indéterminé. Cette absence de définition caractérise la transcendance, la supériorité absolue du Créateur puisqu'il est à l'origine et la destination de tout. Il s'auto-suffit et assure à tous les habitants de l'univers leur subsistance. Il n'est soumis ni au besoin de subsister ni à la recherche de sa subsistance. Il englobe le monde entier et est au-dessus des créatures par sa permanence, sa transcendance en nous et par son

---

[307] Rousseau, « Fragments sur Dieu et la Révélation », Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 4, France, avril 1999, p. 1033.
[308] Rousseau, « Fragments sur Dieu et la Révélation », *op. cit*. 1047.
[309] Pour connaître ces mots, nous avons consulté *encyclopédie de la philosophie*, op. cit., et A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit*. Nous avons évité l'évolution historique de ces termes.

omniprésence avec nous, selon Rousseau : « j'aperçois Dieu partout dans ses œuvres ; je le sens en moi, je le vois autour de moi »[310]. Il est apparent par ses merveilleuses œuvres. Il est l'évidence même pour un cœur sincère, vu que tout dans l'existence prouve son existence. Apparent en toute chose, il est possible de le contempler dans l'univers et en nous-mêmes, car il se trouve tout près de nous.

« Mais sitôt que je [Rousseau] veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu'il est, quelle est sa substance, il m'échappe, et mon esprit troublé n'aperçoit plus rien »[311]. Dieu est caché par sa nature, son essence. Il est inaccessible à l'esprit raisonneur : tel est son mystère qui caractérise sa sagesse. La sagesse divine consiste à imposer des limites à l'esprit des hommes qui reconnaîtraient ainsi son omniscience. L'omniscience confère au législateur universel aux lois éternelles, immuables, et parfaites, une puissance illimitée[312] et « redoutable »[313], car la vie ou la mort de ses créatures dépend de lui. Son autorité s'impose immédiatement à l'esprit humain qui est conscient que « le pouvoir infini »[314] de Dieu s'étend au-delà de sa création, c'est-à-dire qu'il est absolument puissant, fort ou a le pouvoir sur toute chose. Il domine totalement les créatures soumises aux contingences, aux insuffisances, à ses ordres naturels.

c. L'égalité des créatures devant la loi divine : la mort naturelle

L'être humain est aussi soumis aux lois naturelles comme toutes les créatures subordonnées à Dieu qui « existe par lui-même »[315] alors que l'existence humaine et celle des autres êtres sont complètement subordonnées à la sienne.

---

[310] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 581.
[311] *Ibid.*, ou « l'être incompréhensible qui donne le mouvement au monde et préside à tout le système des êtres n'est ni visible à nos yeux ni palpable à nos mains, il échappe à tous nos sens, l'ouvrage se montre mais l'ouvrier se cache », *Émile* (manuscrit FAVRE), *op. cit.*, p. 216-217
[312] Rousseau évoque la facilité avec laquelle Dieu exerce son autorité dans « Fragments sur la puissance infinie de Dieu », Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 4, France, avril 1999, p. 1055.
[313] Rousseau, "Fragments sur Dieu et la Révélation", *op. cit.*, 1036.
[314] *Ibid.*
[315] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 581.

« Pénétré de [son] insuffisance, [l'homme ne raisonnera] jamais sur la nature de Dieu qu'[il n'y soit] forcé par le sentiment de ses rapports avec [lui] »[316], affirme Rousseau. Certes, il a découvert que Dieu est la Cause du monde, mais il estime qu'il est au-delà de « la conclusion d'un pur raisonnement »[317] ; car la réflexion sur la nature divine implique des rapports sentimentaux avec Dieu. Son autosuffisance révèle l'insuffisance humaine. L'homme se sentirait ainsi inférieur à Dieu. Dominé par la puissance divine, il ne peut qu'éprouver de l'impuissance, de la faiblesse, de l'insuffisance. L'homme est troublé dès qu'il est confronté à ses rapports à Dieu. Ce trouble est légitime, car la substance divine échappe à l'homme mais celui-ci sait pertinemment qu'il dépend de Dieu comme toutes les créatures divines. Ces dernières sont soumises au temps. Elles sont mortelles. Cette nécessité naturelle incarne l'égalité des créatures devant la loi absolue de Dieu. L'ordre cosmique désigne ici l'ordre de l'univers conforme aux lois de la matière (physique et chimie). L'homme est aussi soumis aux lois physico-chimiques. Il est égal aux autres êtres vivants face à la nature, à la loi divine. La justice divine est cette égalité des créatures devant la mort naturelle.

Nous ignorons « pourquoi l'univers existe »[318], « pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien […], et pourquoi [les choses] doivent exister ainsi, et non autrement »[319]. Les êtres naturels existent involontairement dans le monde. Leur existence involontaire nous étonne et nous fait peur. Elle est indépassable, rebelle à toute mise en question et notre question sur l'existence de l'univers restera à jamais sans réponse. L'univers devient lourd et nous accable. Tel est le sentiment confus de Rousseau qui décide de célébrer Dieu, l'être incompréhensible qui nous accable de cette charge existentielle : « bientôt de la surface de la terre j'élevais mes idées à tous les êtres de la nature, au système universel des choses, à l'être incompréhensible qui embrasse tout. Alors l'esprit perdu dans cette immensité, je ne pensais pas, je ne raisonnais pas, je ne philosophais pas, je me sentais avec une sorte de volupté accablé du poids de cet univers. »[320] En dehors de l'extase rousseauiste, nous constatons dans l'univers une existence pesante, une force universelle qui écrase les

---

[316] *Ibid*.
[317] P. Burgelin, *Émile*, *op. cit*., « notes et variantes », p. 1533.
[318] Rousseau, *Émile*, *op. cit*., liv. IV, p. 578.
[319] LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Principes de la nature et de la grâce*, Ed. PUF, France, 1954, p. 45.
[320] Rousseau, *Lettres à Malesherbes*, *op. cit*., p. 1141.

créatures à travers les processus de génération et de corruption. De la naissance à la mort, le rythme de la vie continue dans la nature qui invite les créatures au bonheur et les écrase de sa loi inexorable. Bon gré mal gré, toutes celles qui sont dans les cieux et sur terre appartiennent à Dieu. Les créatures apparaissent ainsi comme prisonnières dans ce monde qu'elles n'ont pas choisi « qui n'est qu'un passage pour retourner à l'être éternel dont [elles] tirent leur existence »[321].

Les créatures obéissent au destin, à la loi naturelle selon laquelle toute créature meurt. Le temps détermine l'existence des choses crées. Telle serait la décision du créateur éternel lors de la création de l'univers. Le déterminisme temporel indique la dépendance physique de toutes les créatures. Aucune ne peut s'opposer ou échapper à cette décision de Dieu qui aurait pu contraindre métaphysiquement l'être humain à « suivre l'ordre de [tous] ses décrets »[322] s'il voulait. Nous avons vu antérieurement la liberté accordée à l'homme. Mais cette liberté est relative : l'homme est aussi contraint à obéir à ce décret absolu qui contrôle tous les êtres naturels dont la durée de vie est fixée préalablement par Dieu omniscient lors de l'établissement de l'ordre cosmique. Selon Rousseau, la Nature « ne s'est pas contentée d'établir l'ordre ; elle a pris des mesures certaines pour que rien ne pût le troubler »[323]. Dieu est maître des êtres vivants en les assujettissant au temps, c'est-à-dire en les destinant nécessairement à la mort. Cette destination finale et fatale est la condition de toutes les créatures. La mort se présente chez Rousseau non seulement comme un asservissement mais aussi comme une liberté. La mort est un asservissement pour les hommes sociaux qui sont angoissés par l'idée de mourir. La mort est une liberté pour les hommes naturels qui sont exempts d'angoisse (dans le *Second Discours*, les vieillards « s'éteignent enfin sans qu'on s'aperçoive qu'ils cessent d'être, et presque sans s'en apercevoir eux-mêmes »[324]) et pour les bons qui ont souffert ici-bas mais seront heureux dans l'au-delà comme le précise la *Profession de foi*. Qu'ils finissent en Enfer ou au Paradis, tous les hommes sont condamnés à mourir.

---

[321] Rousseau, « Fragments sur Dieu et la Révélation », *op. cit.*, p. 1148.
[322] *Idem*, p. 1033.
[323] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 580.
[324] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 137.

Dieu applique naturellement sa décision à tous les êtres créés qui composent l'univers : « les hommes ne sont naturellement ni Rois, ni Grands, ni Courtisans, ni riches. Tous sont nés nuds et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce, enfin tous sont condamnés à la mort. Voilà ce qui est vraiment de l'homme, voilà de quoi nul mortel n'est exempt. »[325] Ici, Rousseau met en évidence tant la condition humaine que celles des créatures en général qui sont par définition mortelles. Telle est l'égalité des créatures devant la loi absolue de Dieu juste. La justice divine réside dans l'universalité de sa loi temporelle. Applicable à toute créature, elle maintient l'ordre universel. Les créatures ne peuvent que se résigner à leur condition mortelle. Cette nécessité de la mort naturelle détermine la loi naturelle physique. Dieu maîtrise temporellement les créatures grâce à ses lois naturelles physiques.

Selon Rousseau, ces lois révèlent évidemment leur législateur pour toute personne sincère :

> Cet Être éternel aurait pu, sans doute, produire et conserver l'univers par le seul concours immédiat de sa puissance et de sa volonté, mais il a été plus digne de sa sagesse d'établir dans la nature des lois générales qui ne se démentissent jamais et dont l'effet suffit seul à la conservation du monde et de tout ce qu'il contient. Pourrait-on croire que ce sont ces lois mêmes, et la fidélité avec laquelle elles sont gardées qui induisent tant d'esprits faux à méconnaître le législateur ? La matière obéit ; donc personne ne commande. Il est impossible de donner dans l'athéisme sans faire à tout moment ces bizarres raisonnements.[326]

Rousseau combat ces raisonnements absurdes des athées et affirme Dieu en tant que législateur et gouverneur de l'univers. Ses lois universelles régissent la nature. Elles visent à la préservation de l'harmonie universelle garantie par sa maîtrise temporelle et sa maîtrise spatiale des êtres créés composant le monde. Telle semble être la stratégie de Dieu intelligent et juste à travers cet ordre législatif dont la fonction suprême est la préservation de la justice divine. Car, « l'idée de Dieu est inséparable des idées d'éternel, d'infini en intelligence, en sagesse, en justice… » qui fonde les rapports solidaires des éléments constitutifs de la nature.

---

[325] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 504.
[326] Cité par P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, chap. XV, p. 413.

d. Dieu, l'Être suprême, est « l'auteur de toute justice ».

Il existe une hiérarchie naturelle dans ce monde ordonné où la solidarité naturelle, la conservation mutuelle lient les êtres qui le constituent. Dieu « préside à tout le sistème »[327] universel, selon Rousseau. Et cet Être suprême est « l'auteur de toute justice ». Cette dernière est liée à l'ordre, puisque la justice est la justice des lois qui conservent l'ordre de l'univers (les lois physiques et la hiérarchie des êtres).

Dieu a aussi bien créé l'ordre que la justice. Il aurait donc voulu un ordre juste lors de la création universelle. L'acte primitif par lequel le cosmos se conforme ne déterminerait pas encore le moyen de sa propre conservation. Dieu aurait créé la justice pour conserver l'ordre mondial : « ce qui est bien et conforme à l'ordre, écrit Rousseau, est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source »[328]. En d'autres termes, la justice divine est un principe d'ordre. Et en même temps, elle est ce qui conserve cet ordre. Selon la logique naturelle ou divine, l'ordre est inséparable de la justice. Leur solidarité est conforme à la nature de Dieu. Celui-ci serait inconcevable s'il avait créé l'ordre sans la justice. Pour être cohérent avec lui-même, Dieu est non seulement puissant mais également il est infiniment bon et juste. Bonté et justice sont les deux aspects d'une même puissance.

En conséquence, tout est bien dans la nature selon Rousseau :

> Tout est bien, rien n'est injuste. La justice est inséparable de la bonté. Or la bonté est l'effet nécessaire d'une puissance sans borne et de l'amour de soi essentiel à tout être qui se sent. Celui qui peut tout étend pour ainsi dire son existence avec celle des êtres. Produire et conserver sont l'acte perpétuel de la puissance ; elle n'agit point sur ce qui n'est pas, Dieu n'est pas le Dieu des morts : il ne pourrait être destructeur et méchant sans se nuire. Celui qui peut tout ne peut vouloir que ce qui est bien. Donc l'Être souverainement bon, parce qu'il est souverainement puissant, doit être souverainement juste ; autrement il se contredirait lui-même ; car l'amour de l'ordre qui le produit s'appelle bonté, et l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle justice.[329]

---

[327] Rousseau, *Émile*, (*Manuscrit FAVRE*), *op. cit.*, p. 216.
[328] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. VI, p. 378.
[329] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 588-589.

La justice est le principe de conservation de l'ordre. La justice est aussi essentielle que l'ordre contrairement à l'affirmation de R. Polin[330]. L'importance de la justice chez Rousseau est soulignée par P. Burgelin au moment où il écrit que la justice « attribut si important, qu'il peut paraître la condition même de l'existence »[331] du bon Dieu. La bonté divine résulte de sa puissance et de son amour de soi. Nous savons que la méchanceté représente la faiblesse, l'insuffisance, la haine chez Rousseau. Ces mauvaises qualités ne conviennent pas à sa représentation de Dieu qui produit et conserve l'ordre. Cette production et cette conservation caractérisent sa puissance. Son amour de soi est expansif puisqu'il étend « son existence avec celle des êtres ». Il aime ses créatures. Il est donc bon. Et sa bonté créatrice correspond à la conservation de cet ordre, cette hiérarchie naturelle : « Dieu est bon, rien n'est plus manifeste ; […] et la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre ; car c'est par l'ordre qu'il maintient ce qui existe et lie chaque partie avec le tout »[332]. L'ordre conditionne le maintien des vivants (existants) et la correspondance entre les parties et la totalité de la nature. Il exprime l'unité des êtres naturels que Dieu aime.

Dieu est étroitement lié à ces êtres : il participe à leur vie en subvenant aux besoins de tout ce qui existe. Il dispense ses bienfaits en donnant à chaque existant sa subsistance comme le confirme un dogme de la religion civile : « l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante »[333]. Telle est la justice divine selon Rousseau : « Dieu est juste ; j'en suis convaincu, c'est une suite de sa bonté »[334]. Justice et bonté vont de pair chez Rousseau qui défend un Dieu bon et juste. Ce Dieu répartit harmonieusement les éléments constitutifs de l'univers entre eux et par rapport au tout. Il veille à leur existence, subsistance et solidarité. C'est bien ainsi que Dieu assume ses responsabilités d'Être suprême. Il est au-dessus et si proche de ses créatures à la fois. Il conserve cette hiérarchie naturelle fondée sur la solidarité naturelle et exige le respect de cet ordre. « La justice consiste d'abord,

---

[330] R. Polin, « l'idée que [Rousseau] se fait de la justice est tout entière subordonnée, on ne l'a pas dit assez à une métaphysique de l'ordre », *La Politique de la solitude*, *op. cit.*, p. 76.
[331] P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.J. Rousseau*, *op. cit.*, chap. XV, p. 409.
[332] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 593.
[333] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. IV, chap. VIII, p. 468.
[334] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 593.

écrit R. Polin, dans un rapport de sagesse, de constance, de bonté et d'amour entre Dieu et l'ordre des choses qu'il a créées »[335].

Dieu mérite, par conséquent, selon Rousseau, la reconnaissance de l'homme ; car Dieu a accordé à l'homme une place privilégiée qu'il doit respecter. Le respect de la place honorifique signifie la considération des autres êtres naturels et l'adoration de son Créateur. En quête de l'essence divine, l'être humain a pris finalement conscience de ses limites : « enfin plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je le conçois ; mais elle est, cela me suffit ; moins je le conçois, plus je l'adore. Je m'humilie et lui dis : Être des êtres, je suis parce que tu es, c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage de ma raison est de s'anéantir devant toi : c'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma faiblesse de me sentir accablé de ta grandeur. »[336] La nature divine devient plus incompréhensible pour l'individu qui s'efforce de la comprendre. De l'impossibilité pour l'homme de comprendre Dieu, nous ne pouvons pas déduire l'inexistence de celui-ci. Satisfait de cette proposition, l'homme adore Dieu qu'il considère désormais comme son origine et le fondement de son existence. Parvenue à cette compréhension, la raison humaine est valorisée. L'homme est ravi, car il a reconnu sa faiblesse par rapport à la grandeur infinie de Dieu qui lui a attribué néanmoins une place royale. Elle honore l'individu humain.

Un sentiment de reconnaissance naît naturellement dans le cœur humain :

> Puis-je me voir ainsi distingué sans me féliciter de remplir ce poste honorable et sans bénir la main qui m'y a placé ? De mon premier retour sur moi naît dans mon coeur un sentiment de reconnaissance et de bénédiction pour l'Auteur de mon espèce et de ce sentiment mon premier hommage à la divinité bienfaisante. J'adore la puissance suprême et je m'attendris sur ses bienfaits. Je n'ai pas besoin qu'on m'enseigne ce culte, il m'est dicté par la nature elle-même. N'est-ce pas une conséquence naturelle de l'amour de soi, d'honorer ce qui nous protège, et d'aimer ce qui nous veut du bien ?[337]

Le rapport de l'homme avec Dieu est interpersonnel selon Rousseau. Ce dernier développe longuement ce lien religieux dans les « fragments sur Dieu et sur la Révélation ». Content de cette distinction providentielle, la première réaction

---

[335] R. Polin, *Politique de la solitude*, *op. cit.*, p. 78.
[336] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 594 / « Fragments sur Dieu et sur la Révélation », *op. cit.*, p. 1036.
[337] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 583.

humaine est de remercier spontanément son Bienfaisant par son adoration. Il aime le Créateur puisqu'il reconnaît qu'il lui est favorable en le privilégiant dans cet ordre cosmique. Rousseau pense que cet amour réciproque est conforme à logique des passions. Nous aimons normalement celui qui nous veut du bien. Dès lors qu'il perçoit Dieu comme l'Etre qui veut son bien, comme l'atteste la primauté que lui a été donnée dans la hiérarchie des espèces, l'homme est naturellement porté à aimer Dieu. Ce développement naturel de l'amour pour Dieu, explique qu'aucun enseignement religieux n'ait été donné à Émile avant l'âge de l'adolescence, âge où la raison est assez développée pour se hisser à l'idée d'un cosmos, et où la logique des passions rend possible un rapport inter-personnel entre l'homme et Dieu, rapport fondé sur la réciprocité des volontés. La reconnaissance émane du coeur (plutôt que de la raison) qui fonde la religion naturelle. Elle relie directement l'homme à Dieu. Cette liaison immédiate crée une solidarité naturelle entre le Roi terrestre et le Roi universel. Nous avons vu que cette même solidarité existe aussi entre le roi de la terre et les animaux grâce au sentiment naturel qu'est la pitié. L'homme n'est digne de cette place majestueuse que lorsqu'il respecte les autres êtres naturels. Le privilège ne signifie absolument pas le mépris des autres. Il est synonyme du respect des autres éléments constitutifs de la nature.

En résumé, cette nature est un monde organisé hiérarchiquement par un Dieu bon et juste, « créateur et conservateur de l'univers »[338]. Il a créé l'ordre et le conserve par des lois justes. La justice est un moyen efficace pour conserver l'ordre établi puisque la solidarité naturelle règne entre les êtres qui composent l'univers. Dieu a donc composé magnifiquement son Gouvernement éternel, car il gouverne le monde en ne produisant aucun effort[339]. Grâce à son intelligence, l'individu humain est capable d'admirer l'intelligence organisatrice de la Providence et de jouir des bienfaits divins sur terre Ce raisonnement rousseauiste a des conséquences pratiques. Il vise à l'utilité réelle : la morale. Rousseau invite l'homme à chercher le sens de son existence et à se demander comment s'orienter dans ce monde statique bien ordonné par Dieu. Ce dernier est cohérent avec lui-même en créant l'ordre et la justice. En revanche, Rousseau croit en Dieu pour la création du monde et au hasard pour l'évolution du monde ou de l'humanité. La présence de Dieu dans la « profession de

[338] Rousseau, « fragments sur Dieu et sur la Révélation », *op. cit.*, p. 1034.
[339] *Idem*, p. 1055.

foi du vicaire savoyard » semble incompatible avec la présence du hasard dans le *Second Discours ou l'essai sur l'origine des langues.* La croyance de Rousseau ne l'empêche pas de concevoir un monde sans téléologie naturelle, sans finalité positive assignée par Dieu, tout au moins dans la seconde partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Mais le problème est complexe. Il existe plusieurs versions de l'histoire humaine chez Rousseau : une histoire hasardeuse et une histoire providentielle coexistent dans l'*Essai sur l'origine des langues*. Comment concilier l'enchaînement d'événements hasardeux et de conséquences nécessaires avec l'intervention de la Providence dans l'histoire de l'humanité ? L'histoire de la *Bible* pose le problème du mal sur terre. Entre Dieu et l'homme, qui est responsable du désordre terrestre selon Rousseau ?

CHAPITRE V :

DIEU ET LE PROBLEME DU MAL, DU DESORDRE SUR TERRE

L'univers est merveilleusement ordonné alors que la terre est apparemment désordonnée. Ce désordre terrestre est associé à la distribution inégale des dons naturels, à la répartition inégale des ressources naturelles, aux catastrophes naturelles, et notamment aux malheurs de l'homme juste. Étant donné que l'homme est le roi de la terre, il est possible d'affirmer que celui-ci est à l'origine des injustices dans son royaume. Cependant, est-il responsable des inégalités naturelles ? La question du mal implique le problème de la conciliation entre ordre (naturel, cosmique) et désordre terrestre ou entre ordre divin et liberté humaine. La nature, qui est si bien ordonnée dans le *Second Discours*, diffère de la nature chaotique dans l'*Essai sur l'origine des langues*. Ce changement de conception de la nature introduit Dieu dans l'histoire mondiale. Par ailleurs, l'intervention divine pose le problème du mal et du malheur individuel. La justice divine veille à la conservation des espèces ; mais veille-t-elle au bien-être de chaque individu humain ? Est-il possible de concilier la justice universelle et l'injustice particulière ? Nous ne comprenons pas la justice divine lorsque nous voyons apparemment sur terre que le juste souffre alors que l'injuste est heureux. N'y a-t-il pas un « désordre moral » dans l'ordre cosmique ? L'ordre voulu par Dieu n'est-il pas en même temps un désordre moral du fait de l'injustice (au sens du malheur du juste) ? Rousseau établit dans ses livres la justice absolue, supérieure qui châtie les injustes et récompense les justes. Il croit en un Dieu moral, bon, juste dont le Tribunal suprême sera la destination morale de l'homme. « La justice de l'homme est de rendre à chacun ce qui lui appartient et la justice de Dieu de demander compte à chacun de ce qu'il lui a donné. »[340] La justice transcendante ne signifie pas nécessairement la séparation et spatialement l'extériorité. Elle s'intéresse à l'être moral libre et responsable qu'est l'homme. Celui-ci est capable de commettre des maux ou d'instaurer le désordre sur terre.

[340] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 593-594.

Cette liberté humaine incite Rousseau à défendre la cause de Dieu et à accuser l'homme d'être responsable du désordre terrestre. Toutefois la justice éternelle rétablira certainement l'ordre, selon Rousseau, après la mort.

1. L'INJUSTICE DANS LA NATURE : L'INÉGALITÉ NATURELLE

Avant cette disparition finale, la vie est apparemment injuste. L'injustice dans la nature est fondée sur l'inégalité naturelle. Celle-ci apparaît dans la distribution inégale des dons naturels que possèdent les hommes et dans la répartition inégale des richesses naturelles. Ainsi ceux qui vivent sur les sols ingrats se déplacent nécessairement vers ceux qui habitent les terres fertiles. La répartition inégale des ressources naturelles est source de désordre dans la nature que Dieu gouverne. Ce désordre est amplifié par les catastrophes naturelles qui s'apparentent aux injustices naturelles.

a. La distribution inégale des dons naturels

L'inégalité naturelle est confirmée par la distribution inégale des dons naturels que possèdent les hommes : « je [Rousseau] conçois dans l'Espèce humaine deux sortes d'inégalité ; l'une que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la Nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du Corps, et des qualités de l'Esprit, ou de l'Âme »[341]. Les facultés naturelles sont distribuées inégalement par la Nature. Cette distribution inégale est-elle injuste ?

Rousseau écrit la Nature avec un « N » majuscule. Est-elle équivalente ici à Dieu ? L'action naturelle ressemble à l'action divine (consistant à établir des faits naturels). Elle montre que le créateur préfère apparemment certaines créatures par rapport à d'autres. En réservant la liberté et la perfectibilité à l'homme, la Nature

[341] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Introduction, p. 131.

(Dieu) en exclut les autres êtres qui composent la nature. Cette exclusion signifie-t-elle l'injustice naturelle ou divine ? Révèle-t-elle la déficience, les tensions, les dysfonctionnements de ce monde qui paraît bien ordonné ? « Ces raisonnemens sont toujours téméraires, un homme sage ne doit s'y livrer qu'en tremblant, et sûr qu'il n'est pas fait pour les approfondir : car ce qu'il y a de plus injurieux à la divinité n'est pas de n'y point penser, mais d'en mal penser. »[342] En effet, la spécificité humaine peut nous paraître injuste « dans l'ordre des choses que [Dieu] gouverne »[343] et que nous pouvons examiner. Toutefois il est possible de supposer que Dieu aurait privilégié l'homme afin de compenser son insuffisance, sa faiblesse par rapport aux autre êtres naturels : « en dépouillant cet Être, ainsi constitué, de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles, qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès ; en le considérant, en un mot, tel qu'il a dû sortir des mains de la Nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous ».[344] Dans ce cas, il y aurait une reprise implicite chez Rousseau, du mythe de Prométhée. Cette organisation avantageuse de l'homme lui permet d'avoir une égalité de chances de survie s'il est attaqué par les « Bêtes féroces […]. À l'égard des animaux qui ont réellement plus de force qu'il n'a adresse, il est vis-à-vis d'eux dans le cas des autres espèces plus faibles, qui ne laissent pas de subsister ; avec cet avantage pour l'homme, que non moins dispos qu'eux à la course, et trouvant sur les arbres un refuge presque assuré ; il a par tout le prendre et le laisser dans la rencontre, et le choix de la fuite ou du combat. »[345] L'homme est tellement faible qu'en l'absence de ses privilèges il ne résistera jamais aux attaques des animaux féroces et aux dures conditions climatiques. Ses avantages tant physiques que métaphysiques justifient le favoritisme de la Nature (Dieu) qui responsabilise l'homme. Contrairement aux actes des animaux, les actions humaines seront jugées selon Rousseau : « la justice de l'homme est de rendre à chacun ce qui lui appartient et la justice de Dieu de demander compte à chacun de ce qu'il lui a donné. »[346] Les dons divins ne sont pas

---

[342] Rousseau, *Émile* , *op. cit.*, liv. IV, p. 581.
[343] *Idem* p. 582.
[344] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 134-135.
[345] *Idem* p. 136-137.
[346] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 593-594.

gratuits car Dieu nous rétribuera en fonction de la qualité de leur usage. Nous serons obligés de lui rendre des comptes en raison de nos responsabilités.

La Nature établit ainsi « la différence des âges » qui existe chez les animaux comme chez les hommes. Les étapes successives de la vie humaine confirment effectivement l'inégalité naturelle : l'enfance, l'adulte, et la vieillesse. Nous sommes parfois inégaux devant la santé dès notre naissance. Conscient de cette inégalité naturelle, Rousseau affirme que les « ennemis plus redoutables, et dont l'homme n'a pas les moyens de se défendre, sont les infirmités naturelles, l'enfance, la vieillesse et les maladies de toute espèce ; tristes signes de notre faiblesse »[347]. La Nature (Dieu) crée des monstres ou est laide parfois : des handicapés mentaux ou moteurs, des infirmes de naissance. Or, Rousseau souligne que « tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses »[348]. Ces écrits rousseauistes sont apparemment contradictoires. Leur contradiction révèle les désordres naturels qui posent problème à l'homme, car la nature impose parfois à ce dernier des enfants infirmes. Or, un père doit s'occuper de son éventuel enfant malade selon Rousseau qui préfère un élève sain dans son traité d'éducation : « ce traité fait d'avance suppose un accouchement heureux, un enfant bien formé, vigoureux et sain. Un père n'a point de choix et ne doit point avoir de préférence dans la famille que Dieu lui donne : tous ses enfans sont également ses enfans. »[349] En tant que chef de la famille, un père est condamné à traiter également ses enfants sains comme ses enfants malades, affirme Rousseau. Il met en évidence que l'inégalité naturelle ne signifie pas l'inégalité sociale et que l'injustice apparente de la Nature (Dieu) doit susciter une véritable solidarité humaine : la nature nous impose un devoir naturel vis-à-vis des faibles, des hommes qui ne sont pas en bonne santé physique ou mentale.

La santé est un bien primordial pour les êtres vivants et, en particulier, pour l'être humain. Elle représente une force naturelle qui est également distribuée par la Nature (Dieu). Les « forces du corps » varient selon les individus. Inégaux en force physique ou corporelle, les forts survivent et les faibles périssent lors de l'impitoyable sélection naturelle :

---

[347] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 137.
[348] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 245.
[349] *Idem*, p. 268.

> Accoutumés dès l'enfance aux intempéries de l'air, et à la rigueur des saisons, exercés à la fatigue, et forcés de défendre nuds et sans armes leur vie et leur Proye contre les autres Bêtes féroces, ou de leur échapper à la course, les Hommes se forment un tempérament robuste et presque inaltérable, les Enfans, apportant au monde l'excellente contribution de leurs Pères, et la fortifiant par les mêmes exercices qui l'ont produite, acquièrent ainsi toute la vigueur dont l'espèce humaine est capable. La nature use précisément avec eux comme la Loi de Sparte avec les Enfans des Citoyens ; elle rend forts, et robustes ceux qui sont très bien constitués et fait périr tous les autres[.][350]

L'inégalité naturelle entre les individus humains est une réalité puisque les forts l'emportent sur les faibles au cours de la lutte pour la survie. Les aptitudes physiques sont donc des pouvoirs réels. Rousseau reconnaît que « la force est une puissance phisique »[351] ; toutefois, la force naturelle ne fonde pas naturellement le droit des plus forts, car elle est variable. Mais même si elle ne garantit pas suffisamment le droit naturel, elle est apparemment injuste dans la mesure où les faibles meurent lors des sélections opérées par la nature qui a aussi distribué partialement les bonnes « qualités de l'esprit, ou de l'âme ».

Celles-ci ne sont pas automatiquement réservées aux faibles. D'ailleurs la question de savoir « si la force du Corps ou de l'Esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la Puissance, ou de la Richesse »[352] est inutile selon Rousseau, car nous savons que ces dons naturels ne sont pas les choses du monde les mieux partagées entre les hommes et qu'« il est aisé de voir qu'entre les différences qui distinguent les hommes, plusieurs passent pour naturelles qui sont uniquement l'ouvrage de l'habitude et des divers genres de vie que les hommes adoptent dans la Société. »[353] Les inégalités physiques, dans l'ordre naturel (dans l'état de nature) ne sont pas des injustices parce qu'elles sont d'abord limitées, et ensuite elles n'empêchent pas (dans la mesure où elles n'empêchent pas) l'individu d'être auto-suffisant : ou bien le faible trouve un moyen de compenser sa faiblesse (cas de l'homme en général face aux animaux plus forts que lui.) ou bien il meurt. Il n'y a pas d'injustice au sens où l'individu n'est pas condamné, par sa faiblesse (par l'inégalité des dons naturels) à vivre dans la dépendance (à perdre sa liberté naturelle). Ce sont les institutions sociales qui créent l'injustice en amplifiant et en renforçant les inégalités. L'ordre social instaure l'injustice au sens de l'inégalité

---

[350] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 135.
[351] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. III, p. 354.
[352] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Introduction, p. 131-132.
[353] *Idem*, Première partie, p. 160.

des conditions sociales. Au-delà de la séparation artificielle et hypothétique de l'état de nature et de l'état civil, la nature et la société coexistent naturellement. Il semble que les dons naturels (dons physiques, intellectuels et moraux) sont inégalement distribués par la Nature (Dieu). Mais nous ignorons les intentions naturelles (divines) dans sa justice distributive. Nous constatons simplement que les hommes sont effectivement inégaux en dons naturels et qu'ils ne bénéficient pas également des ressources naturelles.

b. La répartition inégale des richesses naturelles : des terres fertiles et des sols ingrats

La Nature a réparti inégalement les richesses naturelles en donnant aux uns des terres fertiles et aux autres des sols ingrats. Ce désordre économique s'explique par l'histoire naturelle de l'arrivée des hommes sur terre et des ressources naturelles.

« La Terre abandonnée à sa fertilité naturelle, et couverte de forêts immenses que la Coignée ne mutila jamais, offre à chaque pas des Magazins et des retraites aux animaux de toute espèce. Les Hommes dispersés parmi eux »[354], profitent également de cette abondance universelle. Et Rousseau précise que « la Nature traite tous les animaux abandonnés à ses soins avec une prédilection, qui semble montrer combien elle est jalouse de ce droit.»[355] Nous pouvons comprendre sa réaction lorsque nous découvrons le moment idyllique de l'histoire naturelle imaginée par Rousseau : « supposez un printems perpétuel sur la terre ; supposez par tout de l'eau, du bétail, des paturages ; supposez les hommes sortant des mains de la nature une fois dispersés parmi tout cela : je n'imagine pas comment ils auraient jamais renoncé à leur liberté primitive et quitté la vie isolée et pastorale si convenable à leur indolence naturelle, pour s'imposer sans nécessité l'esclavage, les travaux, les misères inséparables de l'état social. »[356] Les hommes n'ont pas décidé librement de vivre en société. Autrement dit, renoncer volontairement « à la liberté primitive » et à l'abondance

[354] *Idem*, p. 135.
[355] *Idem*, p. 139.
[356] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, chap. IX, p. 400-401.

naturelle est inconcevable pour Rousseau car aucun être ne peut vouloir librement la misère. Avant d'être en société, la Nature subvient suffisamment aux besoins des hommes. Ils jouissent d'un printemps perpétuel. Dès leur arrivée sur terre, elle les a dispersés afin qu'ils peuplent partout : « l'effet naturel des premiers besoins fut d'écarter les hommes et non les rapprocher. Il le fallait ainsi pour que l'espèce vint à s'étendre et que la terre se peuplât promptement ; sans quoi le genre humain se fût entassé dans un coin du monde, et tout le reste fût demeuré désert. »[357] La terre est peuplée et l'ordre y règne. Mais cet ordre naturel est rompu. Qui est à l'origine de cette rupture ?

La réponse de Rousseau est indécise : « celui qui voulut que l'homme fut sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers. A ce léger mouvement je vois changer la face de la terre et décider la vocation du genre humain »[358] .La Providence est l'auteur de la vocation sociale de l'humanité : son action bouleverse « la face de la terre ». Le désordre terrestre est déclenché par cette action mystérieuse. Elle est suivie par des causes physiques et naturelles qui rassemblent les hommes et les contraignent à vivre ensemble :

> Les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidens de la nature ; les déluges particuliers, les mers extravasées, les eruptions des volcans, les grands tremblemens de terre, les incendies allumés par la foudre et qui détruisaient les forêts, tout ce qui dût effrayer et disperser les sauvages habitans d'un pays dût ensuite les rassembler pour réparer en commun les pertes communes. Les traditions des malheurs de la terre si fréquentes dans les anciens tems montrent de quels instrumens se servit la providence pour forcer les humains à se rapprocher.[359]

Rousseau semble déchiré entre le hasard et la Providence dans l'évolution du monde ou du genre humain. Il considère que les accidents naturels sont responsables des associations humaines et qu'ils sont les instruments de « la providence pour forcer les humains à se rapprocher ». Mais c'est sous la forme (apparente) du hasard (ou sous la forme d'un hasard apparent) que la Providence agit. Les hommes ne sont pas maîtres de leur destin contrairement à Dieu qui use d'une méthode naturelle pour unir les différents individus dispersés sur terre. Lors de leur union « pour réparer en commun les pertes communes », la démographie s'accroît. L'accroissement démographique met fin à l'abondance alimentaire : « à mesure que le Genre humain

---

[357] *Idem,* chap. II, p. 380.
[358] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, chap. IX, p. 401.
[359] *Idem*, p. 402.

s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes. La différence des terrains, des climats, des saisons, put les forcer à en mettre dans leurs manières de vivre. Des années stériles, des hyvers longs et rudes, des étés brulans qui consument tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie. »[360]

Pour éviter la pénurie générale, Dieu redéploie les hommes sur terre grâce aux mêmes causes physiques et naturelles : « les malheurs qui rassemblèrent les hommes épars dispersaient ceux qui sont réunis. »[361] Des cataclysmes cosmiques divisent la terre en îles et en continents : « de grandes inondations ou de tremblemens de terre environnèrent d'eaux ou de précipices des Cantons habités ; Des révolutions du Globe détachèrent et coupèrent en Iles des portions du continent. »[362]

Or, cette sorte de désordre cosmique détruit l'égalité des régions habitées et favorise « la différence des terrains, des climats, des saisons », c'est-à-dire l'inégalité des ressources naturelles. C'est la raison pour laquelle des hommes vivent sur des sols ingrats alors que d'autres habitent des terres fertiles : « des différences […] se trouvent dans les qualités du terrain, dans ses degrés de fertilité, dans la nature de ses productions, dans l'influence des climats, que de celles qu'on remarque dans les tempéramens des hommes qui les habitent, dont les uns consomment peu dans un pays fertile, les autres beaucoup sur un sol ingrat »[363]. L'inégalité territoriale engendre l'inégalité dans la consommation des hommes. Ils défigurent la terre selon leurs besoins : « il y a un tel rapport entre les besoins de l'homme et les productions de la terre qu'il suffit qu'elle soit peuplée, et tout subsiste ; mais avant que les hommes réunis missent par leur travaux communs une balance entre ses productions, il falait pour qu'elles subsistassent toutes que la nature se chargeât seule de l'équilibre que la main des hommes conserve aujourd'hui ; elle maintenait ou rétablissait cet équilibre par des révolutions comme ils le maintiennent ou rétablissent par leur inconstance. »[364] La Nature et les êtres humains participent à l'équilibre et au déséquilibre de la terre. Mais la responsabilité naturelle est ici plus importante que celle des hommes dans la mesure où ils travaillent la terre pour leurs

---

[360] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Seconde partie, p. 165.
[361] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, chap. IX, p. 402.
[362] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, seconde partie, p. 168.
[363] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. X, p. 389.
[364] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, chap. IX, p. 404.

besoins naturels ou vitaux, pour survivre. La mauvaise distribution des ressources naturelles contraint les hommes à transformer la terre selon Rousseau :

> Les eaux auraient perdu peu à peu la circulation qui vivifie la terre. Les montagnes se dégradent et s'abaissent, les fleuves charrient, la mer se comble et s'étend, tout tend insensiblement au niveau ; la main des hommes retient cette pente et retarde ce progrès ; sans eux il serait plus rapide, et la terre serait peut-être déjà sous les eaux. Avant le travail humain les sources mal distribuées se répandaient plus inégalement, fertilisaient moins la terre, en abreuvaient plus difficilement les habitans. […] Combien de pays arides ne sont habitables que par les saignées et par les canaux que les hommes ont tiré des fleuves.[365]

La distribution des ressources naturelles est tellement inégale que le travail humain est parfois nécessaire pour compenser la nature. Les hommes inventent par là des techniques. « Dans les lieux arides [ils creusent] des puits, [tirent] des canaux pour abreuver leur bétail »[366].

La rencontre des hommes entraîne des alliances et des disputes : « dans les pays chauds, les sources et les rivières inégalement dispersés sont d'autres points de réunion d'autant plus nécessaires que les hommes peuvent moins se passer d'eau que de feu. Les barbares surtout qui vivent de leurs troupeaux ont besoin d'abreuvoirs communs, et l'histoire des plus anciens tems nous apprend qu'en effet que c'est là que commencèrent et leurs traittés et leurs querelles. »[367] Cette situation résulte de l'inégale répartition des ressources naturelles au point que les hommes vivant les sols ingrats se déplacent vers les terres arrosées ou fertiles.

La distribution inégale des richesses naturelles pose le problème de l'émigration des hommes qui n'ont pas choisi leur lieu de naissance, en l'occurrence des pays ingrats. La question rousseauiste consistant à savoir « pourquoi donc tant d'hommes y naissent […] par préférence »[368] est absurde. Personne n'a choisi ni sa naissance ni son lieu de naissance ni le moment de sa naissance. Toutefois la nature humaine permet à l'homme de quitter un environnement défavorable à sa conservation : « il est naturel […] que les habitans d'un pays ingrat le quittent pour

---

[365] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, chap. IX, p. 404-405.
[366] *Idem*, p. 403.
[367] *Ibid.*
[368] *Idem*, p. 402.

en occuper un meilleur ».[369] Et Rousseau formule des hypothèses concernant le mouvement migratoire des anciens hommes :

> Si l'on cherche en quels lieux sont nés les pères du genre humain, d'où sortirent les premières colonies, d'où vinrent les premières émigrations, vous ne nommerez pas les heureux climats de l'Asie mineure ni de la Sicile, ni de l'Afrique, pas même de l'Egypte ; vous nommerez les sables de la Caldée, les rochers de la Phénicie. Vous trouverez la même dans tous les tems. La Chine a beau se peupler de Chinois, elle se peuple aussi des Tartares ; les Scithes ont inondé l'Europe et l'Asie ; les montagnes de Suisse versent actuellement dans nos régions fertiles une colonie perpétuelle qui promet de ne point tarir.[370]

Les sols ingrats se vident de leurs populations qui inondent les terres fertiles. Le monde est déséquilibré économiquement, démographiquement, géographiquement ; d'où le flux migratoire voulu par la Nature. Car, abandonnée à sa fertilité naturelle, la terre nourrissait suffisamment tous les hommes qui la peuplaient. Mais l'ordre naturel (ordre statique) fut rompu lorsqu'un doigt mystérieux toucha « l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers ». Ce désordre cosmique (au sens du déséquilibre, de l'instabilité ou par rapport à l'ordre dans l'état de nature), providentiel, est à l'origine de l'inégalité territoriale caractérisée par des sols ingrats et des terres fertiles. Cette inégalité des ressources naturelles transforme la situation des hommes. Les sédentaires deviennent des nomades en raison des situations économiques. Les terres fertiles favorisent la sédentarisation (l'ordre statique) alors que les sols ingrats entraînent le nomadisme (l'ordre dynamique) à l'aube du temps. Ce changement de mode de vie est déclenché par des causes ou révolutions naturelles voulues par la Providence. Celle-ci est donc responsable de ce désordre du monde qui incarne l'inégalité naturelle. Le déséquilibre dans la nature pose le problème classique du mal et du malheur individuel. L'injustice de Dieu est-elle liée à l'inégalité naturelle ? Comment concilier la justice universelle et l'injustice particulière ?

c. Les catastrophes naturelles

[369] *Idem*, p. 401.
[370] *Ibid.*

Nous avons vu que Rousseau estime que la nature est organisée par Dieu. En tant que « créateur et conservateur » de l'univers, il établit un ordre et prend des décisions. Nous avons constaté que son organisation est apparemment inégalitaire. Ce dysfonctionnement apparent du système divin se poursuit à travers les catastrophes naturelles : Dieu y sanctionne indifféremment tant les injustes, les coupables que les justes, les innocents selon les adversaires de Dieu. Comment Rousseau se situe-t-il dans ce débat sur le mal ?

Effectivement, les catastrophes et les accidents de la nature existent. Rousseau est conscient de leurs effets : « les associations d'hommes sont en grande partie l'ouvrage des accidens de la nature ; les déluges particuliers, les mers extravasées, les éruptions des volcans, les grands tremblemens de terre, les incendies allumés par la foudre et qui détruisaient les forêts, tout ce qui dût effrayer et disperser les sauvages habitans d'un pays dût ensuite les rassembler pour réparer en commun les pertes communes. Les traditions des malheurs de la terre si fréquentes dans les anciens tems montrent de quels instrumens se servait la providence pour forcer les humains à se rapprocher. Depuis que les sociétés sont établies ces grands accidens ont cessé et sont devenus plus rares ; il semble que cela doit encore être ; les mêmes malheurs qui rassemblèrent les hommes épars dispersaient ceux qui sont réunis. » Au-delà de l'aspect mythique du discours rousseauiste, ces phénomènes naturels montrent la responsabilité de Dieu. Celui-ci s'en sert pour rassembler et disperser les êtres humains. Lors de leur rassemblement et leur dispersion forcés, des hommes disparaissent, meurent. Leur mort désigne « les traditions des malheurs de la terre ». En d'autres termes, ces phénomènes naturels sont des malheurs puisqu'ils tuent des humains. L'interprétation de ce pouvoir divin varie selon les sensibilités philosophiques ou religieuses.

Les opposants de Dieu, mettant en cause sa bonté et sa justice, considèrent qu'il est à l'origine du mal sur terre et que ses ordres ou ses pouvoirs sont arbitraires, vu qu'il sanctionne avec indifférence les coupables comme les innocents. Les adversaires de Dieu se moquent de ses défenseurs, et particulièrement de Leibniz[371], lors des circonstances malheureuses qui se produisent dans ce monde. Les sarcasmes

[371] LEIBNIZ Gottfried Wilhem, *Opuscules philosophiques choisis*, Ed. Vrin, Paris, 2001, « la cause de Dieu », pp. 277-278.

de Voltaire sont emblématiques. Il constate apparemment le pouvoir aveugle ou despotique de Dieu dans les évènements comme le désastre de Lisbonne[372]. Cette égalité des peines entre les coupables et les innocents lors des catastrophes naturelles est insupportable pour Voltaire qui présente une interprétation terroriste de l'action divine. Par là, il nie la bonté et la justice de Dieu défendues par Leibniz, et rejette son optimisme. Le désastre de Lisbonne lui présente une image négative de Dieu et une vision pessimiste d'un monde désordonné dirigé par un Dieu arbitraire qui punit déjà les crimes humains sur cette terre.

Car rappelons que depuis l'antiquité, les phénomènes désastreux de la nature sont considérés par des individus comme la punition divine envers les coupables, les pécheurs. Cette idée se développe au Moyen Âge, à l'époque moderne…, chez les religieux, les pieux ou les dévots qui pensent que les catastrophes naturelles résultent des péchés des hommes. Spinoza décrit précisément cet état d'esprit général au moment où il écrit que :

> parmi tant de commodités qu'offre la nature, il fallut bien qu'ils découvrissent bon nombre d'incommodités, telles que tempêtes, tremblements de terre, maladies, etc., et ils posèrent que cela avait lieu parce que les Dieux avaient été irrités par les offenses commises envers eux par les hommes, autrement dit par les péchés commis contre leur culte ; et, quoique l'expérience recriât chaque jour, et montrât par une infinité d'exemples que commodités et incommodités arrivent instinctivement aux pieux et aux impies, ils n'en renoncèrent pas pour autant à l'invétéré préjugé : il leur fut en effet plus facile de ranger cela parmi les autres choses inconnues dont ils ignoraient l'usage, et demeurer ainsi dans leur présent et inné état d'ignorance, que de détruire toute cette construction et en inventer en pensée une neuve. D'où vint qu'ils tinrent pour certain que les jugements des Dieux échappent de très loin à la prise de l'homme : et cela seul eût suffi à faire que la vérité demeurât pour l'éternité cachée au genre humain [.][373]

Spinoza dénonce l'origine des préjugés humains visant à attribuer une cause finale à tout phénomène naturel. Malgré les démentis de l'expérience, les hommes ne cessent de considérer les désastres naturels comme les conséquences fâcheuses des péchés humains envers Dieu. Incapable d'expliquer rationnellement les phénomènes naturels, les hommes leur donnent une explication divine. Cette dépendance humaine empêche le genre humain de connaître véritablement les phénomènes naturels selon Spinoza qui ne conçoit pas « l'homme dans la nature comme un empire dans un

---

[372] VOLTAIRE François-Marie Arouet, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 219-221-223.
[373] SPINOZA Baruch, *Éthique*, Ed. Seuil, France, 1999, Première partie, p. 83.

empire »[374]. Certes, Rousseau défend l'idée inverse de la nature humaine, mais il est proche de Spinoza lorsqu'il déclare que :

> Les premiers qui ont gâté la cause de Dieu sont les prêtres et les Dévots, qui ne souffrent pas que rien se fasse selon l'ordre établi, mais font toujours intervenir la justice Divine à des événemens purement naturels, et pour être sûrs de leur fait, punissent et chatient les méchans, éprouvent ou récompensent les bons indifféremment avec des biens ou des maux, selon l'événement. Je ne sais, pour moi, si c'est une bonne Théologie ; mais je trouve que c'est une mauvaise manière de raisonner, de fonder indifféremment sur le pour et le contre les preuves de la Providence, et de lui attribuer sans choix tout ce qui se ferait également sans elle.[375]

Rousseau désapprouve la mauvaise méthode de raisonnement des religieux qui ne distinguent pas « des événements purement naturels » explicables grâce à des lois naturelles physiques des événements naturels qui sollicitent l'interprétation métaphysique. La confusion des explications scientifiques et des explications métaphysiques chez les religieux discrédite la cause de Dieu, selon Rousseau.

Ce dernier reproche également aux philosophes leur attitude déraisonnable, irrationnelle à l'égard de Dieu : « les philosophes, à leur tour, ne me paraissent guères plus raisonnables, quand je les vois s'en prendre au Ciel de ce qu'ils ne sont pas impassibles, crier que tout est perdu, quand ils ont mal au dents, ou qu'ils sont pauvres, ou qu'on les vole, et charger Dieu, comme dit Sénèque, de la garde de leur valise »[376]. « Des riches, peut-être, rassasiés de faux plaisirs, mais ignorant les véritables, toujours ennuyés de la vie et toujours tremblans de la perdre ; peut-être des gens de lettres, de tous les ordres d'hommes le plus sédentaire, le plus mal-sain, le plus réfléchissant, et par conséquent le plus malheureux. »[377] Rousseau remarque que les philosophes et les riches restent impassibles tant qu'ils sont en bonne santé, riches ou tant que leurs biens sont préservés : ils chargent Dieu de leur santé ou sécurité. Ils conçoivent Dieu comme un bon gendarme tant qu'il leur épargne des problèmes et s'en prennent à lui dans le cas contraire. Cette croyance circonstancielle en la bonté et la justice de Dieu n'est pas raisonnable, sérieuse. Elle discrédite aussi la cause de Dieu selon Rousseau qui pense que ces philosophes et ces riches sont les individus les plus malheureux sur terre puisqu'ils ont peur de perdre leur richesse et

---

[374] *Idem*, Troisième partie, préface, p. 199.
[375] Rousseau, *Lettre à Voltaire*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 4, France, avril 1999, p. 1068-1069.
[376] *Idem*, p. 1069.
[377] *Idem*, p. 1063.

de mourir ; d'où l'opposition de deux philosophies existentielles entre riches et pauvres.

Voltaire opte pour une conception pessimiste de la vie alors que Rousseau choisit une conception optimiste de l'existence. Il soulève cette contradiction philosophique au début et vers la fin de sa lettre à Voltaire :

> Je ne puis m'empêcher, Monsieur, de remarquer à ce propos une opposition bien singulière entre vous et moi dans le sujet de cette lettre. Rassasié de gloire, et désabusé de vaines grandeurs, vous vivez libre au sein de l'abondance ; bien sûr de l'immortalité, vous philosophez paisiblement sur le nature de l'âme ; et si le corps ou le cœur souffre, vous avez Tronchin pour médecin et pour ami : vous ne trouvez pourtant que mal sur la terre. Et moi, obscur, pauvre et tourmenté d'un mal sans remède, je médite avec plaisir dans ma retraite, et trouve que tout est bien. D'où viennent ces contradictions apparentes ? Vous l'avez-vous-même expliqué : vous jouissez ; mais j'espère, et l'espérance embellit tout.[378]

Bien qu'il soit riche et célèbre, Voltaire pense que tout va mal, et rien n'ira bien sur cette terre. Ses discours sont affligeants, décourageants, et rendent malheureux les citoyens et l'humanité selon Rousseau qui, nonobstant son obscurité, sa pauvreté, sa misère et sa mauvaise santé, « trouve que tout est bien ». Il espère jouir de la vie et d'un monde meilleur. Cet espoir illumine toute son existence.

De ce fait, contrairement à Voltaire qui amplifie le désastre de Lisbonne, Rousseau relativise cet événement. Il montre que les expressions « catastrophes naturelles » dépendent des hommes, voire des catégories humaines :

> Vous auriez voulu, (et qui n'eût pas voulu de même ?) que le tremblement se fût fait au fond d'un désert, plutôt qu'à Lisbonne. Peut-on douter qu'il ne s'en forme aussi dans les déserts ? Mais nous n'en parlons point, parce qu'ils ne font aucun mal aux Messieurs des villes, les seuls hommes dont nous tenions compte : ils en font peu aux animaux et aux Sauvages qui habitent épars dans les lieux retirés, et qui ne craignent, ni la chûte des toits, ni l'embrâsement des maisons. Mais que signifierait un pareil privilège ? Serait-ce à dire que l'ordre du monde doit changer selon nos caprices, que la nature doit être soumise à nos loix, et que, pour lui interdire un tremblement de terre en quelque lieu, nous n'avons qu'à y bâtir une Ville ?[379]

Tout le monde souhaiterait que le tremblement de terre se produise « au fond d'un désert plutôt qu'à Lisbonne ». Autrement dit, les tremblements de terre ne sont pas catastrophiques, désastreux s'ils ne tuent pas des hommes, et notamment « s'ils ne font aucun mal aux Messieurs des Villes. » Cela présuppose que tout le monde est

---

[378] *Idem*, p. 1074.
[379] *Idem*, p. 1062.

indifférent aux tremblements de terre qui touchent les « animaux et [les] sauvages » habitant les endroits reculés. Rousseau ne comprend pas le sens de cette discrimination. Ce privilège est absurde, ridicule pour lui, car il signifierait que « l'ordre du monde doit changer selon [les caprices humains], que la nature doit être soumise [aux lois humaines, et que, pour lui interdire un tremblement de terre en quelque lieu, [les hommes n'ont] qu'à y bâtir une ville ». Les décisions divines sont absolues. Elles ne dépendent pas des fantaisies humaines, des adorations des religieux ou des péchés des philosophes.

Rousseau conclut que la Providence veille à la conservation des genres, des espèces mais ne veille pas au bien-être de chaque individu particulier :

> Ainsi quelque parti qu'ait pris la nature, conclut Rousseau, la Providence a toujours raison chez les Dévots, et toujours tort chez les philosophes. Peut-être dans l'ordre des choses humaines, n'a t-elle ni tort ni raison, parce que tout tient à la loi commune, et qu'il n'y a pas d'exception pour personne. Il est à croire que les événements particuliers ne sont rien ici-bas aux yeux du Maître de l'univers, que sa Providence est seulement universelle, qu'il se contente de conserver les genres et les espèces, et de présider au tout, sans s'inquiéter de la manière dont chaque individu passe cette courte vie. Un Roi sage qui veut que chacun vive heureux dans ses états, a-t-il besoin de s'informer si les cabarets y sont bons ? Le passant murmure une nuit, quand ils sont mauvais, et rit tout le reste de ses jours d'une impatience aussi déplacée […]. Pour penser juste à cet égard, il semble que les choses devraient être considérées relativement dans l'ordre physique, et absolument dans l'ordre moral : de sorte que la plus grand idée que je puis me faire de la Providence, est que chaque être matériel soit disposé le mieux qu'il est possible par rapport au tout, et chaque être intelligent et sensible le mieux qu'il est possible par rapport à lui-même ; ce qui signifie en d'autres termes, que pour qui sent son existence, il vaut mieux exister que ne pas exister. Mais il faut appliquer cette règle à la durée totale de chaque être sensible, et non à quelques instants particuliers de sa durée, tel [s] que la vie humaine ; ce qui montre combien la question de la Providence tient à celle de l'immortalité de l'âme que j'ai le bonheur de croire, sans ignorer que la raison peut en douter, et à celle de l'éternité des peines que ni vous ni moi, ni jamais homme pensant bien de Dieu, ne croiront jamais.[380]

Rousseau croit que nous ne sommes que des passagers sur la terre et que la vie humaine continue après la mort. Chaque habitant de la terre occupe sa place naturelle et participe à la création universelle présidée par Dieu. Il est possible de « croire que les événements particuliers ne sont rien ici-bas aux yeux du Maître de l'univers » puisqu'ils s'inscrivent dans l'ordre général selon Rousseau. « Peut-être dans l'ordre des choses humaines, [Dieu] n'a-t-il ni tort ni raison, parce que tout tient à la loi commune. » Ses ordres « arbitraires » dépendent uniquement de l'ordre humain, la logique humaine ou l'intelligence humaine. Nous ignorons la logique des

[380] Rousseau, *Lettre à Voltaire*, *op. cit.*, p. 1069-1070.

objets, des animaux et de Dieu. Nous sommes donc incapables de conclure que les inégalités naturelles (la consommation des végétaux et des animaux par l'homme, la distribution des dons naturels, la répartition des richesses naturelles, les phénomènes naturels meurtriers) sont liées à l'injustice de Dieu dont la logique est mystérieuse. Et la volonté de juger les ordres divins, les choses naturelles selon la disposition du cerveau humain conduit souvent à l'erreur.

2. LA FAUSSE COMPRÉHENSION HUMAINE DE LA JUSTICE TRANSCENDANTE

En effet, Rousseau soutient que les désordres et les injustices naturels ne sont qu'apparents. Les apparences nous trompent parfois. La raison humaine a tendance à douter des apparences ordinaires alors qu'elle considère toujours que le désordre et l'injustice sur terre sont réels. Cette réalité nous empêche de comprendre la justice de Dieu lorsque nous voyons apparemment sur terre que le juste souffre tandis que l'injuste est heureux. Nous exprimons, par conséquent, notre indignation vis-à-vis de Dieu considéré comme le responsable de nos maux. N'y a-t-il pas un « désordre moral », dans l'ordre cosmique ? L'ordre voulu par Dieu n'est-il pas en même temps un désordre moral du fait de l'injuste (au sens du malheur du juste) ? Rousseau affirme ceci : « homme, ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi-même »[381]. Pourquoi accuse-t-il l'être humain ? Il croit profondément en la liberté humaine qui implique la responsabilité humaine. En tant qu'être moral, libre et responsable, l'homme est en mesure de commettre des maux ou d'instaurer des désordres et des injustices sur terre. Comment concilier l'ordre naturel, cosmique et le désordre terrestre ou l'ordre divin et la liberté humaine ? Comme tout défenseur de la cause divine, Rousseau combat donc la fausse compréhension humaine de la justice transcendante. Même s'il est conscient que la raison humaine peut en douter, Rousseau croit intimement en Dieu moral, bon, juste dont le Tribunal suprême sera la

[381] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 588.

destination morale de l'homme. Cette justice absolue, supérieure châtiera les injustes : l'ordre sera rétabli après la mort par la justice éternelle.

a. L'indignation humaine vis-à-vis de Dieu : le malheur apparent du juste et le bonheur apparent de l'injuste

Cette notion de justice est incompréhensible pour certains individus humains. Les défenseurs de Dieu affirment qu'il est bon, juste, aime la bonté, la justice et déteste la méchanceté, l'injustice. Selon cette logique, Dieu devrait accorder la prospérité aux gens de bien et la pauvreté aux méchants. Or, dans cette vie, des hommes voient des désordres liés surtout au malheur du juste et au bonheur de l'injuste. Ils ne supportent pas ce paradoxe divin ; d'où leur indignation vis-à-vis de Dieu.

Rousseau écrit que « la justice est inséparable de la bonté. Or, la bonté est l'effet nécessaire d'une puissance sans borne et de l'amour de soi essentiel à tout être qui se sent. Celui qui peut tout étend pour ainsi dire son existence avec celle des êtres. […] Donc l'Être souverainement bon, parce qu'il est souverainement puissant, doit être aussi souverainement juste ; autrement il se contredirait lui-même ; car l'amour qui le produit s'appelle *bonté*, et l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle *justice*. »[382] La bonté est liée à la puissance alors que la méchanceté se rapporte à la faiblesse chez Rousseau. Il s'ensuit que le bon et puissant Dieu ne peut être que juste. Lui attribuer ces perfections présuppose que Rousseau a la notion de la bonté et de la justice divines. Elles ne sont compréhensibles que si elles touchent les êtres sensibles et particulièrement les êtres humains. La justice transcendante ne signifie pas nécessairement la séparation et spatialement l'extériorité. Elle s'intéresse à l'être moral, libre et responsable qu'est l'homme, capable d'obéir ou de désobéir à Dieu qui aime l'ordre. Rousseau souligne qu'il le produit par sa bonté et le conserve par sa justice. Néanmoins, l'ordre divin est-il compatible avec la justice divine ?

---

[382] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 588-589.

« Dieu, dit-on, ne doit rien à ses créatures ; je [Rousseau] crois qu'il leur doit tout ce qu'il leur promit en leur donnant l'être. Or c'est leur promettre un bien que de leur en donner l'idée et de leur en faire sentir le besoin. Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme : sois juste, et tu seras heureux. »[383] Dieu a tenu sa promesse en « donnant l'être » à ses créatures. Il a accompli son devoir, et elles ont obtenu leur droit à l'existence. Et la vie est un bien dont les créatures ont l'idée et besoin. Dieu tiendra-t-il toujours sa promesse en les maintenant en vie ? Les vivants sont conscients qu'ils profitent de ce bien divin et qu'ils devraient aimer Dieu qui le leur a accordé. Car selon Rousseau, l'amour de celui qui nous veut du bien est une conséquence naturelle. Comme le sentiment de reconnaissance est naturel, émane du cœur, la voix de la conscience nous recommande d'être justes pour que nous soyons heureux. Notre justice signifierait d'abord la reconnaissance de la justice de Dieu et ensuite les actions justes sur terre. Or, elles sont apparemment vaines puisque, malgré la célébration de Dieu et les bonnes actions, les justes sont malheureux alors que les injustes sont heureux ici-bas : « il n'en est rien pourtant à considérer l'état présent des choses : le méchant prospère, et le juste reste opprimé »[384]. L'ordre et la justice de Dieu apparaissent donc comme contradictoires. La contradiction divine fondée sur le bonheur apparent du méchant et le malheur apparent du bon est incompréhensible dans ce sens qu'elle suppose que Dieu préfèrerait ses ennemis par rapport à ses amis dans ce monde. Ce désordre moral contredit la logique des passions décrites par Rousseau. La prospérité des méchants incite des individus à douter de la justice de Dieu et à se révolter contre lui.

Telle est l'indignation des justes abandonnés selon Rousseau :

> Voyez aussi quelle indignation s'allume en nous quand cette attente est frustrée ! La conscience s'élève et murmure contre son auteur ; elle lui crie en gémissant : tu m'as trompé ! je t'ai trompé, téméraire ! et qui te l'a dit ? Ton âme est-elle anéantie ? As-tu cessé d'exister ? Ô Brutus ! Ô mon fils ! ne souille pas ta noble vie en la finissant : ne laisse point ton espoir et ta gloire avec ton corps aux champs de Philippes. Pourquoi dis : la vertu n'est rien, quand tu vas jouir du prix de la sienne ? Tu vas mourir, penses tu ; non, tu vas vivre, et c'est alors que je tiendrai tout ce que je t'ai promis.[385]

---

[383] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 589.
[384] *Ibid.*
[385] *Ibid.*

La déception des bons est douloureuse au moment où ils sont conscients qu'ils ne bénéficient pas de la justice de Dieu, devenue moins évidente. Car leur conscience malheureuse exige le bonheur : ce dernier serait synonyme de la justice divine envers eux. Opprimés sur cette terre, les justes malheureux se sentent trahis par Dieu. Ce sentiment du déni de justice est illustré par Rousseau à travers le personnage de Brutus. Vaincu aux champs de Philippes malgré ses actions vertueuses, il crie : « vertu [Dieu], tu n'es qu'un nom »[386] ; il veut ensuite se suicider, vu que son échec le dégoûte de vivre. Brutus, héros vertueux, ne croit plus aux bonnes actions, voire en dieux. La négation de la vertu et la volonté de se suicider supposent la négation de dieux. Il va commettre un blasphème en souillant son corps et son âme. Face à son immense désespoir, la voix divine l'interpelle : les dieux rappellent à Brutus les bienfaits de la vie et relativise ses souffrances qui apparaissent comme les épreuves existentielles pour le juste. Tel est le prix de la justice divine. Rousseau désire nous montrer que les belles promesses de Dieu sont conditionnées par les combats contre les problèmes existentiels ou par la patience respectueuse incarnée par Job.

Or « on dirait, s'étonne-t-il, aux murmures des impatients mortels, que Dieu leur doit la récompense avant le mérite, et qu'il est obligé de payer leur vertu d'avance. Ô soyons bons premièrement, et puis nous serons heureux. N'exigeons pas le prix avant la victoire ni le salaire avant le travail. Ce n'est point dans la lice, dirait Plutarque, que les vainqueurs de nos jeux sont couronnés, c'est après qu'ils l'ont parcourüe. »[387] Rousseau s'étonne ironiquement de l'attitude contradictoire des « impatiens mortels » qui réclament au « patient immortel » des droits sans accomplir leurs devoirs. Ils sont, par conséquent, misérables dès ici-bas : ils désirent le bonheur qu'ils n'ont pas mérité. Mais ces hommes impatients, connaissent-ils réellement le véritable bonheur ou sont-ils aveuglés par le bonheur apparent du méchant ?

Alexis Philonenko répond que :

> L'homme impatient, plus indigné que vivifié par l'espérance, se détourne de Dieu. Naturellement la mauvaise prévoyance aggrave ce sinistre tableau : l'homme du monde n'est pas un être guidé par l'espérance, mais par l'ambition qui, comme l'explique Jean- Jacques (166), l'expose toujours davantage à de cruels déboires. Il est inquiet – mais on ne sait pas trop de quoi tant le royaume de l'ambition est vaste,

[386] « notes et variantes » de l'*Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 1545.
[387] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 589.

> et n'est patient que pour ces choses qui, pour un moment, ne l'intéressent pas, mais qui demain ou le lendemain retiendront toutes ses énergies. Il y a une psychologie de l'espérance qui dans le cœur souillé ne cesse de s'effacer devant le tumulte des appétits, dont l'analyse psychologique reste encore à élaborer. L'ambition par un affreux désordre a su refouler la sage patience. Rousseau exprime clairement cette inversion dans quelques phrases lapidaires : « oh ! soyons bons premièrement et puis nous serons heureux » (167). Ici joue la robustesse de la profession de foi. L'ambition n'est que trop fragile – tandis que la simplicité du cœur qui se nomme patience est forte : n'exigeons pas le prix avant le travail, ni le salaire avant le travail » (168).[388]

Ces belles analyses d'A. Philonenko signifient que personne n'est capable de mesurer exactement le bonheur du méchant et le malheur du juste. Le bonheur, comme le malheur, est subjectif. Cette subjectivité pose le problème de la valeur de la prospérité du méchant désirée par le bon. Étant donné la précarité de la vie, la prospérité n'est pas éternelle. Tôt ou tard, le méchant mourra. Son fragile bonheur n'est-il pas illusoire ? Chez le méchant, il n'y a qu'apparence de bonheur ; car le « bon témoignage de soi » est un aspect essentiel du bonheur. En réalité le bon est victime d'une mauvaise prévoyance et d'une fausse philosophie de bonheur développées par les méchants :

> Les méchans n'empoisonnent-ils par leur vie et la nôtre ? Qu'est-ce qui voudrait toujours vivre ? La mort est le remède aux maux que vous vous faites ; la nature a voulu que vous ne souffriez pas toujours. Combien l'homme vivant dans la simplicité primitive est sujet à peu de maux ! Il vit presque sans maladies ainsi que sans passions, et ne prévoit ni ne sent la mort ; quand il la sent, ses misères la lui rendent désirable : dés-lors elle n'est plus un mal pour lui. Si nous nous contentions de ce que nous sommes, nous n'aurions point à déplorer notre sort, mais pour chercher un bien-être imaginaire nous nous donnons mille maux réels.[389]

Rousseau nous rappelle le bonheur de l'homme primitif menant une vie simple et conforme à la nature. En revanche, mécontents de notre condition humaine, nous luttons contre la mort dans l'espoir d'être heureux. Or, ce bonheur n'est qu'imaginaire. Nous sommes donc responsables de nos maux ici-bas selon Rousseau.

b. L'homme est « l'auteur du mal ».

[388] A. Philonenko, *Jean-Jacques et la pensée du malheur*, *op. cit.*, t. 3, chap. X, p. 233.
[389] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 588.

> Homme, insiste-t-il, ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres et l'un et l'autre te vient de toi. Le mal général ne peut être que dans le désordre, et je vois dans le sistème du monde un ordre qui ne se dément point. Le mal particulier n'est que dans le sentiment de l'être qui souffre, et ce sentiment l'homme ne l'a pas reçu de la nature, il se l'est donné. La douleur a peu de prise sur quiconque, ayant peu réfléchi, n'a ni souvenir ni prévoyance. Ôtez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien.[390]

Rousseau lutte contre la fausse compréhension humaine de la justice transcendante et accuse, par conséquent, l'homme d'être l'auteur du désordre terrestre qui représente un mal particulier, incapable de détruire l'ordre général. En quoi l'homme est-il responsable de ses propres maux ? Quels sont-ils ?

Chez Rousseau l'homme est un « empire dans un empire ». En tant que roi de la terre, il organise librement son empire, c'est-à-dire indépendamment de Dieu. Cette indépendance est tellement importante que l'homme est perdu. Il est incapable de la gérer et accuse Dieu d'être responsable de ses malheurs à travers l'idée du péché originel. L'homme est corrompu depuis le péché d'Adam selon la religion catholique. Nous avons vu antérieurement que Rousseau refuse l'idée de corruption originelle de l'être humain bien qu'il ne se prononce pas sur l'idée de création : « nous ne sommes libres que parce que [Dieu] veut que nous le soyons, et sa substance inexplicable est à nos âmes ce que nos âmes sont à nos corps. S'il a créé la matière, les corps, les esprits, le monde, je n'en sais rien. L'idée de création me confond et passe ma portée ; je la crois autant que je la puis concevoir ; mais je sais qu'il a formé l'univers et tout ce qui existe, qu'il a tout fait, tout ordonné. »[391] Comme « il a tout fait, tout ordonné », des philosophes accusent Dieu d'être à l'origine de tous nos maux. Telle est l'interprétation de Rousseau sur le poème sur le désastre de Lisbonne de Voltaire :

> Que me dit maintenant votre poëme ? Souffre à jamais, malheureux. S'il est un Dieu qui t'ait créé, sans doute il est tout-puissant ; il pouvait prévenir tous tes maux : n'espère donc jamais qu'ils finissent ; car on ne sçaurait pourquoi tu existes, si ce n'est pour souffrir et mourir. » Je ne sçais ce qu'une pareille doctrine peut avoir de plus consolant que l'optimisme et que la fatalité même. Pour moi, j'avoue qu'elle me paraît plus cruelle encore que le Manichéisme. Si l'embarras de l'origine du mal nous forçait d'altérer quelqu'une des perfections de Dieu, pourquoi vouloir justifier sa puissance aux dépens de sa bonté ?[392]

---

[390] *Ibid.*
[391] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, cit., liv. IV, p. 593.
[392] Rousseau, *Lettre à Voltaire*, *op. cit.*, p. 1060-1061.

Si l'individu humain est une création de Dieu, alors « il pouvait prévoir tous [les] maux » qu'il subirait tout au long de son existence. D'ailleurs, les adversaires de Dieu pensent que l'homme est créé « pour souffrir et mourir » selon Rousseau. Ce dernier rejette cette cruelle doctrine fataliste. L'origine du mal est embarrassante. Il estime que Voltaire est tellement embarrassé qu'il justifie l'origine divine du mal. Rousseau refuse ce résultat pessimiste de l'enquête voltairienne.

Ses recherches aboutissent à l'origine humaine du mal. Rousseau recommande à l'homme d'assumer ses responsabilités, car il est l'auteur de ses déboires : « homme, ne cherche plus l'auteur du mal, cet auteur c'est toi-même ». Il s'agit ici d'une autocritique puisque les maux humains sont internes plutôt qu'externes selon Rousseau. Celui-ci montre « aux hommes comment ils [font] leurs malheurs eux-mêmes, et par conséquent comment ils [peuvent] les éviter. [Il ne voit] pas qu'on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l'homme libre, perfectionné, partant corrompu »[393] « La source du mal moral [est réductible à] l'homme libre, perfectionné, partant corrompu » affirme Rousseau. Nous savons que la liberté et la perfectibilité définissent l'être humain chez lui et que ces facultés peuvent être responsables de ses bonheurs comme de ses malheurs. Nous sommes en fait malheureux et méchants dès que nous abusons de nos facultés : « c'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchans. Nos chagrins, nos soucis, nos peines nous viennent de nous. Le mal moral est incontestablement notre ouvrage »[394]. Cette attitude rousseauiste, relativement à la responsabilité humaine, est absolue dans ce sens que Rousseau pense vraiment que « le mal particulier n'est que dans le sentiment de l'être qui souffre, et ce sentiment l'homme ne l'a pas reçu de la nature, il se l'est donné »[395]. Ce comportement de Rousseau envers les souffrances morales des hommes envers des hommes responsables de leurs propres malheurs est-il juste ? La négation de la douleur d'un individu perdant un être cher par exemple n'est-elle pas cynique ? En réalité, Rousseau ne nie pas le mal moral ; il invite vivement l'homme social à réfléchir sérieusement sur ses responsabilités puisque, selon lui, la mort n'est rien pour l'homme naturel : « combien l'homme vivant dans la simplicité primitive est sujet à peu de maux ! Il vit presque sans maladies ainsi sans passions, et

---

[393] *Idem,* p. 1061.
[394] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 587.
[395] *Idem*, p. 588.

ne prévoit ni ne sent la mort ; quand il la sent, ses misères la lui rendent désirables, dès lors elle n'est plus un mal pour lui ». La mort est un bien pour le primitif alors qu'elle est un mal pour le civilisé ; d'où le relativisme de nos maux moraux et physiques chez Rousseau.

Car Rousseau montre également que « le mal physique ne serait rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible. N'est-ce pas pour nous conserver que la nature nous fait sentir nos besoins ? La douleur du corps n'est-elle pas un signe que la machine se dérange et un avertissement d'y pourvoir ? »[396] Le mal moral influence le mal physique. Nous sommes très sensibles lorsque nous souffrons moralement. Nous avons besoin naturellement de nous conserver dès que nous sentons que notre corps s'affaiblit douloureusement. La douleur corporelle qui suppose la mort prochaine incite l'homme à s'y préparer : les « maux physiques, si la matière sensible et impassible est une contradiction, comme il me le semble, ils sont inévitables dans tout sistème dont l'homme fait partie ; et alors la question n'est point, pourquoi l'homme n'est pas parfaitement heureux, mais pourquoi il existe ? De plus, je crois avoir montré qu'excepté la mort, qui n'est presque un mal que par les préparatifs dont on la fait précéder, la plupart de nos maux physiques sont encore notre ouvrage. »[397] Rousseau est conscient que les maux physiques sont inéluctables, vu qu'ils sont inhérents au système humain. La corruption du corps humain est naturellement irréversible, par exemple. La question du bonheur absolu est en conséquence exclue du monde humain. Dès lors, quel est le sens de l'existence humaine ? Les raisons de l'existence varient selon les individus. C'est pourquoi ils n'appréhendent pas la mort de la même manière ; d'où les préparatifs qui la précèdent. Bien qu'elle soit naturelle, la mort ne signifierait rien si elle n'est pas vécue socialement : « la mort […] n'est presque un mal que par » sa prévoyance. Ainsi, elle devient un mal moral et un mal physique à la fois. L'homme organise ses souffrances selon cette logique rousseauiste. Rousseau établit des principes métaphysiques, des théories qui mettent en évidence la responsabilité humaine en ce qui concerne les maux humains.

Mais cette connaissance théorique est consolidée par l'histoire ou l'expérience. Elle a une perspective pratique. Rousseau illustre ses propos à travers

---

[396] *Idem*, liv. IV, pp. 587-588.
[397] Rousseau, *Lettres à Voltaire*, *op. cit.*, p. 1061.

des exemples historiques et en particulier le tremblement de terre de Lisbonne où des hommes ont participé à leur propre désastre :

> la plupart de nos maux physiques, dit-il à Voltaire, sont encore notre ouvrage. Sans quitter votre sujet de Lisbonne, par exemple, que la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitans de cette grande ville eussent été disposés plus également, et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre, et peut-être nul. Tout eût fui au premier ébranlement, et on les eût vus le lendemain à vingt lieues de là, tout aussi gais que s'il n'était rien arrivé ; mais il faut rester, s'opiniâtrer autour des mazures, s'exposer à de nouvelles secousses, parce que ce qu'on laisse vaut mieux que ce qu'on peut emporter. Combien de malheureux ont péri dans ce désastre, pour vouloir prendre, l'un ses habits, l'autre ses papiers, l'autre son argent ? Ne sçait-on pas que la personne de chaque homme est devenue la moindre partie de lui-même, et que ce n'est presque pas la peine de la sauver quand on a perdu tout le reste ?[398]

L'homme a construit à Lisbonne des immeubles où sont entassées des personnes. Cette concentration humaine dans cette ville a aggravé le dégât du tremblement de terre de Lisbonne selon Rousseau. Autrement dit, des vies humaines auraient été sauvées si les habitants de cette ville avaient été répartis également. Rousseau met en cause non seulement la construction des maisons et la répartition de leurs habitants mais aussi l'inconscience, la passivité des individus qui cherchent à sauver leurs biens matériels plutôt que leur propre vie. Ces objets sont tellement importants pour eux qu'ils sont devenus une partie d'eux-mêmes. Perdre leurs biens matériels signifie leur propre mort. Il est donc inutile de s'apitoyer sur le sort de ces habitants de Lisbonne qui sont partiellement responsables de leur mort selon Rousseau. Dans cette lettre, il démontre à Voltaire la responsabilité collective et individuelle des hommes sur leurs maux. Il les banalise quasiment : « les maux physiques […] sont inévitables dans tout le sistème dont l'homme fait partie». Pourquoi s'en plaint-il alors ?

Rousseau relativise le mal humain puisqu'il le considère comme un mal réel mais particulier. Il est incapable de détruire « l'ordre qui ne se dément point » dans le système du monde, affirme-t-il. Le mal particulier (humain) est effectivement indépendant du mal général (divin) qui serait le désordre universel. Cette situation catastrophique ne correspond absolument pas « aux événements particuliers [qui] sont rien ici-bas aux yeux du Maître de l'univers […]. Pour penser juste à cet égard, il semble que les choses devraient être considérées relativement dans l'ordre

[398] *Idem,* p. 1061-1062.

physique, et absolument dans l'ordre moral : de sorte que la plus grande idée que je puis me faire de la Providence, est que chaque être matériel soit disposé le mieux qu'il est possible par rapport au tout ». Rousseau pense que l'existence de tout être matériel dépend du système cosmique. Cette dépendance universelle des êtres obéit à « l'ordre de la nature ».[399] Il s'intéresse précisément à l'ordre moral des événements particuliers qui sont nécessairement des effets réels[400] des décrets divins. Ils incarnent la sagesse de Dieu, incompréhensible pour l'esprit humain qui manque d'anticipation. L'effort de Rousseau consiste à inculquer aux hommes la dimension morale de leur existence désordonnée. Le mouvement de la nature ou des événements particuliers qui bouleversent l'existence humaine n'est compréhensible que s'il se rapporte à Dieu qui ordonne tout. C'est bien ainsi que Rousseau concilie l'ordre naturel, cosmique et le désordre terrestre ou l'ordre divin et la liberté humaine.

c. Dieu est juste : « tout rentre dans l'ordre à la mort ».

Même s'il est conscient que la raison humaine peut en douter, Rousseau croit absolument en Dieu, moral, bon, juste, dont le Tribunal suprême sera la destination morale de l'homme. Cette justice absolue, supérieure châtiera les injustes et sera miséricordieuse envers les justes : l'ordre sera rétabli par la justice éternelle après la mort. Elle n'est pas un simple événement biologique. Elle engage la vie des croyants et des incroyants. Leur existence s'oriente par rapport à elle bien que le sens de la mort varie selon les individus.

C'est pourquoi Rousseau combat les philosophes matérialistes qui nient l'immortalité de l'âme et les philosophes pessimistes qui empoisonnent » leur propre existence et celle des autres. Il s'agit des philosophes anciens et modernes que nous avons évoqués dans le quatrième chapitre. Épicure (comme Nietzsche plus tard), par exemple, dément l'existence d'une vie après la mort et recommande à Ménécée de

---

[399] *Idem,* p. 1068.
[400] *Ibid.*

prendre « l'habitude de penser que la mort n'est rien pour nous. Car tout bien et tout mal résident dans la sensation : or la mort est privation de toute sensibilité. Par conséquent, la connaissance de cette vérité que la mort n'est rien pour nous, nous rend capable de jouir de cette vie mortelle, non pas en y ajoutant la perspective d'une durée, mais en nous enlevant le désir de l'immortalité. Car il ne reste plus rien à redouter dans la vie, pour qui a vraiment compris que hors de la vie, il n'y a rien de redoutable. »[401] La mort n'a aucun rapport ni avec les vivants ni avec les morts : elle n'est pas redoutable selon Épicure qui incite les hommes à bien vivre comme à bien mourir. Rousseau condamne cette sagesse philosophique d'Épicure qu'il qualifie de pernicieuse : « ce serait, en effet, un détail bien flétrissant pour la philosophie, que l'exposition des maximes pernicieuses, et des dogmes impies de ses diverses Sectes. Les Épicuriens niaient toute providence, les Académiciens doutaient de l'existence de la divinité, et les Stoïciens de l'immortalité de l'âme »[402]. Les philosophes matérialistes sont dangereux pour Rousseau puisqu'ils détournent les gens de l'Au-delà, du Jugement de Dieu. Il lutte contre cette tromperie philosophique[403] et contre le pessimisme philosophique défendu par Voltaire. Ces deux philosophies dénaturent la bonne image de Dieu que développe Rousseau dans ses discours philosophiques.

Rousseau désire montrer que l'être humain souffre en raison du mauvais usage de sa liberté et rassurer les justes malheureux qui attendent avec impatience la justice divine. Les justes opprimés sont obligés de comprendre que la vie réelle est composée de peines et de joies, que le bonheur du méchant est illusoire et que « par delà les incertitudes de la terre, un autre Ciel se [dévoilera] commandé par la justice et le bonheur jaillissant de la bonté divine »[404]. Leur persévérance dans la confiance en la bonté et la justice de Dieu est nécessaire pour qu'ils continuent à accomplir de bonnes actions jusqu'à la fin de leur existence. Rousseau adopte cette attitude optimiste lorsqu'il termine sa lettre à Voltaire : « non j'ai trop souffert en cette vie pour n'en pas attendre une autre. Toutes les subtilités de la Métaphysique ne me feront pas douter un moment de l'immortalité de l'âme, et d'une Providence bienfaisante. Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espère, je la défendrai jusqu'à mon

---

[401] Épicure, *Lettres*, Ed. Nathan, France, 1982, « Lettre à Ménécée », p. 76-77.
[402] Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, *op. cit.*, Note, p. 46.
[403] « Trop souvent la raison nous trompe », Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, pp. 594-595.
[404] A. Philomenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, *op. cit.*, t. 3, chap. X, p. 234 ; la conception négative du bonheur est développée par Rousseau dans *Émile*, *op. cit.*, liv. II, p. 303.

dernier soupir »[405]. Sa foi en l'immortalité de l'âme et en Dieu est inébranlable, car il est persuadé que « la question de la Providence tient à celle de l'immortalité de l'âme, qu'[il a] le bonheur de croire, sans ignorer que la raison peut en douter […]. S'[il] ramène ces questions diverses à leur principe commun, il [lui] semble qu'elles se rapportent toutes à celles de l'existence de Dieu. Si Dieu existe, il est parfait ; s'il est parfait, il est sage, puissant et juste ; s'il est sage et puissant, tout est bien ; s'il est juste et puissant, [son] âme est immortelle ; si [son] âme est immortelle, trente ans de vie ne sont rien pour [lui], et sont peut-être nécessaires au maintien de l'univers. »[406] Rousseau est conscient que les souffrances existentielles du juste ne sont rien par rapport à la vie éternelle de l'Au-delà où séjournera éternellement l'âme humaine.

Le bon humilié doit être guidé par l'idée que l'âme sera séparée du corps à la mort et qu'elle sera consolée dans la vie future pour avoir méprisé le bonheur apparent du méchant :

> Si l'âme est immatérielle elle peut survivre au corps, et si elle lui survit, la Providence est justifiée. Quand je [Rousseau] n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre. Je me dirais : tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort. […] quand l'univers du corps et de l'âme est rompue, je conçois que l'un peut se dissoudre et l'autre se conserver. Pourquoi la destruction de l'un entraînerait-elle la destruction de l'autre ? Au contraire, étant de natures si différentes ils étaient par leur union dans un état violent, et quand cette union cesse ils rentrent tous deux dans leur état naturel. La substance active et vivante regagne toute la force qu'elle employait à mouvoir la substance passive et morte. Hélas ! je le sens trop par mes vices, l'homme ne vit qu'à moitié durant sa vie, et la vie de l'âme ne commence qu'à la mort du corps.[407]

L'homme se bat contre lui-même durant une moitié de sa vie. Sa mort met fin à ce dualisme du corps et de l'âme. Dès lors commence la deuxième moitié de sa vie paisible. La vie symbolise la violence, la guerre, le désordre alors que la mort symbolise le repos, la paix, l'ordre. La destruction corporelle permet à l'homme d'être en paix avec lui-même : « tout rentre dans l'ordre à la mort » qui crée une nouvelle vie ou organisation ; car l'âme est immatérielle. Son immatérialité fonde

---

[405] Rousseau, *Lettres à Voltaire*, *op. cit.*, p. 1075.
[406] *Idem,* p. 1070.
[407] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 589-590.

son immortalité, justifie Dieu et l'harmonie universelle ; « je crois que l'âme survit au corps assés pour le maintien de l'ordre »[408].

Cet ordre naturel est rétabli par « la justice de Dieu [qui demande des comptes] à chacun de ce qu'il lui a donné »[409]. Les dons de Dieu sont les facultés naturelles, les biens naturels, les richesses naturelles, voire la prospérité du méchant et l'oppression du bon dans ce monde. La sanction divine est parfaitement claire dans l'Au-delà selon Rousseau :

> La félicité des bons et le tourment des méchans […]. [Il ne dit] point que les bons seront récompensés ; car quel autre bien peut atteindre un être excellent que d'exister selon sa nature. Mais [il dit] qu'ils seront heureux, parce que leur auteur, l'auteur de toute justice les ayant faits sensibles ne les a pas faits pour souffrir, et que n'ayant point abusé de leur liberté sur la terre ils n'ont pas trompé leur destination par leur faute ; ils ont souffert pourtant dans cette vie, ils seront donc dédommagés dans une autre. Ce sentiment est moins fondé sur le mérite de l'homme que sur la notion de bonté qui [lui] semble inséparable de l'essence divine. [Il ne fait] que supposer les lois de l'ordre observés et Dieu constant à lui-même.[410]

Ce plaidoyer rousseauiste en faveur de la justice divine ressemble à celui de Platon qui établit à la fin de la *République*, par le fameux mythe eschatologique d'Er (x, 613c-621 d), le tribunal divin châtiant les injustes et récompensant les justes. Toutefois au cours de ce Jugement Dernier, Rousseau hésite à employer le mot « récompense » pour qualifier la félicité des bons. Car Dieu a privilégié l'être humain au cours de son existence en lui accordant une nature spécifique. Les bons peuvent déjà le remercier pour cette faveur. En revanche, ils seront « dédommagés » pour leur souffrance terrestre. La justice divine serait totalement incompréhensible si Dieu traitait également les bons et les méchants dans l'Au-delà. L'inégalité entre bons et méchants devant le Tribunal suprême confirme la justice éternelle. « N'ayant point abusé de leur liberté sur la terre », les bons ont suivi le droit chemin qui mène vers « l'auteur de toute justice », les dédommageant pour leurs efforts. Les justes se sont contentés du nécessaire en ayant équilibré leurs forces et leurs désirs. Leur bonheur ici-bas résidait dans cette égalité parfaite entre la puissance et la volonté : « c'est alors seulement que toutes les forces étant en action l'âme cependant restera paisible ; et que l'homme se trouvera bien ordonné. » [411] Cet ordre intérieur ou « ce bon

---

[408] *Idem,* p. 590.
[409] *Idem,* p. 594.
[410] *Idem,* p. 590-591.
[411] *Idem,* liv II, p. 304.

témoignage de soi » ont été le résultat du travail personnel. Les bons ont travaillé pour eux-mêmes et non pour Dieu. Et leurs bonnes actions sont insuffisantes pour mériter la pleine satisfaction divine. C'est pourquoi le dédommagement est fondé sur la bonté, la grâce, la miséricorde ou la clémence infinie de Dieu[412]. Rousseau met en relief la qualité essentielle de Dieu qui est d'être juste, impartial, sage : Dieu donne à chacun selon ses œuvres le jour du Jugement Dernier. Telle est la conséquence nécessaire de l'examen des lois du système universel et de la constance de Dieu ou la conciliation entre la justice universelle et l'injustice particulière selon Rousseau.

L'argumentation de Rousseau dans la profession de foi met en évidence que dans la vie future, Dieu s'occupe d'abord des bons et ensuite des méchants : « la bonté de Dieu est l'amour de l'ordre ». Alors en quoi consiste le bonheur des justes dans l'au-delà ? Il s'agit de la jouissance de la contemplation de Dieu, du bon témoignage de soi, du contentement moral : « délivrés des illusions que nous font le corps et les sens, nous jouirons de la contemplation de l'Être suprême et des vérités éternelles dont il est la source, quand la beauté de l'ordre frappera toute les puissances de notre âme, et que nous serons uniquement occupés à comparer ce que nous avons fait avec ce que nous avons dû faire, c'est alors que la voix de la conscience reprendra sa force et son empire ; c'est alors que la volupté pure qui naît du contentement de soi-même et le regret amer de s'être avili distingueront par des sentiments inépuisables le sort que chacun se sera préparé. »[413] Le bonheur des bons est immense : ils découvrent admirablement l'Être suprême qui gouverne l'univers, accèdent à ses mystères et leur âme est illuminée par « la beauté de [son] ordre. » Elle se souvient des combats qu'elle a menés contre le corps. C'est alors que la conscience constate la valeur de sa voix qui l'a conseillée d'être juste pour être heureux ; d'où les pures voluptés inépuisables des bons au Paradis et le regret amer des méchants en Enfer.

Ils y sont avilis et tourmentés :

> Ne me demandez pas non plus si les tourmens des méchans seront éternels ; je l'ignore encore, n'ai point la vaine curiosité d'éclaircir des questions inutiles. Que m'importe ce que deviendront les méchans ? Je prends peu d'intérêt à leur sort. Toutefois j'ai peine à croire qu'ils soient condamnés à des tourmens sans fin. Si la suprême justice se venge, elle se venge dès cette vie. Vous et vos erreurs, ô nations,

[412] Rousseau, « Fragments sur Dieu et sur la Révélation », *op. cit.*, p. 1035.
[413] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 591.

> êtes ministres. Elle employe les maux que vous faites à punir les crimes qui les ont attirés. […] Qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie ? Il est dès celle-ci dans le coeur des méchans. […] Ô Être clément et bon ! Quels que soient tes décrets, je les adore ; si tu punis les méchans, j'anéantis ma faible raison devant ta justice. Mais si les remords de ces infortunés doivent s'éteindre avec le tems, si les maux doivent finir, et si la même paix nous attend tous également un jour, je t'en loüe. Le méchant n'est-il pas mon frère ? Combien de fois j'ai été tenté de lui ressembler ? Que délivré de sa misère il perde aussi la malignité qui l'accompagne, qu'il soit heureux ainsi que moi ; loin d'exciter ma jalousie, son bonheur ne fera qu'ajouter au mien.[414]

La punition des méchants dans l'Au-delà est acquise : leur avilissement et leur châtiment sont certains pour Rousseau. Il n'est cependant pas sûr de leur condamnation éternelle. Il rejette par là les dogmes de Église catholique qui gâtent la cause de Dieu et qui répugnent la raison humaine[415] L'idée de l'éternité des peines dépasse notre entendement et n'est pas conforme à la bonté infinie de Dieu. La justice et la bonté de Dieu sont-elles incompatibles ? « La suprême justice [s'applique] dès cette vie » dans ce sens que le cœur du méchant est empoisonné par sa méchanceté qui est déjà un enfer terrestre selon Rousseau. Incapable de connaître réellement les décisions divines dans l'Au-delà, il abandonne ces « questions inutiles » et fait confiance à la justice de Dieu qui punit les méchants. Rousseau plaiderait devant l'Être suprême des peines temporelles pour ses adversaires. Leur condamnation temporelle justifierait davantage la clémence, l'indulgence, la bonté du Tout-Puissant et doublerait le bonheur de Jean-Jacques : le bonheur des injustes élèverait son rang dans l'au-delà.

De ce fait, il se prosterne, s'humilie devant l'Être suprême : « enfin plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois, plus je l'adore. Je m'humilie et lui dis : Être des êtres, je suis parce que tu es, c'est m'élever à ma source que de te méditer sans cesse. Le plus digne usage de ma raison est de s'anéantir devant toi : c'est mon ravissement d'esprit, c'est le charme de ma faiblesse de me sentir accablé de ta grandeur. » Rousseau s'est servi de sa raison pour défendre Dieu contre les objections de ses opposants. Il a innocenté Dieu et s'y soumet. Cette soumission est une reconnaissance de la grandeur de l'Être suprême et des limites de la raison humaine. Le problème du mal est résolu : Rousseau s'abandonne à Dieu. Cet abandon est une élévation car ses méditations lui permettent

---

[414] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 591-592.
[415] R. Dérathé développe cette idée dans le *Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, chap. II, de la page 56 à la page 62.

de le rencontrer. Cette rencontre ne serait-elle pas la plus belle récompense pour Rousseau ?

Ce dernier a défendu la cause divine et a justifié Dieu par la démonstration de sa justice. Il n'existe pas de conflit entre l'ordre et la justice dans la nature. Mais il y a une disparité entre différentes versions de l'histoire pour Rousseau qui termine ainsi son argumentation :

> Loin de penser que la nature ne soit point asservie à la précision des quantités et des figures, je croirais tout au contraire qu'elle seule suit à la rigueur cette précision, parce qu'elle seule sçait comparer exactement les fins et les moyens, et mesurer la force à la résistance. Quand à ces irrégularités prétendues, peut-on douter qu'elles n'aient toutes leur cause physique, et suffit-il de ne la pas apercevoir pour nier qu'elle existe ? Ces apparentes irrégularités viennent sans doute de quelques loix que nous ignorons et que la nature suit tout aussi fidèlement que celles qui nous sont connues.[416]

Dieu est un géomètre dont le calcul et la mesure sont incontestables même si nous ignorons sa précision rigoureuse. Il faudrait donc renoncer aux maximes de la raison humaine

> qui nous font juger sur les apparences [...]. C'est ainsi qu'étant assurés par des démonstrations de la bonté et de la justice de Dieu, nous méprisons les apparences de dureté et d'injustice, que nous voyons dans cette petite partie de son règne qui est exposée à nos yeux. Jusqu'ici nous sommes éclairés par la lumière de la nature et par celle de la grâce, mais non pas encore par celle de la gloire. Ici-bas nous voyons l'injustice apparente, nous croyons et savons même la vérité de la justice cachée de Dieu ; mais nous la verrons, cette justice, quand le soleil de la justice se fera voir tel qu'il est.[417]

La pensée de Rousseau sur le désordre et l'injustice apparents ressemble à celle de Leibniz. Ce dernier nous invite aussi à renoncer aux principes de la raison qui nous font juger sur les apparences : nous assimilons l'injustice apparente sur cette terre à la véritable justice de Dieu. Il s'agit selon Leibniz, d'une raison apparente, abusée par ce qu'elle voit. Nous pourrons donc mépriser les apparences de désordre et d'injustice et accéder à ce qui nous est invisible, c'est-à-dire à l'ordre juste, grâce à la véritable raison qui nous démontre la bonté et la justice de Dieu. La raison, chez Leibniz comme chez Rousseau, n'est pas incompatible avec la foi.

---

[416] Rousseau, *Lettres à Voltaire*, *op. cit.*, p. 1064-1065.
[417] Leibniz, *Essais de théodicée*, Ed. GF Flammarion, France, 1969, p. 99.

CONCLUSION

L'interprétation de la nature varie selon les philosophes. Pour Rousseau, elle symbolise les rapports solidaires entre l'ordre et la justice. Leur solidarité est exprimée par la dimension fictive (hypothétique), métaphysique, physique (réelle), religieuse et morale de la nature. Nous concluons que l'ordre naturel est un ordre juste chez Rousseau.

L'ordre juste est confirmé par l'unité de la notion de nature chez Rousseau. L'apparente polysémie de ce concept est conforme à la pensée de Rousseau, à sa vérité, à sa représentation du monde. La nature si bien ordonnée dans la première partie du *Second Discours* est compatible avec la nature chaotique de la deuxième partie du *Second Discours* et de l'*Essai sur l'origine des langues,* dans la mesure où il s'agit de la même Providence qui conserve l'harmonie de l'état de nature et qui agit sous la forme d'un hasard apparent au cours de l'évolution de l'humanité. Elle a expulsé l'homme de son état originel par des circonstances exceptionnelles, mais elle a développé par ces mêmes accidents naturels, les facultés humaines afin que l'homme puisse vivre dans l'état social. La justice naturelle réside dans cette compensation.

Cette dernière pose toutefois problème à l'homme. Sa nature originelle, hypothétique (dotée d'une seule voix) diffère de sa nature actuelle, métaphysique composée de deux voix contradictoires : la voix du corps pousse apparemment au désordre, à l'injustice alors que la voix de l'âme aspire à l'ordre, à la justice. Nous avons vu que cette contradiction humaine n'est qu'apparente et que l'homme peut être en paix avec lui-même, car non seulement le quasi-monisme du *Second Discours* s'explique par le « sommeil », la virtualité des éléments spirituels (conscience, liberté…), des facultés intellectuelles et affectives, tandis que le dualisme de la profession de foi du vicaire savoyard est expliqué par le développement de ces éléments spirituels et de ces facultés humaines, mais aussi l'unité du corps et de l'esprit dépend de l'éducation conforme à la nature. L'éducation naturelle fabrique l'homme juste dans *l'Émile*. La justice est la conformité à l'ordre naturel.

L'unité entre l'ordre naturel et la liberté humaine et l'unité de l'homme avec lui-même (du corps et de l'âme) sont liées. L'homme, ayant reçu une éducation naturelle, se conforme librement à l'ordre de la nature en établissant l'ordre juste sur cette terre. Il reproduit par là la justice naturelle fondée sur la solidarité des éléments constitutifs de la nature physique ou réelle. Celle-ci est selon Rousseau, le résultat de l'action de Dieu. Celui-ci a créé l'univers et le conserve par la justice qui est un principe d'ordre et ce qui conserve cet ordre en même temps. Autrement dit, en l'absence de la justice l'ordre est inconcevable et se transforme en désordre.

C'est ainsi que la justice divine, universelle qui veille à la conservation des espèces composant la nature nous est incompréhensible lorsqu'elle ne veille pas au bien-être de chaque personne particulière. La responsabilité humaine se confond avec la responsabilité divine dans notre esprit limité qui constate des désordres et des injustices au sein de la nature même. L'ordre devient incompatible avec la justice. Toutefois, Rousseau pense que leur désaccord n'est qu'apparent étant donné que nous ignorons la logique, la sagesse, les décrets de Dieu et le désordre sur terre n'est qu'un mal particulier ou relatif. L'homme est incapable de détruire l'ordre universel dirigé par Dieu. Celui-ci décide totalement la direction ou l'orientation générales du monde. Ce dernier marche vers l'au-delà où la justice éternelle rétablirait l'ordre en étant miséricordieuse envers les justes et en châtiant les injustes. Les enchaînements mécaniques décrivant l'évolution du genre humain dans la deuxième partie du *Second Discours* et dans *l'Essai sur l'origine des langues* sont cohérents avec la conception téléologique de la nature ordonnée dans la profession de foi, dans ce sens que le mécanisme est subordonné au finalisme chez Rousseau. Celui-ci croit en cette justice divine mais ne néglige pas la justice d'ici-bas.

La dimension religieuse de la nature chez Rousseau est étroitement liée à sa dimension morale. Mais Rousseau ne se contente pas de la réalisation fictive ou religieuse de la justice. Il désire que l'ordre et la justice se concrétisent dans la société actuelle comme le souligne R. Polin :

> Référence est gardée au problème de l'au-delà, mais c'est ce monde-ci, tel que Dieu l'a institué, dont Rousseau se préoccupe. C'est la réalisation du bonheur en ce monde, de la justice en ce monde, qu'il s'attache de toute son âme, de toute sa profonde foi. Comme si la coupure entre ces deux mondes, le monde temporel et l'au-delà, n'était pas si radicale quand ne joue pas le péché originel. Comme si, dans l'innocence de l'état de nature, ou dans la justice de la société du contrat, un bonheur

> absolu était, là également, déjà accessible à l'homme. Mais au sein de cet ordre-ci des choses, tel que Dieu l'a institué, dans toute sa puissance et sa bonté, c'est à l'homme qu'il appartient de réaliser le bonheur, la justice. Il y a aussi sur la terre un salut à accomplir.[418]

Cette lourde tâche incombe au roi de la terre qu'est l'être humain qui est lié au Cosmos. En effet, la cosmologie et l'anthropologie sont intimement liées chez Rousseau eu égard à la lecture conjointe du *Second Discours*, de la « profession de foi du vicaire savoyard », de l'*Essai sur l'origine des langues*. La transparence régit les rapports entre l'homme et la Providence. Dans l'état de nature, comme l'homme était innocent, ignorant, la Providence juste le protégeait par des principes instinctifs (le droit naturel pur) et pourvoyait à tous ses besoins. Et constatant que l'instinct humain ne lui suffisait plus pour survivre au cours de l'évolution humaine, elle lui a attribué une raison cultivée (le droit naturel raisonné) pour vivre en société et lui a recommandé d'être responsable de ses actes et des autres êtres qui constituent la nature. L'homme est juste lorsqu'il est solidaire des autres éléments naturels ou conserve la nature défaillante et injuste au moment où il abuse de sa liberté ou instaure le désordre sur terre. Ce désordre terrestre est limité par la puissance divine qui dirige l'ordre cosmique. « Le monde de Rousseau est radicalement hétérogène, précise Catherine Kintzler. La césure philosophique entre matière et moralité s'y marque, s'y symptomatise par des objets significatifs formant une collection d'objets élus […]. Disparates dans leur nature mécanique, tous ces phénomènes sont profondément homogènes par leur nature morale : ils suggèrent l'immatérialité. »[419] Rousseau invite l'homme à avoir un regard éthique sur l'univers. Ainsi, il pourra gouverner la terre, la société avec justice.

---

[418] R. Polin, *Politique de la solitude*, *op. cit.*, chap. 2, p. 37.
[419] KINTZLER Catherine, « Introduction » à l'*Essai sur l'origine des langues*, Ed. GF Flammarion, Paris, 1993, p. 29-30.

DEUXIÈME PARTIE :

L’ORDRE, LA JUSTICE ET LA SOCIÉTÉ

INTRODUCTION

En tant qu'être naturel et social, il est difficile pour l'homme d'accomplir sur cette terre la justice dans la mesure où la société s'oppose à la nature :

> notre ordre social, qui, de tout point contraire à la nature que rien ne détruit, la tyrannise sans cesse, et lui fait sans cesse réclamer ses droits. Je suivis cette contradiction dans ses conséquences, et je vis qu'elle expliquait seule tous les vices des hommes et tous les maux de la société.[420]

Rousseau critique l'ordre social et politique qui contredit l'ordre naturel puisque cette contradiction implique les vices humains, les maux sociaux, les inégalités, c'est-à-dire les injustices. Il existe un conflit perpétuel entre l'ordre et la justice dans l'organisation sociale en raison du décalage entre la transparence naturelle et l'opacité sociale et en raison de la contradiction immanente à l'état civil : celui-ci est contradictoire parce que les moyens destinés à maintenir l'égalité entre les hommes servent aussi à la détruire. Si l'injustice sociale est fondée sur l'opposition entre l'ordre social, politique et l'ordre naturel, alors, il est nécessaire de définir l'expression « ordre naturel ».

La première partie de notre travail nous a appris qu'il existe chez Rousseau deux modèles de droit naturel (le droit naturel pur et le droit naturel raisonné). Nous supposons par là qu'il y a deux paradigmes de l'ordre naturel : le paradigme naturel et le paradigme rationnel. Par paradigme naturel, entendons la nature correspondant à un donné initial, à un état primitif de l'humanité ou à l'ordre de l'état de nature. Et le paradigme rationnel désigne la nature correspondant à l'essence de la relation telle que nous pouvons la concevoir (la reconstruire) par la raison ou à l'ordre des relations sociales.

Ces deux paradigmes de l'ordre naturel révèlent un double paradigme de la justice. Il s'agit d'abord du paradigme naturel qui prône la justice fondée sur la

---

[420] Rousseau, *Lettre à C. de Beaumont*, *op. cit.*, pp. 966-967 ; cette citation est précisée par celle-ci « il y a dans l'état de nature une égalité de fait réelle et indestructible, parce qu'il est impossible dans cet état que la seule différence d'homme à homme soit assez grande, pour rendre l'un dépendant de l'autre. Il y a dans l'état civil une égalité de droit chimérique et vaine, parce que les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire ; et que la force publique ajoutée au plus fort pour opprimer le faible, rompt l'espèce d'équilibre que la Nature avait mis entre eux. De cette première contradiction découlent toutes celles qu'on remarque dans l'ordre civil, entre l'apparence et la réalité », *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 524.

conformité de l'homme à l'ordre naturel et sur l'égalité naturelle des hommes. En effet, selon Rousseau, la Nature a assigné une place à chaque espèce naturelle. Pour être juste, l'homme doit se tenir à sa place dans un ordre cosmique. Ce déterminisme naturel n'est pas incompatible avec la liberté naturelle des hommes, car les relations entre les êtres humains sont fondées sur l'égalité et l'indépendance (liberté conçue d'abord comme indépendance, autosuffisance) : les hommes sont isolés, libres et égaux dans l'état de nature. Cette justice fondée sur la liberté et l'égalité naturelle diffère de la justice fondée sur l'utilité commune des hommes. Il s'agit ensuite du paradigme rationnel qui s'articule autour des relations humaines dans un cadre social où l'intérêt commun prime sur les intérêts particuliers. C'est ce concept d'utilité commune qui garantit la justice d'une organisation différenciée (et hiérarchisée), c'est-à-dire la justice dans la famille (où se manifestent les relations entre homme et femme, entre parents et enfants, entre adultes et enfants), dans la société (où se manifestent les relations économiques entre les travailleurs) et dans l'État (où se manifestent les relations entre les citoyens, les gouvernants et gouvernés). Autrement dit, certaines inégalités sont compatibles avec un ordre juste chez Rousseau alors que d'autres inégalités sont injustes.

Car la contradiction croissante entre ordre social (le paraître) et ordre naturel (l'être, l'essence sociale) accroît les inégalités sociales. En fait, la passion de se distinguer, de satisfaire l'amour-propre engendre la hiérarchie sociale et la société se prétend égalitaire (notamment en disant que la loi est la même pour tous) alors qu'elle est inégalitaire (la loi sert notamment les intérêts des riches, des puissants). Il existe une opposition entre le principe et la réalité de la société (et des lois). En d'autres termes, la société est une organisation d'hommes qui sont censés chercher leur intérêt commun[421]. Pour accomplir ce projet social, chaque membre doit être utile à l'association. Celle-ci exige une hiérarchie et des lois pour son fonctionnement. Toutefois, ces moyens sont utilisés par certains membres de l'association pour leurs intérêts particuliers. La finalité de l'association est

[421] « Il y a mille manières de rassembler les hommes, il n'y en a qu'une de les unir. […] Qu'est-ce qui peut avoir engagé les hommes à se réunir volontairement en corps de société, si ce n'est leur utilité commune ? L'utilité commune est donc le fondement de la société civile. Cela posé, qu'y-a-t-il à faire pour distinguer les États légitimes des attroupements forcés que rien n'autorise, sinon de considérer l'objet ou la fin des uns des autres ? Si la forme de la société tend au bien commun, elle suit l'esprit de son institution, si elle n'a en vue que l'intérêt des chefs, elle est illégitime par droit de raison et d'humanité », Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op. cit.*, liv. I, chap. V, p. 297-304-305.

logiquement le bien commun, mais les hommes en réalité refusent de se conformer à la logique de l'essence sociale. Contrairement à l'ordre naturel fondé sur la solidarité des éléments constitutifs de la nature, l'ordre social est fondé sur l'individualisme des membres qui composent la société. L'injustice sociale est donc l'opposition entre l'être et le paraître : « être et paraître [sont] pour eux deux choses aussi différentes qu'agir et parler »[422]. Les actions des hommes ne ressemblent pas à leurs discours. Cette dissemblance reflète un système social où des hommes refusent de participer à l'utilité commune mais désirent profiter des liens sociaux.

La deuxième partie de notre travail est consacrée aux figures de l'injustice sociale et au problème de la restauration de l'ordre juste ou au problème des inégalités légitimes. En quoi certaines inégalités sont-elles compatibles avec l'ordre juste ? Nous allons repérer les figures de l'injustice par rapport aux deux paradigmes de la justice et par rapport à l'injustice fondée sur l'opposition croissante entre être et paraître : cet examen nous permettra de connaître les critères des inégalités justes.

Les inégalités humaines apparaissent lorsque la femme est subordonnée à l'homme et les enfants sont subordonnés aux parents dans les familles modernes comme le confirment *l'Emile* et la *Nouvelle Héloïse*. Paradoxalement, cela ne semble pas être le cas dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, car la femme est égale à l'homme : les deux sexes sont naturellement libres. Est-ce à dire que l'état social accentue les (certaines) différences naturelles (sexuelles) ? Les concepts d'homme et de femme sont des principes d'intelligibilité de l'histoire des sociétés humaines. Grâce à son sexe, la femme arrache l'homme à son monde solitaire et le propulse dans le monde communautaire qui produit les sociétés primitives.

L'amour, le climat, les caractères et les mœurs communes unissent les êtres humains et maintiennent l'ordre dans ces sociétés. Cet ordre est toutefois apparent, puisque les membres des sociétés primitives sont déjà divisés en raison de l'amour-propre qui inaugure l'inégalité psychologique. Un moyen (l'amour) qui sert à instaurer l'ordre crée également le désordre. Certes, les hommes ont dorénavant acquis l'idée de tort, mais ils demeurent économiquement égaux : leur désir de la considération (qui provoque des vengeances terribles, des affrontements sanglants)

---

[422] Rousseau, *Lettre à C. de Beaumont*, *op. cit.*, p. 966.

ne les prive pas des ressources communes de la nature. Ils se livrent aux activités collectives et autonomes jusqu'au moment où l'agriculture « intensive » et la métallurgie sont inventées. Leur invention produit une grande révolution dans la vie des hommes en raison d'une atteinte portée à la terre, au bien commun par quelques individus. Ces derniers s'approprient des terres, font travailler les autres dans la société primitive et ne travaillent pas dans la société moderne. Si la logique de la possession des riches devient la logique de la dépossession des pauvres dans le *Second Discours*, la propriété privée n'est-elle pas injuste ? Et si les citoyens oisifs inversent l'ordre naturel de la valeur des objets (glorifient le travail inessentiel, non-vital) dans le livre III de *l'Émile* par exemple, ne sont-ils pas en contradiction avec la société fondée sur un système de production et d'échanges entre les travailleurs ? Le paraître n'est-il pas à l'origine de l'inégalité économique entre riches et pauvres ?

L'inégalité sociale se transforme en inégalité politique, car lors du premier contrat social, les riches intelligents ont persuadé les pauvres ignorants de le conclure (en leur faisant miroiter la paix, la justice, l'égalité) ; en même temps ils leur ont dissimulé ses réels enjeux et sa finalité fondamentale (l'assurance juridique de leur propriété privée). De ce premier mensonge, de cette inégalité initiale des conditions entre riches et pauvres, intelligents et ignorants, résultent toutes les sociétés actuelles, mensongères où les gouvernants se servent des lois pour leurs intérêts particuliers ou des engagements illégitimes. Ce conflit entre l'apparence et la réalité se développe dans l'État et les relations internationales. L'ordre social et politique devient un désordre puisque vers la fin du *Second Discours* surgit la guerre civile. Cette dernière s'étend au monde.

« La tyrannie et la guerre [sont] les plus grands fléaux de l'humanité »[423]. Comment la tyrannie produit-elle la guerre interétatique ? Le désordre international est-il irréversible ? Existe-t-il des solutions au problème de la restauration de l'ordre juste ? Rousseau propose des réformes morales (il désire la victoire de l'être, de la transparence, de la vérité) et institutionnelles : la paix internationale dépend de la transformation des États monarchiques en États républicains. Pour cela, Rousseau repense le pacte social ou les principes (du droit politique) qui fondent l'ordre positif, constitutionnel ou étatique dans *Du contrat social* qui cherche à allier « la justice et

[423] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 848.

l'utilité »[424]. Leur alliance est conforme au principe fondamental de l'ordre civil, c'est-à-dire à l'intérêt général des citoyens égaux. Ces derniers sont animés par le patriotisme qu'évoque Rousseau dans le *Projet de constitution pour la Corse* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Mais le nationalisme paraît incompatible avec l'humanisme : « il faut opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut pas faire l'un et l'autre. […] Tout patriote est dur aux étrangers »[425]. Le patriotisme exacerbé est une tromperie. La paix dans les communautés autarciques, isolées est précaire dans ce sens qu'aucun pays ne remplit en réalité toutes les conditions nécessaires à son existence. Les imperfections des corps politiques sont-elles toujours source de la guerre internationale ou peuvent-elles aussi être à l'origine de la paix universelle ? Ne révèlent-elles pas l'existence des inégalités légitimes, justes chez Rousseau ? « C'est moins la force des bras que la modération des cœurs, qui rend les hommes indépendants et libres. »[426] Les cœurs modérés s'acheminent vers la reconnaissance de l'égalité des hommes hétérogènes, la fraternité universelle, le cosmopolitisme. Les cosmopolites reconnaissent un ordre moral universel et une justice immuable (indépendants des conventions humaines). Dès lors, comment intégrer l'humanisme (la justice universelle) dans les corps nationaux ? L'opposition des volontés particulières des peuples signifie-t-elle l'absence de notions communes de la justice chez toutes les nations ?

Ces questions seront éclairées par un examen de la genèse du désordre et de l'injustice dans la société. En utilisant la méthode génétique inspirée du *Second Discours*[427], nous pointerons l'émergence de l'injustice, comparerons le modèle naturel au modèle rationnel, et verrons les limites du modèle naturel dans la structure sociale chez Rousseau. Cette méthode mettra en évidence le fait que Rousseau choisit finalement la combinaison du modèle naturel (l'égalité naturelle) et du modèle rationnel (l'utilité commune) pour remédier à l'injustice. La solution de Rousseau consistera à combiner égalité naturelle et hiérarchie sociale dans les rapports entre homme et femme, dans la famille et dans la société toute entière.

---

[424] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, p. 351.
[425] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. V, p. 248.
[426] *Idem*, p. 524.
[427] Hélène BOUCHILLOUX évoque ici « La stratégie du Second Discours », in Bulletin de la Société Française de Philosophie, 2008/4, Ed. Vrin, Paris, 2009.

Le premier chapitre de cette seconde partie évoquera l'injustice dans les rapports familiaux et entre les générations, le deuxième chapitre insistera sur l'injustice dans la société primitive et moderne, c'est-à-dire dans la société du travail et d'échange des biens, et le troisième chapitre soulignera l'injustice dans l'État et les relations internationales. Ces figures de l'injustice aboutissent aux guerres civiles illustrées par la fin du *Second Discours*. La guerre civile nourrit le despotisme et le despotisme nourrit la guerre interétatique.

Ces deux plus grands fléaux de l'humanité sont insupportables pour l'homme. En d'autres termes, le *statu quo* est insoutenable. Le quatrième chapitre propose donc les tentatives pour restaurer l'ordre et la justice dans la société et le monde. L'ordre social et l'ordre international sont interdépendants. Mais comme le nationalisme est parfois incompatible avec le cosmopolitisme, l'hétérogénéité d'une cité et du monde, Rousseau restaure l'ordre et la justice dans une nation et un monde dont les membres sont hétérogènes par la réconciliation de l'égalité naturelle et de l'inégalité sociale et par la modération des passions.

Ces dernières montrent que les réformes sociales, institutionnelles de Rousseau sont intimement liées aux réformes morales, individuelles et inversement. Le problème des rapports entre ordre et justice est d'abord individuel comme le précisera le cinquième chapitre.

CHAPITRE I :

LA FAMILLE ET LES RAPPORTS ENTRE LES GÉNÉRATIONS

L'ordre naturel est bouleversé dès que les hommes décident de fonder des familles :

> Cessant de s'endormir sous le premier arbre, ou de se retirer dans les Cavernes, on trouva quelques sortes de haches de pierres dures, et tranchantes, qui servirent à couper du bois, creuser la terre, et faire des huttes de branchages, qu'on s'avisa ensuite d'enduire d'argile et de boue. Ce fut là l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles, et qui introduisit une sorte de propriété [.][428]

Les hommes abandonnent les espaces ouverts au profit des espaces fermés : l'occupation d'une cabane, cette « sorte de propriété » implique chez eux une vie privée. La technique de l'habitat est l'origine historique de l'institution familiale dans le *Second Discours*. L'histoire de la société humaine commence avec la famille au point que dans le *Contrat social* Rousseau écrit que « la plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille. »[429] Dans les sociétés développées, nous assistons à une origine émotionnelle (mariage) de la famille. La relation amoureuse entre l'homme et la femme pose deux problèmes : le problème des rapports entre mari et épouse et le problème des rapports entre générations, entre parents (adultes) et enfants. En effet, dans l'état de nature l'homme et la femme sont libres, tandis que dans la société ils sont interdépendants et doivent assumer les conséquences sexuelles, en l'occurrence leurs enfants. Ces derniers ont droit à la protection et à l'éducation mais sont obligés d'obéir à leurs parents, aux adultes. Entre le paradigme naturel de la justice et le paradigme rationnel de la justice, lequel est-il adapté aux rapports matrimoniaux et aux rapports entre adultes et enfants ?

1. LES RELATIONS ENTRE HOMME ET FEMME

[428] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 167.
[429] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. II, p. 352.

Les relations entre l'homme et la femme sont un gros problème dans ce sens que le paradigme naturel et le paradigme rationnel semblent se contredire. Le paradigme naturel défend l'idée que les hommes et les femmes sont indifférenciés, identiques. Les deux sexes sont donc naturellement égaux étant donné que la différence sexuelle est liée à la division du travail qui apparaît avec l'habitat. L'ordre naturel des relations (plus précisément, des non-relations) entre les hommes et les femmes dans le *Second Discours* se heurte à l'ordre rationnel des relations entre les hommes et les femmes dans le livre V de *l'Émile* et dans *La Nouvelle Héloïse* par exemple. Le paradigme rationnel soutient l'idée que les femmes sont subordonnées aux hommes dans les sociétés évoluées. Y-a-t-il un conflit entre la nature indifférenciée de l'état de nature et la nature différenciée de l'état social ? La subordination de la femme à l'homme est-elle la conséquence et le reflet d'une inégalité naturelle (de la faiblesse de la femme) ou le moyen de compenser cette inégalité (l'incertitude de l'homme relative à la filiation) ? Existe-t-il une contradiction entre deux conceptions de l'ordre juste chez Rousseau en ce qui concerne les relations entre homme et femme ?

a. L'égalité entre l'homme et la femme dans les familles primitives

L'homme et la femme dans l'état de nature du *Second Discours* ont le même mode de vie. Menant une vie simple, uniforme et solitaire, l'homme est indépendant de la femme, et la femme est indépendante de l'homme. Rousseau met en évidence la nature identique de l'homme et de la femme à travers leur liberté naturelle. Cette indépendance est tellement radicale que leur connaissance mutuelle ne dépasse pas la satisfaction de leur besoin sexuel : l'instinct de reproduction, « ce penchant aveugle, dépourvu de tout sentiment du cœur, ne produisait qu'un acte purement animal. Le besoin satisfait, les deux sexes ne se reconnaissaient plus, et l'enfant même n'était plus rien à la Mère sitôt qu'il pouvait se passait d'elle. »[430]

[430] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 164.

Faute de réflexion, faute de sentiment du cœur, d'admiration dans le *Second Discours*, l'homme et la femme sont égaux devant la jouissance : ils écoutent « uniquement le tempérament qu'[ils ont] reçu de la Nature, et non le goût qu'[ils n'ont] pu acquérir, et toute femme est bonne pour lui »[431] et tout homme est bon pour elle. Selon l'ordre naturel, aucun ne domine l'autre. Cette absence de domination sexuelle ou cette égalité dans la jouissance entre l'homme et la femme représente la justice dans l'état de nature. La nature masculine et la nature féminine dans l'état naturel, en dehors de la solitude absolue, ressembleraient à celles des gardiens et des gardiennes dans la république platonicienne, en ce sens que les femmes sont communes aux hommes, et les hommes sont communs aux femmes dans l'état de nature de Rousseau comme dans la cité idéale de Platon : « les femmes de nos guerriers seront communes toutes à tous : aucune d'elles n'habitera en particulier avec d'aucun d'eux ; de même les enfants seront communs, et les parents ne connaîtront pas leurs enfants ni ceux-ci leurs parents. »[432] Dans l'état de nature comme dans la cité idéale, la conséquence sexuelle ne détermine par les actions du père, car dans le premier cas la Nature veille à la conservation des enfants, et dans le deuxième cas les enfants sont à la charge de l'État. Dans les deux conditions l'homme et la femme sont indifférenciés.

Chez Rousseau, leur différenciation sexuelle est liée à l'apparition de l'habitat. Les rapports intimes et stables entre l'homme et la femme s'établissent lorsqu'ils parviennent à la vie sédentaire :

> les premiers développements du cœur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissait dans une habitation commune les Maris et les Femmes, les Pères et les Enfans ; l'habitude de vivre ensemble fît naître les plus doux sentimens qui soient connus des hommes, l'amour conjugal, et l'amour paternel. Chaque famille devint une petite Société d'autant mieux unie que l'attachement réciproque et la liberté en étaient les seuls liens ; et ce fut alors que s'établit la première différence dans la manière de vivre des deux Sexes, qui jusqu'ici n'en avaient qu'une.[433]

Les familles primitives sont fondées sur l'attachement (l'amour) réciproque et la liberté chez Rousseau. Il y distingue une vie masculine et une vie féminine qui sont solidaires.

Autrement dit, la révolution dans l'habitat entraîne la révolution sexuelle ou « émotionnelle » des hommes. Ils ne sont plus « bornés au seul physique de

[431] *Idem*, p. 158.
[432] PLATON, *République*, ed. GF Flammarion, France, 1996, liv. V, p. 212.
[433] Rousseau, *Second Discours*, Deuxième partie, p. 168.

l'amour »[434] et « toute femme [n'est plus] bonne »[435] pour eux. La « société naissante »[436] inscrit la morale sur les rapports entre l'homme et la femme qui deviennent mari et épouse. Leur « habitude de vivre ensemble [fait] naître les plus doux sentimens qui soient connus des hommes, l'amour conjugal, et l'amour paternel ». La douceur (l'ordre) règne dans les familles primitives parce que l'attachement est réciproque. L'homme a renoncé à toutes les femmes, et la femme a renoncé à tous les hommes au nom de l'amour conjugal, exclusif. La réciprocité en amour souligne que les familles primitives reposent sur la justice. Celle-ci est incarnée par l'égalité sentimentale entre l'homme et la femme qui se sont choisis. L'attachement ne signifie pas ici pour Rousseau enchaînement ou dépendance. Il est au contraire associé à l'indépendance de l'homme et de la femme unis par la « liberté ». Il s'agirait d'une liberté morale étant donné que leur union libre exige déjà « les premiers devoirs de la civilité »[437]. Ils correspondent au droit d'être préféré, considéré ou respecté par le partenaire : « sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit »[438]. Le droit à la considération accompagne le droit à la différence.

Les deux sexes commencent à se différencier :

> Ce fut alors que s'établit la première différence dans la manière de vivre des deux sexes, qui jusqu'ici n'en avaient eu qu'une. Les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder la Cabane et les Enfans, tandis que l'homme allait chercher la subsistance commune.[439]

La différence sexuelle introduit la division du travail. La femme devient la Gardienne du foyer familial, qui risque d'être attaqué en l'absence de son compagnon, tandis que l'homme continue à chasser pour subvenir aux besoins communs ou familiaux. Rousseau décrit la division sexuelle du travail dans les familles primitives. Le facteur fondamental de la différenciation est la sédentarisation (l'invention de l'habitat) plutôt que les différences de nature. Toutefois, le travail féminin semble proportionné aux capacités physiques de la femme, et le travail masculin semble proportionné aux

---

[434] *Idem*, Première partie, p. 158.
[435] *Ibid*.
[436] *Idem*, Deuxième partie, p. 170.
[437] *Idem*, p. 170.
[438] *Ibid*.
[439] *Ibid*.

capacités physiques de l'homme. La justice dans les familles primitives résiderait dans cette proportion.

La proportion favorise un rapport solidaire entre l'homme et la femme au sein des familles primitives :

> les deux sexes commencèrent aussi par une vie un peu plus molle à perdre quelque chose de leur férocité et de leur vigueur : mais si chacun séparément devint moins propre à combattre les bêtes sauvages, en revanche il fut plus aisé de s'assembler pour leur résister en commun.[440]

La vie sédentaire occasionne la mollesse de l'homme et de la femme. En perdant « leur férocité et leur vigueur », ils sont incapables de combattre individuellement les animaux féroces. Ces derniers ne leur résistent pas en revanche lorsqu'ils unissent leurs forces. L'union fait la force alors que la division est mère de la faiblesse. Unis, l'homme et la femme primitifs se soutiennent mutuellement afin de résister à leurs ennemis. Cette résistance commune est synonyme de la solidarité entre l'homme et la femme : leur conservation réciproque incarne la justice dans les familles. Ni l'homme ni la femme n'abandonnent leur partenaire lors des difficultés, de la vieillesse.

Rousseau est conscient que le progrès technique contribue à la décadence corporelle ou physique de l'homme et de la femme. Cette réalité renforce leur rapport qui repose sur la conservation commune. Celle-ci instaure l'interdépendance entre l'homme et la femme et l'ordre juste dans les familles primitives. L'identité naturelle entre l'homme et la femme est confirmée par l'état de nature et leur différenciation sexuelle liée au travail dans les familles primitives favorise la solidarité entre les deux sexes. La conservation mutuelle entre l'homme et la femme exprime le droit naturel pur, vu qu'ils sont encore guidés par l'instinct de conservation, par l'amour de soi qui dépend de l'amour d'autrui dans la famille primitive. Nonobstant leur sédentarisation, l'homme et la femme sont toujours animés par leur survie biologique. Leur conservation physique, lien entre différenciation et réciprocité, obéit à l'ordre naturel ou est conforme au paradigme de la justice naturelle. Celle-ci n'est pas applicable à la famille moderne qui a sa propre logique, c'est-à-dire elle est soumise concrètement à l'ordre moral. Le souci de conservation de l'homme et de la femme est reporté sur leur conscience morale. La

---

[440] *Ibid*.

famille moderne est une « des déterminations concrètes du droit naturel raisonné [si] le droit naturel raisonné fonde prioritairement le souci de conservation sur une communauté déterminée »[441].

b. La subordination de la femme à l'homme dans les familles développées

Les rapports matrimoniaux dans les familles anciennes diffèrent de ceux dans les familles développées. Celles-ci sont d'origine émotionnelle ou reposent sur le mariage entre l'homme et la femme. Après l'état de nature, Rousseau condamne toutes les relations sexuelles entre l'homme et la femme en dehors du mariage : « l'homme et la femme sont faits pour s'aimer et s'unir ; mais passé cette union légitime, tout commerce d'amour entr'eux est une source affreuse de désordres dans la société et dans les mœurs. »[442] Pour maintenir l'ordre social et moral, Rousseau subordonne la femme à l'homme étant donné l'inégalité des conséquences sexuelles entre les deux sexes dans la société. Or, cette subordination semble incompatible avec l'égalité entre l'homme et la femme dans l'état de nature ou dans la famille primitive ; d'ou « la critique féministe de Rousseau [443]». Ici, nous nous interrogeons sur l'écart entre le *Second Discours* et la *Nouvelle Héloïse*, *l'Émile*, en tenant compte de la critique féministe de Rousseau.

Pour éviter les désordres sociaux et moraux, Rousseau propose une méthode qui développe « les désirs […] égaux des deux parts »[444]. Rousseau défend, en effet, les rencontres (fêtes) publiques plutôt que les rencontres (fêtes) privées. Contrairement aux religieux qui blâment et interdisent « la danse et les assemblées

---

[441] CHARRAK André, « Du droit naturel au droit naturel raisonné », in *Jean-Jacques Rousseau*, *op.cit*, p. 113.
[442] Rousseau, *Premier Discours*, *op. cit*., Dernière réponse, p. 75.
[443] L'AMINOT Tanguy expose dans son article intitulé « la critique féministe de Rousseau sous la Troisième République » les différents courants féministes qui se réfèrent à Rousseau pour l'applaudir ou le dénigrer ; http://rousseaustudies.free.fr/articleTanguy.htm
[444] Rousseau Jean-Jacques, *Lettre à d'Alembert*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 5, France, 1995, p. 76.

qu'elle occasionne »[445], il plaide pour ces récréations innocentes et honnêtes permettant aux jeunes « destinés à s'unir de s'égayer en commun »[446]. Il s'agit d'un

> moyen plus honnête de ne point tromper autrui, du moins quant à la figure, et de se montrer avec les agremens et les défauts qu'on ne peut avoir, aux gens qui ont intérêt de nous bien connaître avant de s'obliger à nous aimer [, d'un] devoir de se chérir réciproquement [, d'] un soin digne de deux personnes vertueuses et chrétiennes qui cherchent à s'unir, de préparer ainsi leurs cœurs à l'amour mutuel que Dieu leur impose [.][447]

Rousseau rejette toute malhonnêteté, toute hypocrisie, toute tromperie, tout mensonge dès la première rencontre entre l'homme et la femme qui envisagent de se marier. Il exige une connaissance physique et une transparence morale de la part des deux personnes, car il est essentiel qu'elles se connaissent bien avant de s'obliger à s'aimer (il s'opposerait par là à tout mariage arrangé ou forcé). Si Rousseau privilégie la connaissance mutuelle, c'est parce qu'il revendique l'égalité d'amour entre l'homme et la femme. En d'autres termes, ils doivent se chérir réciproquement avant de s'unir. C'est une précaution digne de deux individus vertueux et chrétiens qui préparent ainsi leurs cœurs à l'amour mutuel que Dieu leur impose. L'union conjugale chez Rousseau doit reposer sur la justice, c'est-à-dire l'amour réciproque entre l'homme et la femme qui sont obligés d'honorer leurs devoirs conjugaux afin que « la mutuelle confiance, la paix »[448] règnent dans les familles modernes.

Il est donc nécessaire de bien définir les places de l'homme et de la femme dans les familles modernes ; car au XVIIIe siècle, des femmes malades, des femmes riches ou des femmes libertines qui désirent s'affranchir de l'ordre moral, confient leurs nourrissons aux domestiques, aux nourrices, « se livrent gaiement aux amusements de la ville »[449] et ignorent, par conséquent, les traitements reçus par l'enfant emmailloté au village. Rousseau critique les femmes qui manquent à leurs devoirs maternels et leur recommande de s'occuper de leurs nouveau-nés. Au lieu de les confier aux personnes étrangères qui risquent de les négliger, les mères doivent nourrir elles-mêmes leurs progénitures grâce à l'allaitement au sein maternel. Elles développent par là l'instinct maternel et accomplissent leur premier devoir maternel : « sitôt qu'il naît, emparez-vous de lui, et ne le quittez plus qu'il ne soit homme : […]

---

[445] *Idem*, p. 116.
[446] *Ibid*.
[447] *Idem*, p. 117.
[448] Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, Troisième partie, XIX, p. 367.
[449] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 255.

la véritable nourrice est la mère ».[450] Dès les premières pages de *l'Émile*, Rousseau s'adresse immédiatement à la mère étant donné son importance dans l'épanouissement de l'enfant : « la première éducation est celle qui importe le plus, et cette première éducation appartient incontestablement aux femmes [car] l'auteur de la nature […] leur eut donné du lait pour nourrir les enfans. »[451] Pour bien remplir cette fonction maternelle, la mère a besoin du ménagement durant sa grossesse, du repos dans ses couches, d'une vie molle et sédentaire pour allaiter ses enfants, de la patience, de la douceur, du zèle, d'une affection indestructible pour les élever[452]. Autrement dit, elle est naturellement destinée à occuper les emplois sédentaires et casaniers (couture…)[453], à gouverner le foyer familial.

Cette destination domestique de la femme suscite des critiques sévères à l'égard de Rousseau. Par exemple, si Sarah Kofman constate que le fait que chaque sexe reste à sa place naturelle engendre « le bonheur » (« car aucun des deux sexes n'est supérieur à l'autre, n'est comparable à l'autre, chacun étant parfait en son genre, incomparable en ce qu'il a de différent – et toute la différence est sexuelle »[454]), si elle constate qu'entre les deux sexes règne une parfaite harmonie »[455] illustrée par la relation entre Julie et Wolmar à Clarens, cette féministe critique néanmoins sévèrement Rousseau dans *Le Respect des femmes*, au sens où elle pense que toute la stratégie rousseauiste consiste à exclure les femmes de l'espace public : « à la réserve et retenue naturelles de la femme doit donc s'ajouter une réserve supplémentaire – la mise en réserve ou à la réserve des femmes – leur exclusion du grand jour, leur grand enfermement dans le silence et l'immobilité du cloître domestique, leur mise à l'ombre, à l'ombre de la clôture et des soins

---

[450] *Idem*, p. 261 ; « c'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyante mère », p. 245.
[451] *Idem*, Notes, p. 245-246.
[452] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. V, p. 697.
[453] *Idem*, p. 476.
[454] KOFMAN Sarah, *Le Respect des femmes*, Ed. Galilée, Paris, 1982, p. 71.
[455] *Idem*, p. 72 ; « pour prévenir entre les deux sexes une familiarité dangereuse […] on ne leur défend pas de se voir, mais on fait en sorte qu'ils n'en aient ni l'occasion ni la volonté. On y parvient en leur donnant des occupations, des habitudes, des goûts, des plaisirs entièrement différens. Sur l'ordre admirable qui règne ici, ils sentent que dans une maison bien réglée les hommes et les femmes doivent avoir peu de commerce entre eux […]. Julie […] soutient que de l'amour ni de l'union conjugale ne résulte point le commerce continuel des deux sexes. Selon elle la femme et le mari sont bien destinés à vivre ensemble, mais non pas de la même manière ; ils doivent agir de concert sans faire les mêmes choses. La vie qui charmerait l'un serait, dit-elle, insupportable à l'autre ; les inclinations que leur donne la nature sont aussi diverses que les fonctions qu'elle leur impose ; leurs amusements ne diffèrent pas moins que leurs devoirs ; en un mot, tous deux concourent au bonheur commun par des chemins différens, et ce partage de travaux et de soins est le plus fort lien de leur union », Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, Quatrième partie, X, p. 449-450.

domestiques, tandis que l'homme reste exposé au grand soleil, aux injures de l'air, aux travaux, aux périls de la guerre, et demeure libre de ses mouvements »[456].

Pendant que l'épouse s'occupe des tâches ménagères et de l'administration du foyer à l'époque moderne, l'époux se consacre aux travaux extérieurs (et à l'éducation des enfants). Comme « tous deux concourent au bonheur commun par des chemins différens » et comme « ce partage de travaux et de soins est le plus fort lien de leur union », la répartition des fonctions selon la capacité physique des deux sexes dans la famille moderne est juste. Cette division sexuelle du travail est conforme à l'ordre rationnel, à la justice raisonnée. Lorsque la raison humaine impose à l'homme et à la femme une place conforme à leur nature physique, leur intérêt commun (le bonheur conjugal) est réalisé.

Cependant, cette distribution des emplois en fonction du sexe est injuste, car elle n'est pas conforme à la nature métaphysique de l'être humain, à la liberté humaine. Les travaux extérieurs renforcent l'homme, tandis que les travaux domestiques affaiblissent la femme. Sa faiblesse physique lui ôte sa liberté naturelle. Dépourvus de la force physique, il est difficile pour la femme et les enfants de satisfaire désirs et besoins. La femme rencontre des difficultés pour élever seule ses enfants et ne doit pas abandonner à d'autres (les pensions, les couvents, les collèges, l'État…)[457] le soin de s'en occuper. Face aux dures conditions de la nature des relations sociales, la femme a besoin de la protection de l'homme pour survivre : « la femme et l'homme sont faits l'un pour l'autre, mais leur mutuelle dépendance n'est pas égale : les hommes dépendent des femmes par leurs désirs ; les femmes dépendent des hommes et par leurs désirs et par leurs besoins ; nous subsisterions plutôt sans elles qu'elles sans nous. »[458] Dans le cadre social, il existe une dépendance mutuelle, réelle entre l'homme et la femme mais inégale, car la femme est doublement dépendante de l'homme : la dépendance affective et la dépendance matérielle. Rousseau considère que l'inégalité (naturelle) des forces physiques entre l'homme et la femme implique l'inégalité dans la répartition des tâches. La différence naturelle entre l'homme et la femme engendre apparemment une différence des fonctions dans *La Nouvelle Héloïse* et *Émile*. Paradoxalement, cela ne

---

[456] S. Kofman, *Le Respect des femmes*, *op. cit.*, p. 79.
[457] Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, quatrième partie, X, p. 460.
[458] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. V, p. 702.

semble pas être le cas dans le *Second Discours*. L'état social accentue les (certaines) différences naturelles.

Ici, considérer la nature physique comme le modèle de la société développée met en évidence le conservatisme de Rousseau. Il est étonnant de voir que, depuis l'Antiquité, Platon attribue déjà aux hommes et aux femmes les mêmes fonctions alors qu'au dix-huitième siècle Rousseau pense le contraire. En effet, si « nous exigeons des femmes les mêmes services que des hommes, nous dit Platon, nous devons les former aux mêmes disciplines. »[459] Les femmes sont aptes à effectuer les services identiques à ceux des hommes si la formation des premières est égale à celle de ces derniers. Toutefois, si les hommes sont doués pour accomplir certain art ou certaine fonction et les femmes sont douées pour exercer certain art ou certaine fonction, alors les arts ou les fonctions dépendent nécessairement du sexe. Cette différence biologique n'empêche pas Platon de continuer « à penser que les gardiens et leurs femmes doivent remplir les mêmes emplois. »[460] Pour ce faire, « l'éducation qui formera les femmes à la garde ne se sera point différente de celle qui y forme les hommes, […], surtout si elle a à charge de cultiver des natures identiques. »[461] Pour Platon, les inégalités naturelles entre les hommes et les femmes sont purement quantitatives. Elles sont donc secondaires. N'étant pas essentielles, elles entraînent l'égalité entre les hommes et les femmes dans les arts ou les fonctions. Les femmes peuvent être des gardiennes de la cité idéale par exemple si elles reçoivent la même éducation que les hommes. L'essentiel pour Platon est d'avoir les meilleurs hommes et les meilleures femmes qui assurent la sécurité de la cité. Ainsi les femmes des gardiens « quitteront leurs vêtements [,] participeront à la guerre et à tous les travaux qui concernent la garde de la cité, sans s'occuper d'autre chose ; seulement nous leur assigneront dans la service la part la plus légère, à cause de la faiblesse de leur sexe. »[462] Certes, Platon soutient l'égalité entre les hommes et les femmes dans la répartition des travaux, mais il est conscient que les femmes ne peuvent pas être naturellement des hommes et qu'elles sont incapables d'accomplir tous les travaux effectués par les hommes. Or selon Rousseau, Platon a confondu les hommes et les femmes à force de vouloir instaurer entre eux une égalité de statuts et de fonctions :

---

[459] Platon, *République*, *op. cit.*, liv. V, p. 206.
[460] *Idem*, p. 209.
[461] *Idem*, p. 211.
[462] *Ibid*.

« Platon dans sa *République* donne aux femmes les mêmes exercices qu'aux hommes ; je le crois bien ! Ayant ôté de son gouvernement les familles particulières et ne sachant plus que faire des femmes, il se vit forcé de les faire hommes ».[463] Pourquoi Rousseau tient-il à distinguer clairement les sexes dans les familles évoluées ?

L'indépendance, caractérisant l'égalité naturelle entre l'homme et la femme, n'existe plus pour la femme dans *l'Émile* au sens où l'éducation d'Émile diffère[464] de celle de Sophie. N'étant pas élevé pour aucune place, Émile doit être capable d'assurer toutes les places : « qu'on destine mon élève à l'épée, à l'église, au barreau, peu importe. […] Vivre est le métier que je vais lui apprendre […], et la fortune aura beau le faire changer de place, il sera toujours à la sienne. »[465] En revanche, Sophie est immédiatement élevée pour tenir sa place : « Sophie doit être femme […], c'est-à-dire, avoir tout ce qui convient à la constitution de son espèce et de son sexe pour remplir sa place dans l'ordre physique et moral. »[466] Émile est élevé pour la liberté tandis que Sophie est élevée pour la dépendance. Cette différence éducative révèle que la nature masculine et la nature féminine dans l'état de nature du *Second Discours* est incompatible avec celles dans *l'Émile*.

Le modèle naturel, c'est-à-dire l'égalité stricte entre l'homme et la femme dans l'état primitif fondé sur la liberté sexuelle ne convient pas à la société moderne où les pères doivent s'occuper de leurs enfants. Il y a conflit entre la nature indifférenciée du *Second Discours* et la nature différenciée de *l'Émile*. Appliqué à l'ordre social, l'ordre primitif est ici injuste puisque les conséquences du sexe sont inégales :

> il n'y a nulle parité entre les deux sexes quant à la conséquence du sexe. […] La rigidité des devoirs relatifs des deux sexes n'est ni ne peut être la même. Quand la femme se plaint là-dessus de l'injuste inégalité qu'y met l'homme, elle a tort ; cette inégalité n'est point une institution humaine, ou du moins elle n'est point l'ouvrage du préjugé mais de la raison : c'est à celui des deux que la nature a chargé du dépôt des enfans d'en répondre à l'autre. Sans doute il n'est pas permis à personne de

[463] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. V, p 700.
[464] « Cette différence de traitement peut être interprétée sommairement comme une misogynie incurable de Jean-Jacques, soucieux de maintenir les mœurs honnêtes parmi les hommes et dressant les femmes à la docilité qui sied aux animaux dangereux et fougueux. Une telle lecture peut nous instruire sur les humeurs du philosophe et mieux encore sur les préjugés du temps, mais ne rend guère compte du dispositif conceptuel qui est mis en œuvre et des dispositifs philosophiques qui règlent ce dispositif », Vargas Yves, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, Ed. PUF, France, 1995, chap. VII, p. 199.
[465] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 252.
[466] *Idem*, liv. V, p. 692.

> violer sa foi, et tout mari infidelle qui prive sa femme du seul prix des austères devoirs de son sexe est un homme injuste et barbare : mais la femme infidelle fait plus, elle dissout la famille et brise tous les liens de la nature […]. S'il est un état affreux au monde, c'est celui d'un malheureux père, qui, sans confiance en sa femme, n'ose se livrer aux plus doux sentimens de son cœur, qui doute en embrassant son enfant s'il n'embrasse point l'enfant d'un autre […]. Soutenir vaguement que les deux sexes sont égaux et que leurs devoirs sont les mêmes, c'est perdre en déclamations vaines, c'est ne rien dire tant qu'on ne répondra pas à cela.[467]

Rousseau rappelle aux défenseurs de l'égalitarisme entre l'homme et la femme qu'en ce qui concerne les conséquences sexuelles, l'homme est socialement défavorisé par rapport à la femme et que, par conséquent, pour avoir un certain équilibre sexuel ou une certaine égalité sexuelle, la femme doit être plus rigide que l'homme dans le respect des devoirs conjugaux. Or la femme ressent une injustice dans sa situation qui détermine exclusivement la qualité des relations des enfants avec leur père. Autrement dit, elle doit garantir absolument cette paternité puisque le père n'acceptera de protéger et d'élever les enfants qu'autant qu'il est assuré que ses enfants sont effectivement les siens. Il s'agit d'une exigence rationnelle. La raison exige que la famille soit solide dans la société. La solidité familiale dépend de la fidélité sexuelle de la femme qui n'est pas seulement une exigence morale comme pour l'homme. Si l'infidélité masculine est une injustice et une barbarie, l'infidélité féminine est mortelle pour la famille et la nature : « elle dissout la famille et brise les liens » naturels. La raison veut que le père subvienne aux besoins de ses enfants. Mais comme le lien naturel et moral n'existe pas entre les enfants et le père, celui-ci ne sera plus forcé de les reconnaître et de les nourrir (s'il continue de la faire, c'est volontairement). Sitôt que le droit naturel raisonné des enfants se dissout, le père est exempt de ses devoirs. Accomplir ses propres devoirs et ceux du père est une mission difficile pour une femme abandonnée. Pour retenir le mari dans la famille, pour éviter qu'il doute de sa paternité, elle est obligée de manifester clairement sa fidélité : si le mari trompé risque d'abandonner sa famille, le mari qui doute y aspire également. Il vit dans un état affreux, misérable. La misère paternelle souligne que les deux sexes sont profondément inégaux et que leurs devoirs conjugaux sont inégaux ; d'où la subordination de la femme à l'homme.

Cette subordination exige deux explications. D'une part, la faiblesse naturelle de la femme (explication sexiste traditionnelle) expliquerait l'inégalité sociale entre

---

[467] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. V, p. 697-698.

l'homme et la femme. « Pour avoir peint, dans *La Nouvelle Héloïse* et dans *Emile* notamment, divers portraits de la femme et pour avoir tenté de définir son rôle dans la société, Rousseau »[468] est considéré par les féministes virulents comme un écrivain qui pose « l'infériorité de la femme par rapport à l'homme », comme un partisan du conservatisme, « d'une tradition injuste ». D'autre part, cette subordination serait destinée à écarter l'incertitude ou compenser l'inégalité naturelle (fragilité de l'homme qui est incertain de la réalité de la filiation). Les féministes radicaux passent sous silence cet aspect de la pensée rousseauiste. La nature de l'homme et celle de la femme dans l'état de nature du *Second Discours* diffèrent de celles dans *l'Émile* et *La Nouvelle Héloïse* en raison des conséquences sexuelles au cours de l'évolution sociale. Il n'existe pas deux conceptions contradictoires de l'ordre juste chez Rousseau en ce qui concerne les relations entre l'homme et la femme : le paradigme naturel est adapté à l'état de nature et le paradigme rationnel est adapté à l'état social. Une autre différence explique ces deux livres de Rousseau : le finalisme de *l'Émile*. Dans ce dernier, l'homme n'est pas fait pour vivre seul, tandis que dans l'état naturel du *Second Discours*, l'homme est solitaire.

L'évolution de la société met en cause le paternalisme de Rousseau. L'énorme responsabilité qu'il accorde au père montre qu'il semble réduire la nature de la femme à son statut maternel et conjugal alors que le progrès technique, social libère la femme de l'ordre naturel, masculin, familial et social. Notons que dans l'état de nature, la femme élevait déjà toute seule son enfant jusqu'à ce qu' « il pouvait se passer d'elle. » Si elle était indépendante de l'homme dans l'état naturel, pourquoi ne peut-elle pas l'être dans l'état social ? Sept ans plus tard, dans *l'Émile*, Rousseau supprime paradoxalement l'indépendance de la femme à l'égard de l'homme par une analyse sociologique. Si nous pouvons dire qu'il s'agit d'une vision paternaliste de Rousseau, pouvons-nous pour autant affirmer que Rousseau est insensible à la cause des femmes à l'époque moderne ? Cautionne-t-il les préjugés de son temps sur les femmes ou est-il progressiste ?

« Tout ce qui ne tient pas au sexe la femme est homme [.] Tout ce que [les deux sexes] ont de commun est de l'espèce, et […] tout ce qu'ils ont de différent est

---

[468] T. L'Aminot, « La critique féministe de Rousseau sous la Troisième République », htt://Rousseaustudies.free

du sexe [.]En ce qu'ils ont de commun ils sont égaux ; en ce qu'ils sont de différent ils ne sont pas comparables »[469].Nonobstant la vie conjugale, la femme demeure libre. D'ailleurs, le mariage n'autorise pas le maire à disposer à sa guise du corps de sa femme : « dans le mariage, les cœurs sont liés mais les corps ne sont point asservis. Vous vous devez la fidélité, non la complaisance [.] Même dans le mariage le plaisir n'est légitime que quand le désir est partagé. »[470] Si le mariage impose la fidélité, l'époux n'est pas néanmoins l'objet sexuel de l'époux. Le consentement de la femme est nécessaire à l'acte sexuel : « le plus libre et le plus doux de tous les actes n'admet point de violence réelle, la nature et la raison s'y opposent »[471]. La nature s'y oppose parce que la femme est pourvue suffisamment de forces pour résister aux attaques des hommes : elle n'est n'y un fruit ni un gibier[472]. La raison s'y oppose parce que la violence réelle suppose l'état de guerre, que « l'homme déclare ainsi la guerre à sa compagne »[473], et parce que la fin de l'union des sexes serait contradictoire : destinée à donner la vie, l'union sexuelle donnerait la mort. Et enfin, étant seule « juge de l'état où elle se trouve », la femme doit raisonnablement résister aux assauts des autres hommes afin que ses enfants soient ceux de son mari, car celui-ci doit les nourrir et les éduquer.

Dans l'éducation, Rousseau remarque que, conformément à l'ordre naturel, à « la marche de l'esprit humain » ou féminin, « l'intelligence dans les filles est plus précoce que dans les garçons. »[474] Étant naturellement précoces, les filles seraient plus intelligentes que les garçons si « une meilleure éducation [était] donnée à cette moitié du Genre-humain qui gouverne l'autre. »[475] Contrairement aux idées reçues, Rousseau reconnaît les mérites moraux et intellectuels des femmes et défend leurs droits afin d'améliorer leurs conditions d'existence injustes à son époque. Il sait pertinemment que derrière « tous les grands hommes que l'Histoire a célébrés pour les mettre en parallèle avec le petit nombre d'Héroïnes dont elle a daigné se souvenir »[476], il existe de grandes femmes. Et les femmes pourront « transmettre

---

[469] Rousseau, *Emile*, *op. cit*, liv., p .692-693.
[470] *Idem*, P. 863.
[471] *Idem*, P .695.
[472] Y. Vargas, *Introduction à l'Emile de Rousseau, op. cit,* chap. VII, P .215.
[473] Rousseau, *Emile, op. cit*, liv. V, P .695.
[474] *Idem*, p. 708.
[475] Rousseau, Premier *Discours*, *op. cit*. Deuxième partie, note, p. 21.
[476] Rousseau Jean-Jacques, *Mélanges de littérature et de morale*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 2, France, 2000, Sur les femmes, p. 1254.

leurs fastes à la postérité »[477] si elles ne sont pas privées de leur liberté par des hommes tyranniques :

> si les femmes avaient eu autant de part que nous au maniement des affaires, et aux gouvernemens des Empires peut être auraient elles poussé plus loin l'Héroïsme et la grandeur de courage et s'y seraient [elles] signalées en plus grand nombre. […] je le repette toutes proportions gardées les femmes auraient pu donner de plus grands exemples de grandeur d'ame et d'amour de la vertu en plus grand nombre que les hommes n'ont jamais fait si notre injustice ne leur eut ravi avec leur liberté toutes les occasions de les manifester aux yeux du monde.[478]

Examiner la nature féminine en elle-même souligne que les femmes auraient pu être massivement plus vertueuses que les hommes. Armées de leur liberté, elles auraient manifesté aux yeux du monde leurs vertus aussi bien dans les affaires civiles que militaires. En d'autres termes, elles ne sont pas réduites à la gestion domestique, au gouvernement du sexe masculin. Au contraire, en tant qu' « aimables et vertueuses citoyennes »[479], Rousseau n'exclut pas qu'un jour les femmes gouvernent des empires, des États. Pour ce faire, il faut éradiquer les injustices masculines dans la sphère privée comme dans la sphère publique. Ne s'agit-il pas là d'un hymne rousseauiste aux femmes ou d'une réhabilitation de la cause féminine ? Rousseau n'écoute pas « le cri de la mode qui dure un jour et le lendemain se change en huée. »[480] Chez lui, la libération des femmes passe essentiellement par l'éducation plutôt que par le sexe même si dans *l'Émile* et *Sophie* ou *Les Solitaires*, Sophie a une liaison en ville, par exemple. D'ailleurs, elle n'est pas responsable de cette catastrophe dans la mesure où Émile l'a abandonnée toute seule en ville alors que son gouverneur lui a conseillé de vivre à la campagne[481]. Dans cet événement tragique, Rousseau insiste surtout sur la complémentarité, la solidarité entre l'homme et la femme qui doivent assumer les conséquences naturelles de leur mariage.

---

[477] *Ibid*.
[478] *Idem*, p. 1255.
[479] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*., Dédicace, p. 119.
[480] Rousseau, *Émile*, *op. cit*., liv. V, p. 752.
[481] « On ne doit pas perdre de vue que la femme est ici conçue dans le cadre d'une société sans villes, sans académie des sciences, dans une vie campagnarde simple, avec un mari dont les lumières ne sont pas non plus très étendues. De ce point de vue, la femme est plutôt le moteur humain : elle tient la maison, s'occupe des récoltes, retient le mari par ses charmes et sa vertu dans ce cadre vertueux. Principe de civilisation de l'espèce humaine et d'ancrage de la société, elle est – en quelque sorte – le vrai avenir de l'homme : vu de son système, Rousseau n'est pas misogyne », Y. Vargas, *Introduction à l'Emile de Rousseau*, *op. cit*. Glossaire, p. 314.

2. LES RELATIONS ENTRE PARENTS (ADULTES) ET ENFANTS

Les enfants sont les fruits de l'union conjugale selon Rousseau. Ayant le droit d'être aimés physiquement et moralement, l'homme et la femme sont obligés désormais d'assumer « le fruit de leur union »[482] pour que la société et l'humanité profitent aussi de leur mariage : « on ne s'épouse point pour penser uniquement l'un à l'autre, mais pour remplir conjointement les devoirs de la vie civile, gouverner prudemment la maison, bien élever ses enfans. »[483] Les époux se chérissent et « aiment la patrie et les choix »[484]. Comme les enfants sont la conséquence naturelle du mariage, ils sont dans l'obligation de gouverner avec prudence la maison familiale et d'être responsables de la conservation et de l'éducation de leurs enfants dont la vie civile a besoin. Le mariage a une fonction sociale. Le bonheur domestique ou familial entraîne le bonheur public ou social. La société heureuse symboliserait la bonne santé de l'espèce humaine : « la durée du genre humain »[485] dépendrait du mariage religieux. Il a une dimension humaine. C'est ainsi que les relations entre homme et femme chez Rousseau sont intimement liées aux rapports entre les générations, entre parents (adultes) et enfants. Et ces relations sont problématiques : si les enfants ont droit à la protection et à l'éducation, ils doivent obéir néanmoins aux adultes et non l'inverse. Dès lors, quelles sont les limites de l'autorité parentale ? Qu'est-ce qu'une autorité injuste chez Rousseau ?

a. L'autorité parentale injuste

Contrairement à Locke qui défend « un pouvoir égal »[486] des pères et des mères sur leurs enfants, Rousseau pense que « par plusieurs raisons tirées de la nature de la chose, le Père doit commander dans la famille. Premièrement, l'autorité

[482] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 262.
[483] Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, *op. cit.*, p. 75..
[484] Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, Troisième partie, XX, p. 372.
[485] Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, Troisième partie, XVIII, p. 354.
[486] Locke, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, chap. IV, p. 181.

ne doit pas être égale entre le Père et la Mère ; mais il faut que le gouvernement soit un […]. De plus, le Mari doit avoir inspection sur la conduite de sa femme, parce qu'il lui importe que les enfants qu'il est forcé de reconnaître n'appartiennent pas à d'autres qu'à lui. »[487] Si Rousseau revendique aussi la réciprocité sentimentale dans les familles modernes, il impose toutefois une inégalité entre le père et la mère en ce qui concerne l'autorité parentale. L'injustice de l'autorité parentale est d'abord liée aux rapports entre l'époux et l'épouse, et ensuite aux rapports entre parents et enfants.

Rousseau critique les pères qui engendrent et nourrissent leurs enfants mais abandonnent leur éducation à des maîtres, des Précepteurs : l'homme qui est incapable d'assumer les devoirs paternels « n'a point droit de le devenir. Il n'y a ni pauvreté ni travaux ni respect humain qui le dispensent de nourrir ses enfants, et de les élever lui-même. »[488] Aucune excuse ne justifie les manquements à la responsabilité paternelle. Ces critiquent rousseauistes signifient que « le véritable précepteur est le père. »[489] Il subvient aux besoins de sa femme, de ses enfants (besoins familiaux), les protège et assure leur éducation. Si le père assume toutes ces fonctions, alors Rousseau lui attribue le statut du chef de famille : « la famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques ; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants »[490]. Les modernes familles sont hiérarchisés. Cette hiérarchie est juste puisqu'elle est une reconnaissance des efforts du père qui œuvre « pour le bien commun de toute la famille. »[491]

Étant donné toutes ces raisons économiques, sécuritaires, sexuelles, si la mère préside à la famille, elle serait injuste : « quand la balance est parfaitement égale, une paille suffit pour la faire pencher. »[492] L'inégalité de l'autorité parentale entre le père et la mère est une justice alors que l'égalité de l'autorité parentale est une injustice (par rapport à l'ordre rationnel) dans la mesure où elle augmente le pouvoir maternel ; d'où le déséquilibre de la balance. Pour éviter le désordre familial, Rousseau exige que le père commande dans sa famille. Son commandement ne

---

[487] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op. cit.*, liv. I, chap. V, p. 299.
[488] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 262-263.
[489] *Idem*, p. 261.
[490] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. II, p. 352.
[491] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 241.
[492] *Idem*, p. 242.

signifie pas un pouvoir exclusif sur ses enfants. Rousseau reconnaît au contraire l'autorité maternelle :

> les lois, toujours si occupées des biens et si peu des personnes, parce qu'elles ont pour objet la paix et non la vertu, ne donnent pas assés d'autorité aux mères. Cependant leur état est plus sur que celui des pères ; leurs devoirs sont plus pénibles ; leurs soins importent plus au bon ordre de la famille, généralement elles ont plus d'attachement pour leurs enfans. Il y a des occasions où un fils qui manque de respect à son père peut, en quelque sorte, être excusé : mais si dans quelque occasion que ce fut un enfant était assés dénaturé pour en manquer à sa mère, à celle qu'il l'a porté dans son sein, qui l'a nourri de son lait, qui durant des années s'est oubliée elle-même pour ne s'occuper que de lui, on devrait se hâter d'étouffer ce misérable, comme un monstre indigne de voir le jour.

Rousseau déplore la restriction de l'autorité maternelle par des lois qui s'occupent plus des biens que des personnes. La primauté de la paix par rapport à la vertu introduit l'injustice à l'égard des mères dont l'état assure plus de sécurité aux enfants que celui des pères, dont les devoirs sont plus pénibles que ceux des pères, dont les soins importent plus au bon ordre de la famille. En général, elles s'attachent plus aux enfants que les pères. De ce fait, Rousseau propose une solution radicale pour un fils injuste à l'égard de sa mère. Étant ingrat envers sa mère, ce monstre mérite la mort, selon Rousseau.

Nourris, protégés et éduqués, les enfants doivent par conséquent obéir à leurs parents. Ceux-ci attendent d'eux une obéissance naturelle d'abord et une reconnaissance morale ensuite : la justice pour les enfants réside dans cette reconnaissance filiale selon Rousseau. Cependant, celui-ci estime que l'obéissance aux parents n'est pas illimitée : « encore les enfans ne restent liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfans, rentrent tous également dans l'indépendance […]. Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. »[493] Dans la société, la raison humaine veut que les parents conservent leurs enfants petits. Toutefois, sitôt que les enfants deviennent adultes, les parents sont exempts de leurs devoirs. Le droit naturel pur s'applique désormais puisque les enfants comme les parents deviennent libres. Cette égalité humaine devant la liberté confirme la justice naturelle. La prolongation de l'autorité parentale au-delà de la

[493] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. II, p. 352.

maturité des enfants est une injustice eu égard au paradigme naturel. L'autorité devient une domination qui apparaît aussi lors de la transmission du savoir.

b. L'autorité injuste d'un maître

Bien que Rousseau pense que les véritables éducateurs sont les parents, il n'hésite pas à solliciter l'intervention d'un bon pédagogue pour éduquer son homme idéal dans *l'Émile*. L'éducation rousseauiste vise le bonheur individuel qui est synonyme de la liberté individuelle dans la société. Or Rousseau constate que l'éducation traditionnelle asservit les enfants. Il s'agit de la critique de l'autorité injuste d'un maître.

L'asservissement commence dès la naissance de l'enfant : « a peine l'enfant est-il sorti du sein de la mère, et à peine jouit-il de la liberté de mouvoir et d'étendre ses membres, qu'on lui donne de nouveaux liens. On l'emmaillote, on la couche la tête fixée et les jambes allongées, les bras pendans à côté du corps ; il est entouré de lignes et bandages de toute espèce, qui ne lui permettent pas de changer de situation. »[494] Le nouveau-né a besoin de se mouvoir mais ses membres sont immobilisés. Selon Rousseau, cette contrainte si cruelle pourrait influencer son comportement puisque son premier sentiment est un « sentiment de douleur et de peine ». Les membres garottés, « n'ayant de libre que la voix », le nouveau-né s'en sert pour se plaindre du mal dont il souffre. Ses souffrances sont parfois mal interprétées par les adultes. Ainsi, ils inculquent de mauvaises habitudes à l'enfant qui devient capricieux et servile : « en naissant un enfant crie ; sa première enfance se passe à pleurer. Tantôt on s'agite, on le flatte pour l'apaiser ; tantôt on le menace, on le bat pour le faire taire. Ou nous faisons ce qui lui plaît, ou nous en exigeons ce qu'il nous plaît. Ou nous nous soumettons à ses fantaisies, ou nous le soumettons aux nôtres […]. C'est ainsi qu'on verse de bonne heure dans son jeune cœur les passions qu'on impute ensuite à la nature, et qu'après avoir pris peine à le rendre méchant, on se plaint de le trouver tel. »[495] L'enfant est dénaturé dès sa naissance. Il acquiert les

[494] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*,, liv. I, p. 253.
[495] *Idem*, p. 261.

passions sociales (méchanceté…). La première éducation de l'enfant ne prépare pas « le règne de sa liberté, [ne le met pas] en état d'être toujours maître de lui-même »[496], car « notre manie enseignante et pédantesque est toujours d'apprendre aux enfans ce qu'ils apprendraient beaucoup mieux d'eux-mêmes, et d'oublier ce que nous aurions pu seuls leur enseigner. »[497]

Cette confusion éducative ne respecte pas l'intérêt des enfants vu que cette éducation néglige les étapes successives de la vie humaine. Les adultes veulent que les enfants soient des hommes prématurés lorsqu'ils les préparent à la vie adulte dès leur enfance :

> Que faut-il donc penser de cette éducation barbare qui sacrifie le présent à un avenir incertain, qui charge un enfant des chaînes de toute espèce et commence par le rendre misérable pour lui préparer au loin je ne sais quel prétendu bonheur dont il est à croire qu'il ne jouira jamais ? Quand je supposerais cette éducation raisonnable dans son objet, comment voir sans indignation de pauvres infortunés soumis à un joug insupportable et condamnés à des travaux continuels comme des galériens, sans être assuré que tant de soins leur seront jamais utiles ? L'age de la gaité passe au milieu des pleurs, des châtimens, des menages, de l'esclavage. On tourmente le malheureux pour son bien et l'on ne voit pas la mort qu'on appelle, et qui va le saisir au milieu de ce triste appareil. Qui sait combien d'enfans périssent victimes de l'extravagante sagesse d'un père ou d'un maître ?[498]

Rousseau constate un paradoxe dans l'éducation traditionnelle. Cette dernière vise apparemment au bonheur des enfants alors que la méthode employée par les maîtres les rend malheureux. Rousseau reconnaît l'objet de l'éducation raisonnable mais condamne la sévérité des maîtres envers les élèves. Cette sévérité exprime la volonté des premiers plutôt que celle de ces premiers. Les instituteurs maltraitent les enfants, sont violents envers leurs élèves qui ne comprennent pas leurs discours rationnels. Autrement dit, ils leur parlent de leurs devoirs avant leurs droits : « nos premiers devoirs sont envers nous ; nos sentiments primitifs se concentrent en nous-mêmes ; tous nos mouvements naturels se rapportent d'abord à notre conservation et à notre bien-être. Ainsi le premier sentiment de la justice ne nous vient pas de ce que nous devons, mais de celle qui nous est düe, et c'est encore un contresens des éducations communes [qui parlent] d'abord aux enfants de leurs devoirs, jamais de leurs droits »[499]. Vouloir inverser la volonté ou l'ordre de la nature (confondre l'intérêt de l'enfant avec celui de l'adulte) favorise le désordre, le malheur de l'enfant. L'usage

---

[496] *Idem*, p. 282.
[497] *Idem*, p. 300.
[498] *Idem*, p. 301-302.
[499] *Idem*, p. 329.

de l'autorité consistant à asservir au lieu d'éduquer est injuste par rapport à l'ordre naturel. L'injustice peut aussi apparaître du côté de l'enfant étant donné que l'éducation ne consiste ni à asservir l'élève à asservir le maître.

c. La domination de l'enfant sur l'adulte est injuste.

Les enfants sont faits naturellement pour être aimés et protégés : « revenons à la règle primitive. La nature a fait les enfants pour être aimés et secourus, mais les a-t-elle faits pour être obéis et crains ? Leur a-t-elle donné un air imposant, un œil sévère, une vois rude et menaçante pour se faire redouter ? »[500] En soi-même, l'enfant est l'être le plus faible, le plus misérable au monde, selon Rousseau. Il est « à la merci de tout ce qui l'environne ». Sa faiblesse, sa figure douce, son air touchant, suscitent la pitié et incitent tout individu qui l'approche à l'aimer et le secourir. Or certains enfants dominent les adultes. Cette domination est donc injuste dans la mesure où elle est contraire à l'ordre rationnel.

La domination de l'enfant sur les adultes commence dès la naissance :

> les premières pleurs des enfants sont des prières : si on y prend garde elles deviennent bientôt des ordres ; ils commencent par se faire assister, ils finissent par se faire servir. Ainsi de leur propre faiblesse d'où vient d'abord le sentiment de leur dépendance, naît ensuite l'idée de l'empire et de la domination ; mais cette idée étant moins excitée par leurs besoins que par nos services, ici commencent à se faire apercevoir les effets moraux dont la cause immédiate n'est pas dans la nature, et l'on voit déjà pourquoi dès ce premier âge, il importe de démêler l'intention secrette qui dicte le geste ou le cri.[501]

Les enfants instrumentalisent leur faiblesse pour dominer. Ils transforment leur faiblesse en force lorsqu'ils pleurent. Leurs pleurs nous incitent à les assister, car il s'agit normalement de leur manière de solliciter notre assistance. Si nous nous habituons à les secourir, ils finissent par nous ordonner de les servir : les enfants appuient leur demande sur leurs larmes pour obtenir rapidement quelque chose ou pour vaincre un refus.

Les enfants flattés, gâtés deviennent ainsi capricieux, impolis, arrogants : les « enfants n'ont ni tons ni tours supplians, ils sont aussi arrogans, même plus, quand

[500] *Idem*, p. 315.
[501] *Idem*, p. 287.

ils prient que quand ils commandent, comme étant bien plus surs d'être obéis. On voit d'abord que s'il vous plait signifie dans leur bouche il me plait, et que je vous prie signifie je vous ordonne. Admirable politesse, qui n'aboutit pour eux qu'à changer le sens des mots, et ne pouvoir jamais parler autrement qu'avec empire ! »[502] L'excès d'indulgence transforme les enfants en despotes misérables :

> l'enfant donc qui n'a pu qu'à vouloir pour obtenir se croit le propriétaire de l'univers ; il regarde tous les hommes comme ses esclaves, et quand enfin l'on est forcé de lui refuser quelque chose, lui, croyant tout possible quand il commande prend ce refus pour acte de rebellion ; toutes les raisons qu'on lui donne dans un âge incapable de raisonnement ne sont à son gré que des prétextes, il voit partout la mauvaise volonté : le sentiment d'une injustice prétendue aigrissant son naturel, il prend tout le monde en haine, et sans jamais savoir gré de la complaisance il s'indigne de toute opposition.[503]

Après l'usage des pleurs, les enfants utilisent des paroles pour soumettre les adultes à leurs volontés. Les formules de politesse apprises aux enfants des riches sont particulièrement significatives selon Rousseau, dans la mesure où, grâce à leur éducation policée, ces enfants se servent des termes qui les rendent poliment impérieux et irrésistibles. Habitués à tout obtenir, les enfants se croient maîtres de l'univers et considèrent les adultes comme leurs esclaves. Si ceux-ci résistent à leurs prétendus maîtres, ces derniers se sentent victimes d'une injustice et s'indignent contre leurs prétendus esclaves. Le sentiment inné de l'injustice subie est dénaturé par les droits imaginaires du petit despote. Croyant rétablir la justice, les adultes se soumettent aux désirs des enfants.

C'est ainsi que nous assistons à un spectacle absurde « indecent, odieux, risible [:] c'est un corps de magistrats le chef à la tête en habit de cérémonie, prosternés devant un enfant au maillot qu'ils haranguent en termes pompeux et qui crie et bave pour toute réponse. »[504] « Voir un enfant impérieux et mutin commander » à des adultes qui l'entourent, et « prendre imprudemment le ton d'un maître avec ceux qui n'ont qu'à l'abandonner pour le faire périr », choque la raison humaine ou contredit l'ordre rationnel. Rousseau critique ici la monarchie héréditaire qui, au lieu de choisir des hommes compétents et bons, préfère « avoir pour chefs des enfans, des monstres, des imbéciles »[505].

---

[502] *Idem*, P. 312-313.
[503] *Idem*, p. 314.
[504] *Idem*, p. 315.
[505] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. III, chap. VI, p. 411.

Des figures d'injustice apparaissent dans ce premier chapitre. Si la subordination de la femme à l'homme la prive de sa liberté, alors cette subordination est injuste par rapport à l'archétype naturel qui défend l'égalité naturelle entre l'homme et la femme devant la liberté sexuelle. Cependant, cet égalitarisme naturel entre l'homme et la femme est injuste par rapport à l'archétype rationnel, car dans l'ordre social, les conséquences du sexe sont inégales : l'homme est socialement défavorisé par rapport à la femme. Le problème posé à l'époux et à l'épouse est le suivant : comment cohabiter sans porter préjudice aux droits d'autrui ? Le couple doit être animé par l'intérêt commun qui prône la justice fondée sur la réciprocité en amour. L'amour réciproque produit des enfants communs à l'homme et à la femme. Les parents sont obligés de nourrir, protéger et d'éduquer leurs progénitures, et ces dernières sont obligées d'obéir aux premiers tant qu'elles sont faibles. Autrement dit, si l'autorité parentale est prolongée au-delà de la maturité des enfants, alors elle est injuste au regard du paradigme naturel. L'autorité se transforme en domination qui se manifeste aussi dans l'éducation. Plutôt que d'éduquer, certains maîtres asservissent leurs élèves. Confondre l'intérêt de l'enfant avec celui de l'adulte favorise le désordre, le malheur de l'enfant, l'injustice. Si Rousseau déteste un pouvoir arbitraire, cela ne signifie pas que sa méthode éducative est laxiste. L'injustice est non seulement la désobéissance de l'enfant envers les adultes (l'absence de la reconnaissance filiale) mais aussi l'obéissance des adultes à l'enfant : sa domination sur eux est contraire à l'ordre rationnel. Rousseau cherche un équilibre dans les rapports entre générations, et les rapports familiaux.

L'homme et la femme sont indissociables dans l'histoire de la société humaine. La liberté de l'homme ne lui donne pas le droit d'abandonner la femme et la liberté de la femme ne lui offre pas le droit d'abandonner l'homme. Sinon, ils mettraient en péril la société nationale et politique qui émane de la société familiale. En effet, nous avons vu que les enfants ne sont « liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout », c'est-à-dire les enfants comme leur père obtiennent leur indépendance. Cette liberté naturelle est retrouvée par la femme dès que la famille n'est plus le lieu de production de l'espèce humaine comme c'est le cas dans la république platonicienne. La famille y est remplacée par l'État. Platon rend ainsi les femmes indépendantes des hommes en ce qui concerne leurs besoins. Pour défendre son

édifice, Rousseau ironise sur le système platonicien. La dissolution des familles particulières engendre non seulement la confusion des sexes (les femmes deviennent des hommes) mais aussi la suppression de l'État lui-même, vu que le patriotisme obéit au même principe que l'amour familial et que la famille est liée à la patrie. Il y a continuité dans les liens d'affection mais discontinuité dans le mode de constitution. Il s'ensuit que l'État qui nie la famille se nie lui-même. Dès le *Second Discours*, tout l'argument rousseauiste indique que la famille est le fondement de la société, car elle repose sur le mariage entre l'homme et la femme. En le faisant passer de l'état amoral, bestial, à l'état moral, civilisé, la femme moralise, humanise et socialise l'homme. Rousseau tient à distinguer clairement les sexes en raison de la cohérence intellectuelle ou conceptuelle. Les concepts d'homme et de femme sont des principes d'intelligibilité de l'histoire des sociétés humaines.

CHAPITRE II :

SOCIÉTÉ PRIMITIVE ET SOCIETE MODERNE

Au cours de l'évolution sociale, les individus humains tentent de rétablir l'ordre juste dans les familles, mais leurs tentatives restent plus ou moins vaines. Leur échec est aussi confirmé par l'insuffisante des moyens qu'ils ont mis en œuvre pour maintenir l'ordre dans les sociétés : à peine se rassemblent-ils pour vivre en communauté que leurs membres sont déjà divisés par l'amour-propre. Les blessures d'orgueil occasionnent des conflits. Faute de lois communes qui sanctionnent le mépris, l'outrage, la justice dans les sociétés primitives repose sur la vengeance. Ces sociétés sont rongées par le principe de la division interne et externe qui suscite l'inégalité psychologique. Cette dernière est consolidée par l'apparition de nouveaux modes de production : l'invention de l'agriculture extensive et de l'industrie de fer développe l'inégalité économique (entre classes sociales) qui s'accentue dans les sociétés modernes. Ces dernières sont fondées sur un système de production et d'échanges entre travailleurs. Or certains individus refusent de travailler mais décident de profiter des relations économiques. Quelles sont donc leurs méthodes pour y parvenir ? Comment l'opposition entre être et paraître engendre-t-elle les inégalités ? Il s'agit de montrer ici que la volonté de distinction (satisfaction) d'amour-propre accroît la hiérarchie sociale. En d'autres termes, la non-conformité à l'archétype rationnel (l'utilité commune) bouleverse la propriété privée et les activités sociales. Celles-ci, visant au départ à satisfaire les besoins naturels des hommes entrés dans la société, s'orientent vers les désirs artificiels, inutiles. Certains individus s'approprient exclusivement des terres, tandis que d'autres hommes sont privés du nécessaire pour vivre ; certains citoyens travaillent excessivement, tandis que d'autres demeurent extrêmement oisifs.

1. LA SOCIÉTÉ PRIMITIVE

Historiquement, la présence de la femme chez Rousseau coïncide avec le début de la société étant donné que dans l'état de nature le mâle ne se distinguait pas de la femelle, c'est-à-dire ils avaient un mode de vie identique : « chaque famille devint une petite Société […] ; ce fut alors que s'établit la première différence dans la manière de vivre des deux Sexes, qui jusqu'ici n'en avaient qu'une. » La femme arrache l'homme à son monde solitaire et le propulse dans le monde communautaire qui produit les nations primitives. Celles-ci sont nées de la fédération des familles hétérogènes mais unies par l'amour, les mœurs et des caractères communs. Ces éléments identitaires n'empêchent pas toutefois des conflits entre les membres des nations primitives. Pourquoi l'identité ethnoculturelle ne fonde-t-elle pas durablement le sentiment d'unité nationale dans les premières nations ? Et pourquoi leurs premières règles de justice aboutissent-elles au désordre général ?

a. Pourquoi l'amour, les mœurs et caractères communs sont-ils incapables de fonder durablement le sentiment d'unité nationale ?

> Tout commence à changer de face. Les hommes errans jusqu'ici dans les Bois, ayant pris une assiète plus fixe, se rapprochent lentement, se réunissent en diverses troupes, et forment enfin dans chaque contrée une Nation particulière, unie de mœurs et de caractères, non par des Réglemens et des Loix, mais par le même genre de vie et d'alimens, et par l'influence commune du Climat. Un voisinage permanent ne peut manquer d'engendrer enfin quelque liaison entre diverses familles.[506]

Les premières nations n'ont pas de lois ou d'État : elles sont fondées sur des « mœurs et des caractères » communs, l'amour et le climat, imagine Rousseau. Mais pourquoi ces éléments identitaires sont-ils incapables de fonder durablement le sentiment d'unité nationale ?

Rousseau constate une liaison amoureuse entre les membres de différentes familles[507]. En effet « de jeunes gens de différens sexes habitent des Cabanes voisines, le commerce passager que demande la Nature en amène bientôt un autre,

---

[506] Rousseau, *Second Discours*, *op*. cit., Deuxième partie, p. 169.
[507] Rousseau nous informe sur l'inceste primitif et son interdiction sociale dans *Essai sur l'origine des langues*, *op*. *cit*., chap. IX, p. 406.

non moins doux et plus permanent par la fréquentation mutuelle. »[508] La jeunesse de l'humanité est incarnée ici par les adolescents des familles voisines qui nouent des relations amoureuses. Elles s'établissent naturellement grâce à la proximité géographique. Cette dernière permet aux jeunes garçons et filles de s'apprivoiser[509] lors des rencontres passagères. La « fréquentation mutuelle » les pérennise : « à force de se voir, [ils ne peuvent] plus se passer de se voir encore. Un sentiment tendre et doux s'insinue dans [leur] âme »[510]. Il s'agit de « premiers feux de l'amour »[511] qui unissent les diverses familles. Leur union forme les nations primitives. À l'aube du genre humain, l'existence sociale repose sur l'amour. Ce lien social ressemblerait à la beauté et à la chaleur de la flamme d'un foyer commun qui rassemble les individus humains et sur lequel « brûle le feu sacré qui porte au fond des cœurs le premier sentiment de l'humanité. »[512] L'industrie du feu distingue les hommes des animaux. Elle les humanise non seulement en leur faisant prendre conscience de leur humanité mais aussi en créant des liens humains et sociaux. Le feu comme l'amour attirent les êtres humains au cours de l'évolution sociale. Celle-ci est juste puisqu'elle est fondée sur le bien-être des membres de la société nationale et sur leur solidarité en cas de difficultés.

Le développement des sociétés ou des nations humaines dépend en effet des climats, car ils séparent et réunissent les hommes. Il existe, en résumé, deux climats différents dans *Essai sur l'origine des langues* : les climats malheureux et les climats heureux. Dans les premières catégories (climats rudes, froids), les habitants sont dépendants les uns des autres au sens où ils sont liés par des besoins communs pouvant se réduire au feu. La coopération sociale est nécessaire pour produire dans les pays froids. En revanche, dans les secondes catégories, (les climats doux, chauds), les habitants sont indépendants les uns des autres, car ils sont auto-suffisants. Ils vivent par conséquent, « isolés dans leurs familles »[513] et ne communiquent pas avec les autres familles. Mais dans ces pays chauds, l'eau est l'intérêt commun de toutes les familles. Creuser des puits nécessite une coopération occasionnelle mais l'usage des ressources naturelles (sources) nécessite une

[508] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 169.
[509] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, chap. IX, p. 406.
[510] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 169.
[511] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, chap. IX, p. 406.
[512] *Idem*, p. 403.
[513] Rousseau, *Idem*, p. 405.

coopération durable. Les familles sont obligées de se réunir pour creuser des puits et de « s'accorder pour leur usage »[514]. Malgré leur hétérogénéité, les familles primitives se sont retrouvées autour d'un intérêt commun : pour se désaltérer, elles ont creusé ensemble des puits et reconnu l'effort de chaque famille puisqu'elles se sont accordées pour l'usage des puits. La justice réside dans cette égalité d'effort collectif et dans la reconnaissance du mérite de chaque famille. Ainsi, Rousseau imagine que les puits sont à l'origine de « premiers liens des familles »[515] qui forment les nations primitives dans les pays chauds. La différence climatique influence les nations et leurs habitants.

Leurs caractères et mœurs communs (langues, nourriture…) organisent ou harmonisent les rapports entre les membres des nations premières. En fait, habitués à une vie et aux nourritures communes, ils ont un sentiment d'égalité, d'appartenir à une même communauté. Cette identité communautaire suscite spontanément la volonté de vivre ensemble chez des individus. Leurs mœurs communes cimentent immédiatement leur société. Elles sont efficaces, car elles régulent les comportements individuels, interindividuels ou sociaux sans recourir à la contrainte, la force des lois. Les règlements juridiques sont conventionnels, rationnels et abstraits tandis que les mœurs sont d'emblée vécues par les habitants des nations primitives. Pour obéir à leurs coutumes, ils n'ont pas besoin d'une autorité extérieure ou d'un État. Rousseau pense que les peuples sauvages vivent ainsi et qu'il s'agit de « l'époque la plus heureuse, […] la plus durable, [la] meilleur[e] à l'homme, […] la véritable jeunesse du Monde »[516]. L'amour, le climat, les caractères et les mœurs communs ont donc uni les hommes et maintenu l'ordre dans les sociétés primitives.

Cet ordre est toutefois apparent, car leurs membres sont déjà divisés en raison de leur amour-propre qui entame « le premier pas vers l'inégalité »[517] psychologique. Un moyen (l'amour) qui sert à instaurer l'ordre crée également le désordre. Lors des fêtes des nations primitives, les individus humains rivalisent de mérite et de beauté avec leurs semblables. Ces idées « produisent des sentimens de préférence ». Comme chaque individu désire être préféré, « la moindre opposition devient une fureur impétueuse : la jalousie s'éveille avec l'amour ; la Discorde triomphe, et la plus

---

[514] *Ibid*.
[515] *Ibid*.
[516] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*., Deuxième partie, p. 171.
[517] *Idem*, p. 169.

douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain. »[518] La haine (désordre) naît avec l'amour (ordre). La non-réciprocité est vécue par l'individu comme un affront (une injustice) : « tout tort volontaire devint un outrage, parce qu'avec le mal qui résultait de l'injure, l'offensé y voit le mépris de sa personne souvent plus insupportable que le mal même. »[519] Les blessures d'orgueil occasionnent des conflits et des vengeances terribles puisque le mépris est puni. Les punitions sont cruelles. Leur cruauté est désignée par les « sacrifices de sang humain. »

Cette violence est incompatible avec l'heureuse époque défendue par Rousseau. Est-il possible d'être heureux sous la terreur ? « Il falait que les punitions devinssent plus sévères à mesure que les occasions d'offenser devenaient plus fréquentes, et que c'était à la terreur des vengeances de tenir lieu des Loix. »[520] En l'absence des lois communes qui sanctionnent efficacement les offenses, la justice est la vengeance, c'est-à-dire chaque individu est son propre juge dans ses affaires. Les sanctions dépendent de lui et de « la terreur des vengeances ». Supposons une femme refusant les propositions d'un homme (inversement) qui l'aime mais cédant par la terreur ! Est-il sensé d'évoquer son bonheur pendant cette période ?

Nous avons vu l'amour réciproque entre l'homme et la femme dans les familles primitives. Ces dernières sont fondées sur la justice caractérisée par l'utilité commune du couple. C'est le concept d'utilité commune qui garantit la justice d'une organisation différenciée (et hiérarchisée). Le Monde a grandi grâce à l'union de différentes familles constituant les nations primitives. Il a atteint sa jeunesse. Mais contrairement à ce que pense Rousseau, cette situation est problématique : certes les nations premières sont unies par l'amour, les caractères et mœurs communs, mais leurs membres sont animés par « l'estime publique »[521]. Rousseau est rassuré par l'ordre qui résulte de cette union : « plus on y réfléchit, plus on y trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions »[522]. Or, l'équilibre de ces nations fondées sur l'identité ethnoculturelle est précaire dans la mesure où elles ne reposent par sur des lois communes qui protègent leurs membres contre les outrages. La victime de l'injustice privilégie son honneur, son intérêt particulier par rapport à l'unité

---

[518] *Ibid*.
[519] *Idem*, p. 170.
[520] *Ibid*.
[521] *Idem*, p. 169.
[522] *Idem*, p. 171.

nationale, l'intérêt commun. De ce fait, la paix sociale est menacée dans les sociétés primitives, vu que les individus s'entre-déchirent. L'esprit individualiste apparaît au détriment de l'esprit de solidarité (l'humanité vieillit) lorsque le principe de la division interne et externe ou individuelle et sociale (l'amour-propre) dirige les hommes.

b. Pourquoi les premières règles de justice aboutissent-elles au désordre général ?

Certes, les hommes ont dorénavant acquis l'idée de tort, mais ils demeurent économiquement égaux : leur désir de la considération (qui provoque des vengeances terribles, des affrontements sanglants) ne les prive pas des ressources communes de la nature. Ils se livrent aux activités collectives et autonomes (ils se réunissent pour chasser, pêcher ou cueillir) jusqu'au moment où l'agriculture « intensive » et la métallurgie sont inventées. Leur invention produit une grande révolution dans la vie des hommes. Ils se voient « tous quelques biens à perdre »[523] en raison d'une atteinte portée à la terre, au bien commun par quelques individus. Ceux-ci s'aperçoivent que le secours des autres est nécessaire et qu'il est « utile à un seul d'avoir des provisions pour deux »[524]. Ils s'approprient donc des terres et font travailler les autres : « la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il falut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. »[525] Ici, les hommes comprennent le tort dans son sens économique, car il instaure l'inégalité économique entre les hommes et des différences entre groupes sociaux (riches et pauvres). « Ce nouvel ordre de choses »[526] nécessite la justice : « de la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage ; et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice : car pour rendre à chacun le sien, il

[523] *Idem*, p. 173.
[524] *Idem*, p. 171.
[525] *Ibid*.
[526] *Idem*, p. 174.

faut que chacun puisse avoir quelque chose »[527]. Les règles justes ne sont pas censées rétablir l'égalité disparue mais instaurer l'utilité commune. Que chacun ait quelque chose, cela ne veut pas dire que tous doivent avoir la même chose. L'inégalité dans le partage des richesses est limitée par le respect du droit de chacun aux besoins naturels. Il s'agit ici de l'archétype rationnel de justice. Mais pourquoi alors les règles justes aboutissent-elles au désordre général ?

Rousseau insiste sur l'obligation pour chaque individu d' « avoir quelque chose » dans la mesure où la terre appartient naturellement à tous les hommes pour satisfaire leurs besoins. Autrement dit, elle est le bien commun de l'humanité. Or, l'agriculteur s'approprie des terres à mesure qu'il les cultive. Le rapport spatio-temporel de l'homme est bouleversé. Il vivait en harmonie avec la nature, la mère nourricière. Ce lien fusionnel est rompu dès qu'elle est devenue un objet, une matière première dont l'agriculteur se considère comme maître et possesseur[528]. Il désire dominer techniquement le monde et exploiter au maximum la terre afin qu'elle soit rentable : il a acquis « le droit de propriété »[529]. En fait, comme la plupart des penseurs du dix-septième siècle[530], Rousseau réaffirme que la propriété privée est née du travail que le cultivateur a effectué sur la terre. Il lui donne instantanément un droit sur les produits de son labeur et indirectement sur la terre qui porte ces produits. La volonté de domination révèle en réalité la faiblesse de l'homme. Ce principe garantit au laboureur la récolte de ce qu'il a semé et la « possession continue » de la terre pendant les périodes qui précèdent les récoltes. « Ainsi d'année en année », il devient « aisément »[531] le propriétaire permanent de la terre cultivée. Il s'agit d'une reconnaissance factuelle (et non d'une reconnaissance juridique qui suppose le contrat social). Le propriétaire terrien possède effectivement les terres exploitées et reconnues selon le nouveau droit de propriété fondé sur le travail. La justice est ici la possession légitime des terrains. Cette propriété légitime désigne la propriété des fruits du travail, c'est-à-dire le prolongement du corps. L'individu est propriétaire

---

[527] *Idem*, p. 173.
[528] Descartes, *Discours de la méthode*, *op. cit.*, Sixième partie, p. 80.
[529] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 174.
[530] V. Goldschmidt examine l'origine du droit de propriété, *Anthropologie et politique*, *op. cit.* Deuxième partie, chap. VI, p. 495 ; il montre les prédécesseurs de Rousseau, et notamment Locke qui élabore rigoureusement les rapports entre le travail et la propriété : « *le travail*, qui est mien, mettant ces choses hors de *l'état commun* où elles étaient, les a fixées et ne les a appropriées », *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, chap. V, p. 164 ; PROUDHON P.-J. dira plus tard « la propriété, c'est la vol ! », *Théorie de la propriété*, Ed. l'Harmattan, France, 1997, chap. I, p. 37.
[531] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 173.

des fruits de son travail comme il est propriétaire de son propre corps. Cette situation est illustrée par le jardinier Robert dans le livre II de *l'Émile*. Robert prend possession de la terre après l'avoir labourée. Il est le propriétaire de l'instrument, la terre, qui permet de produire des fruits : les melons de Malte lui appartiennent, car il les a semés (dans son propre terrain).

Cependant, eu égard à l'ancien droit de propriété « qui résulte de la Loi naturelle »[532], le propriétaire terrien est dans l'illégalité, l'injustice : il prive les autres hommes des biens naturels, communs. Le problème de la propriété est étroitement lié à celui de la justice chez Rousseau[533]. Dans l'état de nature, il n'y a pas de propriété ; la justice est fondée sur le droit égal à la satisfaction des besoins (l'archétype naturel), lesquels sont identiques (chez tous les hommes) et limités, précisément parce qu'ils sont naturels. Rousseau nous montre que dans l'état de nature et au commencement des sociétés primitives, qu'aussi longtemps que la terre demeure le bien commun, les hommes ignorent la justice (en tant qu'exigence morale ou pouvoir répressif), chassent, pêchent, cueillent, c'est-à-dire profitent aisément des fruits de la terre. Ils se conforment au droit naturel pur résultant de la loi de nature. Celle-ci est vécue comme un droit par les hommes naturels ou primitifs animés par leur propre conservation : ils s'attribuent ce droit « à ce dont [ils ont] besoin »[534].

Dans l'état de société, qui connaît la division du travail, chacun a droit aux fruits de son travail (l'archétype rationnel de justice), qui sont comme une extension du corps propre (le jardinier Robert). Cette conception de justice où intervient la possession de notre propre corps chez Rousseau confirme les propos de Locke : « l'homme […], étant le maître et le propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions, de tout son travail, a toujours en soi le grand fondement de la *propriété* ; et que tout ce en quoi il emploie ses soins et son industrie pour le soutien de son être et pour son plaisir, […] lui appartient entièrement en propre ».[535] Pour satisfaire leurs besoins, Dieu a donné en commun aux hommes la terre. Personne n'est exclu des biens naturels. Dès lors, comment un individu particulier pourrait-il prélever sur le bien commun à tous les hommes une partie qui devient sa propriété exclusive ?

---

[532] *Idem*, p. 174.
[533] Cf. les prédécesseurs de Rousseau évoqués par V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, *op. cit.*, Deuxième partie, chap. VI, p. 485.
[534] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 153.
[535] Locke, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, chap. V, p. 176.

L'investissement de son propre corps est la seule manière pour quiconque de s'approprier une chose naturelle, commune, répond Locke. Si l'homme n'est pas propriétaire de sa vie (dont seul Dieu peut disposer), il est néanmoins propriétaire de son corps et de ses actions. Le plus simple des travaux symbolise le retrait d'un objet de son état naturel et commun et sa transformation en une chose privée. Le cultivateur a donc droit aux fruits de son travail chez Locke comme chez Rousseau. La propriété des produits s'étend à la terre qui permet de les produire : « le créateur et la raison lui [l'homme] ordonnent de labourer la terre, de la semer, d'y planter des arbres et d'autres et d'autres choses, de la cultiver pour l'avantage, la conservation et les commodités de la vie, et lui apprennent que cette portion de la terre, dont il prend soin, devient par son travail, son héritage particulier. »[536] Certes le travail est un principe d'acquisition de la propriété, mais il est aussi un principe de limitation de la propriété chez ces acteurs. L'individu ne peut posséder que la terre qu'il travaille.

C'est ainsi que chacun aura droit à avoir quelque chose pour subvenir à ses besoins par son travail. Le non-respect des deux premiers principes produit l'injustice dans la propriété. Le droit naturel de Rousseau diffère du droit naturel des Anciens et des Modernes[537]. Ces derniers considéraient que le droit de propriété est naturel ou juste alors que Rousseau estime qu'il enfreint le pur droit naturel incitant justement tout homme à chercher « tout ce qui lui est nécessaire »[538]. Comme la conservation de la vie est une nécessité, « le droit de propriété »[539] est un tort économique ou mortel pour les individus privés du patrimoine commun, c'est-à-dire une violation de la loi naturelle et des règles de justice qui veulent « que chacun puisse avoir quelque chose ». C'est pourquoi chez Rousseau il est limité par la justice. Celle-ci contrôle la jouissance de la propriété privée. Autrement dit, « pour rendre à chacun le sien », Rousseau exige des règles justes après « le partage des terres »[540]. Ces règles correspondent à l'amour de soi et à la conscience, deux principes conformes à l'ordre juste. Si chaque homme se procure des biens par rapport à ses besoins naturels, à sa propre conservation, alors la justice se rétablira

---

[536] *Idem*, p. 167.
[537] Cf. plus haut, Première partie, chap. I, p.
[538] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IX, p. 365.
[539] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*. Deuxième partie, p.174 ; toutefois il pense aussi que « le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens », *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 263.
[540] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*. Deuxième partie, p. 173-174.

dans ce nouvel ordre des choses comme elle s'est établie dans l'état naturel (l'ancien ordre des choses). Autrement dit, la conscience du danger retardera l'élan égoïste de l'homme injuste qui désire posséder des choses dont il n'aura pas besoin ou dont il n'aura besoin que pour satisfaire des désirs inutiles. Cette conscience empêchera la logique de la possession excessive qui deviendra la logique de la dépossession d'autrui. Le droit de propriété concrétise deux principes antérieurs à la raison humaine. Ces premières règles de justice instaurées dans l'évolution actuelle des hommes (en l'absence de l'état civil) peuvent être considérées comme des « lois naturelles » que la raison s'approprie désormais. Il s'agit du droit naturel raisonné.

La norme naturelle, la mesure naturelle ou la raison naturelle a été déjà utilisée par Locke pour résoudre le problème du droit de propriété :

> la mesure de la propriété a été très bien réglée par la *nature*, selon l'étendue du travail des hommes, et selon la commodité de la vie. Le travail d'un homme ne peut être employé par rapport à tout, il ne peut s'approprier tout ; et l'usage qu'il peut faire de certains fonds, ne peut s'étendre que sur peu de chose : ainsi, il est impossible que personne, par cette voie, empiète sur les droits d'autrui, ou acquière quelque propriété, qui préjudice à son prochain, lequel trouvera toujours assez de place et de possession, aussi bonne et aussi grande que celle dont un autre se sera pourvu, et que celle dont il aurait pu se pourvoir auparavant lui-même. Or, cette mesure met […] des bornes aux biens de chacun, et oblige à garder de la proportion et user de modération et de retenue ; en sorte qu'en s'appropriant quelque bien, on ne fasse tort à qui que ce soit. […] J'ose hardiment soutenir que la même mesure et la même règle de propriété, savoir, que chacun doit posséder autant de bien qu'il lui en faut pour sa subsistance, peut avoir lieu aujourd'hui, et pourra toujours avoir lieu dans le monde, sans que personne en soit incommodité et mis à l'étroit[.][541]

Dans l'état de nature, chaque individu humain s'approprie uniquement ce dont il a besoin. L'appropriation n'est pas un vol, une injustice en soi. Si le travail d'un homme n'engendre aucun gaspillage, alors il est juste, il n'empiète pas sur les droits d'autrui ou ne porte pas préjudice à son prochain. Les possessions sont naturellement bornées ou limitées par la capacité du travail des hommes et les commodités de la vie. La même loi naturelle qui donne aux propriétaires un droit particulier sur les possessions communes, renferme en même temps ce droit dans de certaines limites : la voix de la raison impose les bornes de la proportion, de la modération et de la retenue aux biens de chacun afin qu'en s'appropriant quelques biens, l'individu ne fasse tort à personne. Dès lors, si chaque homme obéit à cette même mesure et à cette même règle de propriété – chacun doit posséder autant de bien qu'il lui en faut pour sa subsistance -, soutient Locke, alors cette norme peut être universelle (applicable

[541] Locke, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, chap. V, p. 169-170.

dans le temps et l'espace), sans que personne subisse une injustice. Toutefois, si Locke défend cette juste mesure, il finit par autoriser l'accumulation des terres et des possessions avec l'introduction de la monnaie qui remplace le besoin naturel (introduit la valeur artificielle des choses). Avec l'argent, l'inégalité économique apparaît. C'est ce rapport d'inégalité, de la domination et de la servitude (l'esclavage et la misère) établi par l'établissement de la propriété privée que contestera Rousseau. La propriété privée n'est pas moralement reconnue par les pauvres.

Cette absence de reconnaissance morale inquiète les propriétaires fonciers.[542] Ceux-ci sont conscients de l'injustice qu'ils commettent à l'égard des autres mais refusent de partager équitablement le bien commun de l'humanité qu'est la terre. Ils concentrent tellement ses fruits ou les ressources naturelles entre leurs mains que les autres ne peuvent choisir que la misère ou la violence. Ils choisissent la violence ; d'où le désordre général qui accompagne la propriété. Le refus du partage se traduit en effet par l'expansion illimitée de la propriété privée. Celle-ci développe la richesse excessive chez les uns et la misère absolue chez les autres. « C'est ainsi que les puissans ou les plus misérables, se faisant de leur force ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent, selon eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre »[543]. Dès que les hommes ont eu l'idée de propriété, ils sont divisés sur la conception de la justice ou du droit naturel : les puissants riches revendiquent l'origine naturelle de leur propriété permanente alors que les plus misérables exigent « le droit du premier occupant »[544]. Ces deux visions de justice s'affrontent dans cette société impitoyable de servitude et de malheur. Car, face à la violence économique et psychologique que les déshérités subissent de la part des nantis, pour parvenir à leurs fins ou subsister, ils vont employer tous les moyens (la fin justifie les moyens). Ils protestent violemment contre la propriété privée. La violence généralisée est la conséquence désastreuse du partage inégal des richesses, de la propriété privée, du non-respect des règles de justice élémentaires. Certains hommes clôturent des terrains, informent des gens naïfs de leur propriété et se retirent majestueusement chez eux. Ils excluent le reste du genre humain du bien commun. Toutefois dans l'hypothèse d'une révolte, d'autres hommes les

---

[542] « Il n'y en avait aucun qui n'eût à craindre pour soi la représaille des torts qu'il pouvait faire à autrui », Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 173.
[543] *Idem*, p. 176.
[544] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IX, p. 365.

condamneraient et défendraient le communisme en « arrachant les pieux et comblant le fossé »[545]. Il s'ensuit que les hommes s'entre-tuent au point d'anéantir l'humanité : « la Société naissante fit place au plus horrible état de guerre : le Genre-humain avili et désolé […], se mit lui-même à la veille de sa ruine. »[546] L'humanité est en train d'agonir en raison de l'injustice humaine, de l'inégalité économique et sociale qui s'accroit dans les sociétés modernes.

Les riches dominent économiquement les pauvres. Les premiers cherchent incessamment à intéresser les derniers à leur sort, et à leur faire trouver effectivement ou apparemment leur profit à travailler pour les riches. Ceux-ci deviennent fourbes et artificieux avec les uns, et impérieux et durs avec les autres. Les riches se trouvent dans la nécessité d'abuser tous ceux dont ils ont besoin lorsqu'ils ne peuvent s'en faire craindre ou ne trouvent pas leurs intérêts à servir utilement les pauvres : « les riches […] connurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres, et se servent de leurs anciens esclaves pour en soumettre de nouveaux, ils ne songèrent qu'à subjuguer et asservir leurs voisins ; semblables à ces loups affamés qui ayant une fois goûté de la chair humaine rebutent toute autre nourriture, et ne veulent plus que dévorer des hommes. »[547] La domination devient un plaisir dès que des hommes s'enrichissent et d'autres s'appauvrissent.

2. L'OPPOSITION CROISSANTE ENTRE ÊTRE ET PARAÎTRE COMME ORIGINE DE L'INJUSTICE DANS LA SOCIÉTE MODERNE

L'accroissement des inégalités est lié à l'opposition croissante entre être et paraître, c'est-à-dire à la volonté de se distinguer, de satisfaire l'amour-propre dans la société moderne. Dans ses réflexions morales, Rousseau part du principe selon lequel « l'homme est un être naturellement bon », car il aime « la justice et l'ordre ».

---

[545] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 164 ; ce passage annonce le communisme de Karl MARX et de Friedrich ENGELS : « les communistes peuvent résumer leur théorie dans cette formule unique : abolition de propriété privée », *Manifeste du parti-communiste*, ed. Sociales, Paris, 1976, p. 48.
[546] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 176.
[547] *Ibid*.

Son amour de l'ordre juste signifie que « les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits », sains, transparents, vrais, honnêtes, sincères. Ces qualités morales caractérisent les bons primitifs dans l'état de nature (bien qu'ils n'en soient pas conscients), les enfants innocents dans *l'Émile* et les hommes vertueux dans l'état civil. Comme les comportements de ces trois catégories d'homme sont conformes à la nature originelle de l'homme, alors ils sont justes : la justice est la conformité à l'être. Or cet ordre naturel est contesté par l'ordre social : « notre ordre social, qui, de tout point contraire à la nature que rien ne détruit, la tirannise sans cesse, et lui fait sans cesse réclamer ses droits. Je suivis cette contradiction dans ses conséquences, et je vis qu'elle expliquait seule les vices des hommes et tous les maux de la société. » Cette opposition est la cause de tous les maux sociaux, et en particulier de l'injustice sociale. Cette dernière correspond au triomphe du paraître, à la non-conformité des comportements des hommes sociaux à l'être, à l'ordre naturel. Contrairement à la libre existence transparente dans l'état de nature, la vie sociale impose aux individus policés l'opacité, la duplicité : « il falut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on était en effet. Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège. »[548] La différence (rupture) entre l'être et le paraître reflète la victoire de la situation mensongère dans tous les domaines sociaux. Le paraître conditionne désormais les comportements individuels et collectifs. Il a mis « les hommes dans l'impossibilité de vivre entre eux » autrement. Nous appelons cette contrainte (cette absence de choix) la dictature de l'apparence trompeuse. L'individu l'adopte pour son amour-propre, ses avantages, ses intérêts particuliers et exclusifs qui dépendent « de l'opinion publique », des autres. Cette idéologie du paraître pose le problème de

[548] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 174 ; « c'est donc une chose bien merveilleuse que d'avoir mis les hommes dans l'impossibilité de vivre entre eux sans se prévenir, se supplanter, se tromper, se trahir, se détruire mutuellement ! Il faut désormais se garder de nous laisser jamais voir tels que nous sommes », Rousseau, *Narcisse ou l'Amant de lui-même*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 2, France, 2000, Préface, p. 968 ; « Quand je vois chacun de nous sans cesse occupé de l'opinion publique étendre pour ainsi dire son existence tout autour de lui sans en réserver presque rien dans son propre cœur, je crois voir un petit insecte former de sa substance une grande toile par laquelle seule il paraît sensible tandis qu'on le croirait mort dans son trou. La vanité de l'homme est la toile d'araignée qu'il tend sur tout ce qui l'environne. L'une est aussi solide que l'autre, le moindre fil qu'on touche met l'insecte en mouvement, il mourait de langueur si l'on laissait la toile tranquille, et si d'un doigt on la déchire il achève de s'épuiser plutôt que de ne la pas refaire à l'instant. » Rousseau, *Lettres morales*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 4, France, 1999, lettre 6, p. 1112.

la sincérité des hommes vertueux. Les bonnes actions sont-elles possibles dans une société mensongère ?

a. La victoire du paraître dans la société

Le paraître est victorieux dans la société lorsque les comportements des hommes sociaux ne sont plus conformes à leur être, c'est-à-dire à l'ordre naturel. Les hommes artificiels dépendent de l'opinion des autres. Cette dépendance implique des précautions : « sous l'empire de l'opinion, quelles précautions ne faut-il pas prendre pour distinguer dans l'estimation des choses l'apparence de la réalité. »[549] L'opinion domine la société. Elle induit en erreur les « hommes artificiels »[550]. Pour eux, toutes les précautions sont nécessaires pour distinguer l'apparence de la réalité dans leur jugement. Ces précautions manifestent la méchanceté humaine : « le premier art de tous les méchants, nous dit Rousseau, est la prudence, c'est-à-dire la dissimulation. »[551] La prudence est *a priori* une qualité puisqu'elle révèle la maîtrise de soi. Néanmoins dans l'ordre social, les individus ne se maîtrisent que pour paraître ce qu'ils ne sont pas, c'est-à-dire ils se rendent « maîtres des apparences »[552]. La prudence ne devient alors que l'art mensonger, des faux semblants, des injustes, c'est-à-dire des individus qui passent pour des gens qu'ils ne sont pas.

Après avoir renoncé à l'être, à la vie sauvage, les hommes civils sont étrangers à eux-mêmes, dépendent psychologiquement les uns des autres. Cette dépendance psychologique signifie qu'ils n'ont aucune véritable personnalité et qu'ils ne sont pas maîtres de leur existence tournée uniquement vers « un extérieur trompeur et frivole »[553]. Ils sont tous des comédiens : l'homme social ou du monde « est tout entier dans son masque. »[554] Et Saint-Preux ajoute qu' « il faut qu'à chaque visite il quitte en entrant son âme, s'il en a une ; qu'il en prenne une autre aux

---

[549] Cité par BURGELIN Pierre, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, *op. cit.*, chap. X, p. 292.
[550] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 192.
[551] Rousseau, *Dialogues*, *op. cit.*, Deuxième dialogue, p. 861.
[552] *Ibid.*
[553] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 193.
[554] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 515.

couleurs de la maison, comme un laquais prend un habit de livrée, qu'il la pose de même en sortant et reprenne s'il veut la sienne jusqu'à nouvel échange. »[555] Rousseau critique cette conception théâtrale[556] de l'existence humaine où chaque individu joue des personnages et porte des masques pour parvenir à ses propres fins.

Pour y parvenir, tous les moyens sont bons. Et la ruse est le seul moyen efficace :

> il n'y a d'autre moyen pour réussir que de tromper ou perdre tous ces gens-là. Voilà la source funeste des violences, des trahisons, des perfides, et de toutes les horreurs qu'exige nécessairement un état de choses où chacun feignant de travailler à la fortune ou à la réputation des autres, ne cherche qu'à élever la sienne au-dessus d'eux et à leurs dépens.[557]

L'ordre social met les hommes dans une situation conflictuelle. Leurs intérêts s'opposent. Ils s'utilisent entre eux pour assouvir leurs désirs respectifs grâce au mensonge qui devient un jeu social : « tout se réduisant aux apparences, tout devient factice et joué »[558]. Mais ce jeu de société est dangereux, car il est à l'origine des violences, des trahisons, des perfidies, des horreurs, d'un état mensonger, de la destruction humaine, du désordre moral. Le bon (le juste) passe pour méchant (l'injuste), le méchant pour le bon aux yeux des hommes. Les apparences de la justice dominent l'opinion publique. Les conséquences de la justice apparente sont significatives.

L'homme de bien est humilié alors que le méchant est valorisé : « les plus fripons sont les plus honorés, […] il faut nécessairement renoncer à la vertu pour devenir un honnête homme ! »[559] Ce renversement des valeurs résulte des progrès scientifiques et techniques qui valorisent les intérêts particuliers et détruisent la véritable vertu. Celle-ci n'est pas seulement la non-dissimulation mais aussi le dévouement du citoyen à ses semblables, à ses compatriotes, voire au genre-humain. Or elle disparaît en raison des sciences et des arts qui développent un commerce factice et mensonger divisant les hommes : « on ne peut resserrer un de ces liens [sociaux] que l'autre ne se relâche d'autant. »[560] Contrairement aux écrivains et philosophes des Lumières, qui célèbrent le progrès scientifique et économique,

---

[555] Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, Deuxième partie, XIV, p. 234.
[556] P. Burgelin, *La philosophie* de *l'existence de* J.-J. *Rousseau*, *op. cit.*, chap. X, p. 295.
[557] Rousseau, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, *op. cit.*, p. 968-969.
[558] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 193.
[559] Rousseau, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, *op. cit.*, p. 969.
[560] *Idem*, p. 968.

Rousseau pense que le développement économique (le rapport économique entre les hommes devient de plus en plus étroit) rime avec la décadence morale (l'opacité, le mensonge, l'hypocrisie animent le monde en réalité). Chaque individu est animé par son amour-propre. Les intérêts individuels dominent les intérêts communs. Les premiers médiatisent les liens sociaux. Et ce sont surtout les intérêts économiques ou matériels qui médiatisent les relations humaines. Depuis que la propriété privée est passée du simple moyen de satisfaction des besoins à une fin en soi, voire à un signe extérieur de richesse, les hommes ne regardent que ce qui paraît et non ce qui est. Les rapports humains ne s'établissent « plus directement de conscience à conscience [mais passent] désormais par les choses. »[561] Cela est néfaste, dans la mesure où les objets s'interposent entre les consciences, et, à force d'être liés aux choses, les hommes finissent par s'identifier aux objets interposés.

En évoquant ces gens dits vrais dans le monde, Rousseau observe que pour défendre leurs intérêts, le langage se présente comme un pur instrument de ruse, de domination, d'asservissement d'autrui. Le mensonge, la manipulation sont le résultat des liens sociaux qui passent par l'intermédiaire des objets matériels. La parole perd sa valeur humaine (une véritable communication entre les hommes) dès que les individus humains défendent leurs intérêts égoïstes. Ils s'en servent pour manipuler les autres, c'est-à-dire pour lutter « contre la justice et la vérité »[562] qui les désavantagent. Ils sont définis « seulement par leurs intérêts »[563]. Ces derniers produisent tout discours social ou mondain : « quand un homme parle, c'est pour ainsi dire, son habit et non pas lui qui a un sentiment, et il en changera sans façon tout aussi souvent que d'état »[564]. Le discours d'un individu est incarné par son habit qui change selon les circonstances. L'absence d'une véritable communication, c'est-à-dire d'une communication directe, immédiate, spontanée entre les âmes souligne évidemment le paradoxe social. La société est censée être l'espace de communication par excellence (Rousseau associe l'état de nature à l'absence de communication humaine) entre les individus alors qu'elle se manifeste comme un enfermement ou une prison en raison de la non-coïncidence ou la non-transparence de l'individu avec ses semblables. Chacun s'enferme dans l'égoïsme de son amour-propre qui engendre

---

[561] J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, *op. cit.*, chap. II, p. 38.
[562] Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*, Quatrième promenade, p. 1031.
[563] Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, Deuxième partie, XIV, p. 233.
[564] *Ibid.*

un horrible désordre offrant « une solitude affreuse »[565] à l'homme sensible. Ce dernier se sent perdu, abandonné, étranger « dans ce vaste désert du monde »[566] qu'est la société insensible. En glorifiant le mensonge, la méchanceté, l'injustice, la société mensongère déstabilise l'homme juste. Celui-ci perd ses repères moraux.

b. Le problème de la sincérité des hommes vertueux dans une société mensongère

La société ne remplirait pas sa vocation élémentaire d'union des cœurs humains. Rappelons que selon Rousseau, les hommes vivaient paisiblement seuls dans l'état de nature. Le sujet singulier a fondé une association non pas pour être rejeté par les autres membres de la société, mais pour vivre humainement avec eux dans la bienveillance, l'amitié, l'amour, la fraternité…Car se socialiser ne signifie pas s'isoler ; mais la socialisation désigne l'ouverture aux autres. L'individu sensible ouvre son cœur à ses semblables, voudrait leur parler, mais il sent que leur âme est fermée et « qu'il n'est point écouté »[567]. Il n'est jamais aussi seul que dans la société (les salons mondains, parisiens) où des hommes parlent mais ne s'écoutent pas. L'homme vertueux souffre de ce rassemblement fallacieux d'hommes unis par intérêts. L'apparence trompeuse « est le seul esprit de la Société »[568]. Est-il possible d'échapper à cet esprit unique, c'est-à-dire d'être sincère, juste dans une société mensongère, injuste ?

La sincérité est le signe de la bonté naturelle de l'homme chez Rousseau. Il s'affirme en tant qu'homme de la nature : « je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi. »[569] Cette affirmation de soi est traduite par sa propre transparence : « son cœur transparent comme le cristal ne peut rien cacher de ce qui s'y passe ; chaque mouvement qu'il

---

[565] *Idem*, p. 231.
[566] *Ibid*.
[567] *Ibid*.
[568] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*., Deuxième partie, p. 193 ; « aujourd'hui […], il règne dans nos mœurs une vile et trompeuse uniformité, et tous les esprits semblent avoir été jettés dans un même moule », *Premier Discours*, *op. cit*., Première partie, p. 8.
[569] Rousseau, *Confessions*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 1, France, 2001, liv. I, p. 5.

éprouve se transmet à ses yeux et sur son visage. »[570] Rousseau est tellement sensible qu'il lui est impossible de retenir ou dissimuler ses émotions, « de cacher à personne ce qui se passe au fond de son cœur »[571]. Toutefois dans l'état social où tous les autres hommes sont soumis à l'idéologie du paraître, Rousseau est paralysé par des obstacles[572] lorsqu'il désire agir en faveur de la justice. Il est obligé de se consoler « avec lui-même des injustices des hommes ; en rentrant dans son cœur il y trouve des dédomagemens bien doux. »[573] Il se replie sur soi-même ou se réfugie dans sa bonne conscience pour refuser la société mensongère.

L'homme vertueux est confronté aux situations réelles et complexes de l'existence sociale. Vouloir paraître absolument ce que nous sommes dans une société désordonnée, mensongère nous empêche parfois « de faire de bonnes actions »[574]. De ce fait, Rousseau n'hésite pas à conseiller Madame d'Épinay, entre autres, d'être prudente : « agissez ainsi, mais gardez-en bien le secret. »[575] La prudence mensongère n'est pas un mal social en soi, car elle conditionne parfois le bien. Elle dépend de l'intention humaine : « Toute la moralité de la vie humaine est dans l'intention de l'homme. S'il est vrai que le bien soit bien, il doit l'être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres, et le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique. Si la bonté morale est conforme à notre nature l'h[omme] ne saurait être sain ni bien constitué qu'autant qu'il est bon. »[576] La valeur de l'existence humaine est dans l'intention de l'homme. Les actes existentiels valent par les intentions humaines. Dès lors, les bonnes œuvres ne sont vraies, justes qu'au moment où elles sont conformes à nos cœurs, à nos intentions ; et notre sentiment d'avoir accompli un acte juste ou d'un devoir accompli est la première récompense de la justice (par rapport à la récompense ultime dans l'au-delà). Ce sentiment suppose que notre bonté morale est conforme à la nature humaine, à la bonté naturelle, à l'ordre naturel, à l'être. Nous restons nous-mêmes, après avoir fait un acte de bienfaisance sous forme d'un mensonge apparent, lorsque nous sommes flattés par le spectacle

---

[570] Rousseau, *Dialogues*, *op. cit.*, Deuxième dialogue, p. 860.
[571] *Ibid.*
[572] J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, *op. cit.*, chap. X, p. 302.
[573] Rousseau, *Dialogues*, *op. cit.*, Deuxième dialogue, p. 860.
[574] Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*, Neuvième promenade, p. 1097.
[575] Cité par P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, chap. X, p. 300.
[576] Rousseau, *Lettres morales*, *op. cit.*, lettre 5, p. 1106.

« du bonheur d'autrui ». Pour accomplir quelques biens, Rousseau recommande parfois les apparences de mensonge.

Car, sous la dictature de la société mensongère, les hommes honnêtes sont terrorisés. Ils n'osent plus paraître ce qu'ils sont : « on n'ose plus paraître ce qu'on est ; et dans cette contrainte perpétuelle, les hommes qui forment ce troupeau qu'on appelle société, placés dans les mêmes circonstances, feront tous les mêmes choses »[577]. Le mensonge est l'unique pensée autorisée par l'ordre social au point que toute personne qui enfreint la loi mensongère sera punie : les hommes fourbes « n'ont pas honte de punir contre leur conscience quiconque n'ose pas être fourbe et trompeur public comme eux. »[578] En d'autres termes, les hommes sincères sont en danger dans une société mensongère, car il est interdit de dire la vérité. Ils doivent mentir pour défendre une vérité utile ou une justice, selon Rousseau. Celui-ci distingue « la vérité générale et abstraite [qui] est le plus précieux de tous les biens [de] la vérité particulière et individuelle [qui] n'est pas toujours un bien »[579]. Si la vérité est parfois un mal, alors nous supposons que le mensonge est parfois un bien. Rousseau est pragmatique lorsqu'il sépare « le cas où la vérité est rigoureusement due, de ceux où l'on peut la taire sans injustice et la déguiser sans mensonge : car [il a] trouvé que de tels cas existaient réellement. »[580] Nous pensons qu'il est intransigeant sur ses principes mais compréhensif sur les détails qui dépendent de la conscience morale de chaque individu confronté aux réalités. Celles-ci sont travaillées par l'opposition entre être et paraître.

3. L'INJUSTICE COMME RENVERSEMENT DE L'ORDRE NATUREL ENTRE LES ACTIVITÉS SOCIALES

Le problème individuel, psychologique de l'opposition entre l'être et le paraître envahit les activités sociales. Après avoir quitté l'état de nature en effet, les hommes ont développé les sciences et travaillé pour satisfaire leurs besoins naturels.

---

[577] Rousseau, *Premier* Discours, *op. cit.*, Première partie, p. 8.
[578] Rousseau, *Lettre à C. Beaumont*, *op. cit.*, p. 966.
[579] Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*, Quatrième promenade, p. 1026.
[580] *Idem*, p. 1028.

Les sciences et les métiers utiles favorisent l'égalité économique, sociale, citoyenne dans la mesure où ils obéissent à l'ordre naturel. Or des hommes refusent de participer à l'utilité sociale mais désirent profiter des relations économiques. Pour cela, les citoyens oisifs inversent l'ordre naturel de la valeur des choses. Ils dévalorisent les travaux honorés par Rousseau et glorifient le produit inessentiel (non-vital), les sciences et métiers inutiles créant la dépendance des individus qui les étudient et effectuent : « il y a une estime publique attachée aux différens arts en raison inverse de leur utilité réelle. Cette estime se mesure directement sur leur inutilité même et cela doit être. »[581] L'ordre social impose une norme sociale selon laquelle la valeur des objets dépend de leur inutilité. Ce renversement de l'ordre naturel entre les activités sociales (leur utilité) est une injustice, car il produit l'inégalité économique, sociale, citoyenne selon Rousseau. Néanmoins, sa vision n'est pas partagée par Voltaire et Kant qui affirment que l'inégalité est une source de progrès économique et social.

a. Les sciences inutiles et les hommes injustes

Le mensonge s'empare des sciences et ses arts. La distinction entre être et paraître apparaît chez les savants et les hommes de lettres mêmes. De ce fait, Rousseau constate « que les sciences et les arts corrompaient les mœurs, rendaient les hommes injustes et jaloux, et leur faisaient tout sacrifier à leur intérêt et à leur vaine gloire »[582]. Cette corruption des mœurs et des hommes par les sciences inutiles obéit à une loi historique.

Les Lumières célèbrent le progrès scientifique alors que Rousseau célèbre l'ignorance dans son *Discours sur les sciences et les arts*. L'homme est naturellement ignorant : « l'ignorance n'est pas un obstacle ni au bien ni au mal ; elle est seulement l'état naturel de l'homme. »[583] Cet état neutre de l'ignorance correspondrait à l'état d'enfance (l'enfant non-corrompu dans *l'Émile*, livre I, II), au

[581] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, p. 456.
[582] Rousseau, *Premier Discours*, *op. cit.*, Lettre à Lecat, p. 98.
[583] *Idem*, Dernière réponse, p. 75.

pur état de nature (l'homme solitaire dans la première partie du *Second Discours*), voire au Paradis décrit par les Écritures saintes (Adam et Ève n'auraient pas encore goûté le fruit défendu de la connaissance du bien et du mal). Convaincu par cette neutralité morale dans « l'obscurité des anciens tems »[584], Rousseau défend l'innocence originelle des hommes primitifs ou naturels dont la conscience était bornée ou fermée mais qui vivaient heureux : ils jouissaient de « cette première égalité, conservatrice de l'innocence et source de vertu »[585]. Les hommes étaient égaux devant « l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle [les] avait placés. Le voile épais dont elle a couvert toutes ses opérations, semblait [les] avertir assez qu'elle ne [les] a point destinés à de vaines recherches. »[586] Le voile épais de l'ignorance dont la nature avait couvert sagement les hommes semble montrer que la connaissance n'est pas la destination naturelle. Vu la perversion actuelle, Rousseau suppose qu'ils « seraient pires encore, s'ils avaient eu le malheur de naître savans. »[587] Ils devraient s'estimer heureux d'être nés ignorants. Qu'elle soit fictive, religieuse ou réelle, l'ignorance est associée par Rousseau au bonheur, à la justice, à l'égalité primitive entre les hommes. Elle caractérise la condition naturelle de l'homme et des peuples anciens.

Si l'ignorance est associée à l'égalité humaine, nous pouvons dire que la connaissance rime avec l'inégalité des hommes. Mais Rousseau précise qu'il s'agit des « connaissances dont le goût n'est point naturel à l'homme ».[588] En fait, Rousseau pense qu' « il est une ardeur de savoir qui n'est fondée que sur le désir d'être savant »[589], d'avoir des connaissances spéculatives, abstraites, encyclopédiques qui relèvent d'un rapport aux hommes. Ces savoirs ne visent qu'à renforcer l'inégalité entre les hommes au sens où les savants désirent uniquement se distinguer des ignorants. La passion de la distinction instaure une hiérarchie intellectuelle qui favorise l'inégalité des hommes. Ce désir d'inégalité humaine est confirmé selon Rousseau, par des savants et philosophes qui, étant des mondains, bénéficiant des avantages matériels et symboliques, ne défendent pas la liberté mais désirent la gloire.

---

[584] *Idem*, p. 74.
[585] *Idem*, Observations, p. 56.
[586] *Idem*, Première partie, p. 15.
[587] *Ibid*.
[588] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, p. 429.
[589] *Ibid*.

Cette volonté de paraître est inculquée dans la société aux enfants dès leurs premières études. Autrement dit, la corruption des hommes par les sciences inutiles est assujettie à la loi du développement historique. En effet, Rousseau critique l'éducation traditionnelle qui rend l'enfant attentif aux phénomènes sociaux, à l'opinion des hommes. Cette éducation substitue à l'ordre naturel l'ordre artificiel, social qui ignore les étapes successives de la vie enfantine. Le cœur de l'enfant est dénaturé, meurt en raison de la prématuration :

> il est bien étrange que depuis qu'on se mêle d'élever des enfants on n'ait imaginé d'autre instrument pour les conduire que l'émulation, la jalousie, l'envie, la vanité, l'avidité, la vile crainte, toutes les passions les plus dangereuses, les plus promptes à fermenter et les plus propres à corrompre l'âme avant que soit formé. À chaque instruction précoce qu'on veut faire entrer dans leur tête on plante un vice au fond de leur cœur[.][590]

La pédagogie qui ne consiste qu'à éveiller l'amour-propre (il y aura une utilisation pédagogique de l'amour-propre dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*) est dangereuse, car elle corrompt l'âme de l'enfant avant que son corps ne soit formé. Pressés de le voir devenir homme, les adultes le considèrent comme un homme, le contraignent à adopter une conception du monde inadaptée à ses forces, ses besoins et ses facultés. Cette éducation inadaptée favorise des idées injustes, tronquées, des comportements vicieux.

C'est ainsi que Rousseau affirme que « nos ames se sont corrompues à mesure que nos Sciences et nos Arts se sont avancés à la perfection. »[591] La corruption des hommes est une réalité contemporaine et historique pour Rousseau. Il assiste aux mauvaises modifications des rapports individuels et collectifs à son époque et souligne que ce rapport négatif entre le progrès scientifique et les valeurs morales est « aussi vieux que le monde. […] Et le même phénomène s'est observé dans tous les tems et dans tous les lieux. »[592] L'analyse rousseauiste se veut universelle étant donné qu'elle dépasse le cadre spatio-temporel : le progrès des sciences, des arts, et la dépravation des mœurs obéissent à la loi historique qui s'apparente aux lois universelles. Ce déterminisme historique est illustré par l'Égypte, la Grèce, Rome, Constantinople : ils se sont affaiblis à mesure que les lettres et les arts se sont développés.

---

[590] *Idem*, liv. II, p. 321 ; « leurs défauts du corps et de l'esprit viennent presque tous de la même cause ; on les veut faire hommes avant le tems », p. 372.
[591] Rousseau, *Premier Discours*, *op. cit.*, Première partie, p. 9.
[592] *Idem*, p. 10.

À travers son discours sur les sciences et les arts inutiles, Rousseau avertit les hommes vulgaires des dangers liés à la glorification des sciences, des arts et des lettres (une fois qu'ils sont sortis de l'heureuse ignorance, de l'égalité primitive, les hommes sont asservis socialement ou politiquement) et critique les artistes, les savants, les philosophes (Voltaire)[593] qui règlent leurs comportements par rapport à l'opinion publique. Ils se soumettent à la loi du succès. Or ils sont censés remettre en question la tyrannie de l'opinion, les préjugés de leur temps. Rousseau déclare donc la guerre contre leur orgueil et leur vanité qui dissipent les hommes vertueux : à force d'honorer les talents, les vertus sont négligées. Cependant, un adversaire de Rousseau pense que les « siècles heureux où les sciences ont répandu partout l'esprit d'ordre et de justice »[594] existaient. Rousseau lui répond : ces siècles heureux sont difficilement trouvables ; « mais on en trouvera plus aisément où, grâce aux sciences, ordre et justice ne seront plus que de vains noms faits pour en imposer au peuple, et où l'apparence en aura été conservée avec soin, pour les détruire en effet plus impunément. »[595] Viendront des siècles où les sciences seront imposées au peuple au nom de l'ordre et de la justice. Il s'agira selon Rousseau, d'un moyen apparent « pour les détruire en effet plus impunément », puisque l'ordre juste est incompatible avec les sciences inutiles. Celles-ci fabriquent des hommes injustes dans ce sens que leurs intérêts particuliers priment sur l'intérêt de la société fondée sur un système de production et d'échanges entre les hommes.

b. Les métiers inutiles et l'inégalité économique

Les artistes, les philosophes, les écrivains établissent une organisation économique injuste, des échanges inégaux parce qu'ils dévalorisent les métiers utiles, vitaux au profit des métiers inutiles. Ces derniers sont liés aux plaisirs de la minorité, de l'élite sociale. De ce fait, les individus qui travaillent uniquement pour les oisifs, les Riches et les Grands « mettent un prix arbitraire à leurs babioles, et comme le mérite de ces vains travaux n'est que dans l'opinion, leur prix même fait

[593] *Idem*, Deuxième partie, p. 21.
[594] *Observations*, p. 54.
[595] *Ibid*.

partie de ce mérite et on les estime à proportion de ce qu'ils coûtent. Le cas qu'en fait le riche ne vient pas de leur usage, mais de ce que le pauvre ne les peut payer. »[596] Le prix de ces vains travaux est arbitraire puisque leur valeur ne dépend que de l'opinion, de leur prix même. En d'autres termes, leur valeur est proportionnelle à leur prix (et non l'inverse). Leur usage ou utilité n'importe pas au riche mais l'incapacité du pauvre à payer ces objets. Ils sont étroitement liés à l'amour-propre du riche qui cherche à se distinguer du pauvre, c'est-à-dire à marquer sa différence. Cette inégalité économique est pour Rousseau contre nature, injuste vu qu'elle nie la liberté humaine.

Les travaux manuels, nécessaires sont « négligés »[597] et méprisés parce qu'ils sont moins lucratifs et que leur prix est accessible au pauvre : « les arts les plus utiles sont ceux qui gagnent le moins parce le nombre des ouvriers se proportionne au besoin des hommes, et que le travail nécessaire à tout le monde reste forcément à un prix que le pauvre peut payer. »[598] Le nombre des ouvriers est proportionnel au besoin des hommes. Comme leur majorité vit des arts utiles, les ouvriers qui les exercent sont majoritaires dans la société. Ils sont moins payés étant donné la grosse quantité de la main d'œuvre et méprisés en raison du prix populaire de leurs produits. Leur usage est indispensable pour tous les hommes : leur prix est obligatoirement « proportionné aux facultés des plus pauvres »[599], à leurs moyens financiers.

« Du même principe on peut tirer cette règle, qu'en général les arts sont lucratifs en raison inverse de leur utilité »[600]. Cette contradiction entre le prix fantaisiste et la véritable valeur des choses implique l'apologie des métiers intellectuels, inessentiels : « par là le grand luxe établit son empire et fait aimer ce qui est difficile et coûteux ; alors le prétendu beau, loin d'imiter la nature, n'est tel qu'à force de la contrarier. Voilà comment le luxe et le mauvais goût sont inséparables. »[601] L'art fausse la nature. L'artiste sacrifie sa liberté originelle à l'intérêt, à la récompense ou à l'argent. L'œuvre d'art perd sa dignité dès qu'elle a un prix. Elle est sous l'empire du grand luxe qui prône l'amour de ce qui est difficile et coûteux, c'est-à-dire de ce qui est réservé aux grands et aux riches. Ceux-ci

---

[596] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, p. 457.
[597] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Notes, p. 206.
[598] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, p. 457.
[599] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Notes, p. 206.
[600] *Ibid*.
[601] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 673.

valorisent le mauvais goût, des « productions puériles »[602], des emplois inutiles. Comme les artistes sont financièrement et psychologiquement honorés dans la société, tout le monde est fasciné par le luxe des Grands : « tant que le luxe régnera chez les Grands, la cupidité régnera dans tous les cœurs. Toujours l'objet de l'admiration publique sera celui des vœux des particuliers, et s'il faut être riche pour briller, la passion dominante sera toujours d'être riche. »[603] La passion de la richesse domine l'opinion publique.

La course à la richesse apparaît dès que certains hommes s'aperçoivent que le secours des autres est nécessaire et qu'il est « utile à un seul d'avoir des provisions pour deux ».[604] Ces hommes sont animés par leur égoïsme puisqu'ils veulent profiter des autres sans partager avec eux. Les intérêts personnels riment avec l'inégalité économique. Pour rétablir ce système économique injuste, les hommes égoïstes s'approprient des terres et y font travailler les autres : « la propriété s'introduit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il faut arroser de la sueur des hommes »[605]. Rousseau critique un système qui installe une structure inégalitaire de production et d'échanges, c'est-à-dire une organisation économique qui profite seulement aux propriétaires terriens. Ces derniers s'enrichissent grâce à « la sueur, [au] sang et [aux travaux d'un million de malheureux. »[606] Ces malheureux ouvriers travaillent pour les heureux propriétaires en vue de leur survie : « devenus pauvres sans rien avoir perdu, [ils sont] obligés de recevoir ou de ravir leur subsistance de la main des riches »[607]. Il s'agit pour les propriétaires d'un moyen « d'élever [leur] fortune relative […], de faire [leur] profit aux dépens »[608] des pauvres. Ces propriétaires sont impitoyables envers « ces malheureux accablés de travaux continuels », ne trouvent « point étrange que le profit soit en raison inverse du travail et qu'un fainéant dur et voluptueux s'engraisse de la sueur de misérables épuisés de fatigue et de besoin. [Les] riches […] succent charitablement le sang du peuple »[609], affirme Rousseau. Ils sont des vampires pour

---

[602] Rousseau, *Premier Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 21.
[603] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, T. 3, France, 1996, chap. III, 964.
[604] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 171.
[605] *Ibid.*
[606] Rousseau, *Premier Discours*, *op. cit.*, Dernière réponse, p. 82.
[607] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 175.
[608] *Ibid.*
[609] Rousseau, *Sur les richesses*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 5, France, 1995, p. 478.

lui. Et il s'étonne de cette organisation injuste : « étrange et funeste constitution où les richesses accumulées facilitent toujours les moyens d'en accumuler de plus grandes, et où il est impossible à celui qui n'a rien d'acquérir quelque chose »[610]. Les riches s'enrichissent tandis que les pauvres s'appauvrissent. Leur pauvreté résulte de l'accumulation des richesses par les riches propriétaires et par l'inversion de la raison du travail. Les hommes travaillent pour gagner « quelque chose ». Or le système économique en place ne le permet pas dans la mesure où les travailleurs ne gagnent rien alors que les fainéants durs et voluptueux s'engraissent, s'enrichissent.

Cet ordre économique injuste est illustré par le système féodal. Pendant la féodalité, le travail populaire est moralement négligé, méprisé mais matériellement apprécié, car le peuple est composé de pauvres paysans chargés « d'impôts nécessaires à l'entretien du luxe [de] puissantes Monarchies »[611]. Certes, nous pouvons dire que les serfs obtiennent la sécurité auprès de leur seigneur, mais ils produisent des richesses dont ils ne profitent pas. Ils sont tellement opprimés dans la société monarchique ou féodale que les paysans aisés selon Rousseau n'osent même pas manger le pain qu'ils ont gagné à la sueur leur front : « cet homme [le paysan], quoiqu'aisé, n'osait manger le pain qu'il avait gagné à la sueur de son front, et ne pouvait éviter sa ruine qu'en montrant la même misère qui régnait autour de lui. »[612] Sur cette anecdote, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond[613] montrent que les interprétations des spécialistes de l'Ancien Régime sont divergentes : dans *La taille royale aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Alphonse Callery souligne la justesse de cet impôt et l'avarice du paysan de Rousseau alors que dans *Histoire financière de la France depuis 1715*, Marcel Marion insiste sur l'aspect arbitraire de la taille. Quoi qu'il en soit, cette taille est impopulaire : « les impôts excèdent le peuple, la vie est chère […], le peuple […] gémit de la misère et des impôts »[614] sous la France de l'Ancien Régime.

Les conséquences de ces impôts excessifs, du mépris des travaux manuels, nécessaires, et de la glorification des métiers intellectuels, inutiles, sont tragiques.

---

[610] Rousseau, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, *op. cit.*, p. 269.
[611] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Notes, p. 206.
[612] Rousseau, *Confessions*, *op. cit.*, liv. IV, p. 164.
[613] B. Gagnebin/ M. Raymond, *Confessions*, *op. cit.*, Notes et variantes, p. 1308-1309.
[614] Chronique de la régence et du règne de Louis XV (1718-1763) ou journal de barbier, cité par LAUNAY Michel, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, Ed. Slatkine, Genève-Paris, 1989, chap. III, p. 121.

Accablés d'impôts et humiliés, les laboureurs abandonnent les champs et s'installent en ville. Ils sont attirés par le luxe des villes, où ils espèrent s'enrichir aussi :

> telles sont les causes sensibles de toutes les misères où l'opulence précipite enfin les Nations les plus admirées. À mesure que l'industrie et les arts s'étendent et fleurissent, le cultivateur méprisé, chargé d'impôts nécessaires à l'entretien du luxe, et condamné à passer sa vie entre le travail et la faim, abandonne ses champs, pour aller chercher dans les villes le pain qu'il y devrait porter. Plus les capitales frappent d'admiration les yeux stupides du peuple ; plus il faudrait gémir de voir les Campagnes abandonnées, les terres en friches, et les grands chemins inodés de malheureux Citoyens devenus mendians et voleurs [.][615]

La déception des paysans est immense. Les capitales luxueuses ne répondent pas à leur fascination, à leurs attentes. Le développement du luxe engendre l'exode rural qui aboutit encore aux misères et violences urbaines : espérant une vie meilleure dans les capitales, les stupides paysans deviennent mendiants et voleurs. Sinon, ils se transforment en misérables ouvriers des villes : ils y exercent des « métiers mal-sains qui abrègent les jours ou détruisent le tempérament »[616]. Les travaux dangereux n'améliorent pas la condition populaire. Ils tuent quotidiennement des ouvriers. Ceux-ci seraient instrumentalisés par les patrons : « dans la société humaine le plus grand instrument de l'homme est l'homme, et le plus sage est celui qui sert le mieux de cet instrument. »[617] Telle serait la sagesse d'une organisation économico-sociale qui dénie une valeur humaine au peuple abandonné dans sa misère économique qui devient une misère psychologique. La valeur artificielle, sociale des choses fabrique une injustice sociale fondée sur l'inégalité économique entre les hommes qui travaillent (mais ne bénéficient pas des fruits de leur travail) et « ceux qui ne font rien »[618] (mais profitent du système). Cette vision négative du travail n'est pas partagée par Voltaire et Kant. Ces derniers voient dans la minorité aisée, l'élite sociale, un facteur de développement économique et social.

c. L'inégalité comme moteur du progrès économique ou social chez Voltaire et Kant

[615] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Notes, p. 206.
[616] *Idem*, p. 205.
[617] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, p. 457.
[618] *Idem*, p. 456.

Pour Voltaire, le luxe fournit du travail aux pauvres : ils perçoivent des salaires qui leur ouvrent la route de la richesse. Kant n'hésitera pas à soutenir Voltaire en montrant que, malgré l'oppression et le labeur, les pauvres bénéficient des avantages du luxe et participent à l'évolution de la société. Chez ces deux auteurs, l'inégalité est source de progrès économique. Leur argument salarial et social (économique) se heurte à l'argument moral de Rousseau : « comment est-il possible de s'enrichir sans contribuer à appauvrir autrui, et que dirait-on d'un homme charitable qui commencerait par dépouiller tous ses voisins pour avoir ensuite le plaisir de leur faire l'aumône »[619] ?

Voltaire glorifie le luxe[620], car le superflu contribue à l'évolution économique. Les pauvres qui travaillent pour les Grands s'enrichissent. Il défend cette idée lorsqu'il écrit :

> Le goût du luxe entre dans tous les rangs :
>
> Le pauvre y vit des vanités des grands ;
>
> Et le travail, gagé par la mollesse,
>
> S'ouvre à pas lents la route à la richesse.[621]

Dès que le goût luxueux envahit toutes les catégories sociales, il rapproche les riches et les pauvres. Les premiers dépensent leur richesse en faisant travailler les derniers. Leurs travaux leur permettent d'amasser de l'argent avec lequel ils achètent de la nourriture. L'argent circule entre les mains des riches, des artistes et des pauvres. La circulation financière enrichit un État qui sait profiter des travaux précieux[622] engendrés par le luxe. De l'inégalité des conditions sont donc nées des richesses individuelles et nationales puisque les riches partagent[623], redistribuent leur richesse au moment où les pauvres travaillent pour eux. L'inégalité est nécessaire au développement économique selon Voltaire.

---

[619] Rousseau Jean-Jacques, *Sur les richesses*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 5, France, 1995, p. 472.
[620] Voltaire, *Poésies*, Ed. Les Belles lettres, Paris, 2003, Le mondain, p. 120 ; sur le luxe, voir l'analyse de PHILONENKO Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Ed. Vrin, Paris, 1984, t. 1, chap. V, p. 115 ; ou celle de CHARRAK André : « le luxe désigne […] toujours un excès par rapport à l'utilité bien ordonnée que prescrit la nature, et dont un être moral devrait se satisfaire », *Le vocabulaire de Rousseau*, Ed. Ellipses, Paris, janvier 2002, p.31.
[621] Voltaire, *Poésies*, *op. cit*. Défense du mondain et l'apologie du luxe, p. 125.
[622] *Idem*, p. 126.
[623] *Idem*, Le mondain, p. 120.

Cette idée est reprise par Kant qui note dans les travaux pénibles, nécessaires à la vie des moyens de progrès artistique, scientifique ou social :

> l'habilité ne peut être bien développée dans l'espère humaine que par la médiation de l'inégalité entre les hommes, dans la mesure où le plus grand nombre, sans avoir pour cela particulièrement besoin de l'art, prend en charge les nécessités de la vie en quelque sorte mécaniquement, pour la commodité et le loisir d'autres hommes qui travaillent aux dimensions moins nécessaires de la culture, à savoir la science et l'art – le grand nombre se trouvant maintenu par ces derniers dans un état d'oppression, de travail dur et de jouissance rare, formant ainsi une classe à laquelle toutefois, peu à peu, s'étendent maints éléments de la culture de la classe supérieure[624].

Le bon développement de la culture scientifique et artistique dans l'humanité dépend de l'inégalité entre les hommes. En effet, comme la science et l'art ne sont pas nécessaires au « plus grand nombre », ce dernier se charge des métiers utiles, vitaux. Les activités mécaniques, physiques de la majorité des hommes sont les commodités de la minorité des hommes qui se consacrent aux travaux scientifiques et artistiques ou intellectuels. Une inégalité s'instaure lorsque la minorité (la classe supérieure) maintient « dans un état d'oppression, de travail dur et de jouissance rare » la majorité (la classe inférieure). Or Kant pense que cette dernière bénéficie progressivement des éléments de la culture scientifique et artistique. L'inégalité humaine est donc un moyen pour l'humanité de passer de sa nature sensible, empirique, physique (physiologie) ou psychologique (tempérament) à sa nature intelligible, raisonnable. L'homme est destiné dans l'histoire universelle par la Nature, la sage Providence, à réaliser sa nature morale d'être libre (autonome sous la loi morale) et responsable dans la société civile[625]. La Nature atteint cette intention finale grâce à l'inégalité, au préjudice que se portent les hommes entre eux.

Ici, Kant soutient Voltaire contre Rousseau qui considère l'inégalité des conditions humaines comme une évidente injustice, une décadence. En effet, les hommes étaient égaux dans l'état de nature, et grâce à l'économie agricole et artisanale, ils étaient heureux dans les sociétés traditionnelles : « quand l'agriculture était en honneur, il n'y avait ni misère ni oisiveté, et il y avait beaucoup moins de vices. »[626] Le bonheur ancien est bouleversé par le luxe qui établit un ordre économique inégalitaire. Et l'inégalité est la première origine du mal pour Rousseau : « la première source du mal est l'inégalité ; de l'inégalité sont venues les richesses ;

---

[624] KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Ed. Aubier, Paris, 1995, § 83, p. 430.
[625] *Ibid*.
[626] Rousseau, *Premier Discours*, *op. cit.*, Dernière réponse, p. 79.

car ces mots de pauvre et de riche sont relatifs, et par tout où les hommes seront égaux, il n'y aura ni riches ni pauvres. Des richesses sont nés le luxe et l'oisiveté »[627]. Le luxe n'est pas la cause du mal mais il l'entretient : il prétend nourrir les pauvres alors qu'il contribue à la misère, voire la développe. À mesure que des hommes s'enrichissent d'autres s'appauvrissent. La pauvreté s'abat notamment sur les paysans qui deviennent de malheureux citoyens peuplant les villes. Celles-ci sont devenues riches grâce au luxe. Leur enrichissement est synonyme du dépeuplement des campagnes. Ce déséquilibre territorial affaiblit l'État. Favorisant le désordre politique, le luxe est un faux remède ou le pire de tous les maux sociaux, selon Rousseau.

Le superflu asservit ses travailleurs et ses consommateurs : une « espèce d'hommes cruels et brutaux qu'on appelle maîtres, et [une] autre espèce d'hommes fripons et menteurs qu'on appelle esclaves [,] des hommes abominables pour oser avoir du superflu pendant que d'autres meurent de faim » sont « forcés à devenir fourbes, jaloux et traîtres » par la « dépendance mutuelle »[628]. Le superflu produit l'esclavage, l'exploitation de l'homme par l'homme. Contrairement à la dépendance des choses (naturelle) qui n'a aucune moralité, ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices, la dépendance des hommes (sociale) étant désordonnée ou contraire à l'ordre de la nature humaine, engendre tous les vices : elle est nuisible à la liberté et l'anéantit. « C'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. »[629] Ceci signifie que la liberté est anéantie, non seulement lorsqu'elle est niée mais également lorsqu'elle nie la liberté d'autrui[630]. Le rapport inégalitaire entre maître et esclave s'oppose à l'ordre de la nature humaine qui s'exprime par la liberté. Cette dernière devient l'arbitraire, le contraire de la liberté, l'injustice.

Contrairement à Voltaire et Kant qui soutiennent que l'inégalité est un facteur de progrès humain, Rousseau affirme que l'inégalité est mère de tous les maux sociaux au moment où elle nie la liberté humaine. L'homme devient un objet au cours de l'évolution économique qui valorise le luxe : il a un prix « quand il faudra

---

[627] *Idem*, Observations, p. 49-50 ; Dernière réponse, note, p. 79 ; second *Discours*, *op. cit.*, Notes, p. 206.
[628] Rousseau, *Premier Discours*, *op. cit.*, Dernière réponse, p. 80.
[629] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. II, p. 311 ; Hegel considèrera le rapport du maître et de l'esclave comme une affirmation de soi (l'esclave se libère par son travail), *Phénoménologie de l'esprit*, Ed. Aubier, France, 1991, chap. IV, p. 150.
[630] R. Polin, *Politique de la solitude*, *op. cit.*, chap. III, p. 66.

s'enrichir à quelque prix que ce soit […]. Ils évaluent les hommes comme des troupeaux de bétail. Selon eux, un homme ne vaut à l'État que la consommation qu'il y fait. »[631] N'ayant aucune dignité, les hommes modernes ne parlent que du commerce. Et dans la société politique où la consommation est érigée en norme, les non-consommateurs valent « moins que rien ». Autrement dit, pour avoir une valeur dans le monde où le commerce et l'argent dominent, les hommes sont obligés de consommer. Mais l'argent est exigé dans la société de consommation (si nous pouvons le dire). De ce fait, ils sont condamnés au travail. Or certains accaparent les biens produits par d'autres, c'est-à-dire les travailleurs ne profitent pas des fruits de leur labeur. Ils dépendent des hommes qui se sont enrichis « à quelque prix que ce soit ». Marx[632] développera l'analyse de cette aliénation économique esquissée par Rousseau dont la critique morale, sociale et politique du luxe dévoile une société inégalitaire, individualiste et hiérarchisée.

d. L'inutilité sociale et l'inégalité politique : la hiérarchie injuste

L'inutilité sociale et l'inégalité politique sont effectives dès lors que certains hommes travaillent excessivement tandis que d'autres demeurent extrêmement oisifs. Il apparaît que l'inégalité des conditions sociales est organisée, institutionnalisée, consentie et protégée par des hommes :

> l'inégalité morale, ou politique […] dépend d'une sorte de convention [;] elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des Hommes. Celle-ci consiste dans les différents Privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissans qu'eux, ou même de s'en faire obéir[633].

---

[631] Rousseau, *Premier Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 19-20.

[632] «L'ouvrier s'appauvrit d'autant plus qu'il produit plus de richesse, que sa production croit en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise. Plus le monde des choses augmente en valeur, plus le monde des hommes *se dévalorise* ; l'un est en raison directe de l'autre. Le travail ne produit pas seulement des marchandises ; il se produit lui-même et produit l'ouvrier comme une marchandise dans la mesure même où il produit des marchandises en général […]. Dans les conditions de l'économie politique, cette réalisation du travail apparaît comme la déperdition de l'ouvrier, la matérialisation comme perte et servitude matérielles, l'appropriation comme aliénation, comme dépouillement », Karl Marx, *Économie et philosophie (Manuscrits parisiens 1844)*, Ed. Œuvres, Pléiade, Gallimard, T. II, France, 1968, p. 58 (il combat le capitalisme).

[633] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, *Introduction*, p. 131 ; l'égalité civile « est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique », *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. XI, p. 392.

Ces privilèges permettent de distinguer les hommes qui commandent de ceux qui obéissent ou d'identifier les places des hommes. L'ordre social est une hiérarchie artificielle. Celle-ci est contraire à la nature dans la mesure où l'ordre naturel n'établit pas une hiérarchie des hommes, et les éléments constitutifs de la hiérarchie cosmique sont solidaires (d'où la justice naturelle) alors que l'individualisme clanique sépare les citoyens qui composent la hiérarchie sociale : le pauvre peuple, la riche bourgeoisie et la puissante noblesse ; d'où l'injustice sociale qui repose sur le conflit entre la légalité naturelle et la légalité civile ou sur le plaisir de dominer.

L'idée d'état ou de classe[634] est présente dans la conception sociale de Rousseau au moment où il écrit que « l'homme est le même dans tous les états »[635] et qu'il fait en sorte qu'Émile « ne se place dans aucune classe, mais qu'il se trouve dans toutes[636] ». Cette précaution pédagogique résulte du mépris de la classe populaire de la part des autres classes. Le peuple est méprisé, car il est composé de pauvres paysans et de misérables ouvriers des villes. Or Rousseau pense que le peuple est la plus vertueuse de toutes les classes sociales. Celles-ci ne correspondent pas naturellement à la condition humaine : « les hommes sont naturellement ni Rois, ni Grands, ni Courtisans, ni riches. Tous sont nés nuds et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce, enfin tous sont condamnés à la mort. »[637] La mort exprime l'identité de la nature humaine. Celle-ci est incarnée par la nudité, la pauvreté et la misère populaires car « c'est le peuple qui compose le genre humain ; ce qui n'est pas peuple est si peu de chose que ce n'est pas la peine de le compter. L'homme est le même dans tous les états ; si cela est, les états les plus nombreux méritent le respect. »[638] Même s'il est si misérable, le peuple est respectable parce qu'il est majoritaire dans la société et dans le monde. La justice consiste à respecter l'humanité qui « est composée essentiellement de la collection des peuples […] quand tous les Rois et tous les philosophes en seraient ôtés »[639]. Tous les peuples se ressemblent : ils subissent l'injustice caractérisée par leur condition pitoyable. Elle est l'œuvre des rois et des

---

[634] Sur ce terme, LAUNAY Michel, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, Ed. Slatkine, Genève-Paris, 1989, chap. II, p. 29.
[635] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, p. 468.
[636] *Idem*, p. 510.
[637] *Idem*, p. 504.
[638] *Idem*, p. 509.
[639] *Idem*, p. 510.

philosophes, car les peuples sont socialement inégaux aux riches et intellectuellement inégaux aux philosophes. Cette inégalité sociale et intellectuelle dévalorise les peuples, diminue leur valeur humaine. L'absence des rois et des philosophes améliorera l'état populaire puisque l'égalité naturelle des hommes sera restaurée. Rousseau n'attribue pas de valeur humaine aux rois et philosophes qui nient l'égalité humaine, l'humanité populaire.

Le peuple est encore méprisé par les rois, les riches, les nobles, les Grands au sens où ceux-ci pensent qu'ils sont exempts de ses maux, qu'il est abruti et qu'il ne sent même pas sa situation malheureuse[640]. L'être humain est pitoyable puisque son état est instable, c'est-à-dire qu'il est exposé à toute mésaventure qui arrive à autrui. Or la situation des Riches et des Grands semble fixe. Ils sont donc impitoyables, inhumains envers le peuple. La douleur populaire ne les affecte pas : ils ne lui prêtent aucune intelligence, aucun sentiment. Ce dédain montre que les pauvres sont considérés comme des animaux, et le nom de « populace », de « canaille » dans la Genève du dix-huitième siècle[641] ou ailleurs confirme le mépris envers les pauvres. Ceux-ci correspondent à l'état du bas, à la classe inférieure que la classe supérieure des Riches et des Grands méprise. Il s'avère que l'injustice est le fondement de l'insensibilité, de l'indifférence ou du mépris.

L'injustice sociale repose sur le conflit entre la légalité naturelle et la légalité civile. En effet, les misérables souffrent, exigent le droit naturel à la vie (la justice) alors que les riches propriétaires revendiquent l'origine naturelle de leur propriété permanente. Celle-ci est consolidée par des lois positives qui fixent « pour jamais la Loi de la propriété et de l'inégalité [;] d'une adroite usurpation [les lois font] un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux [assujettissent] désormais le Genre humain au travail, à la servitude et à la misère. » Une minorité égoïste d'individus humains exclut le reste de l'espèce humaine du bien commun par l'extension de la propriété privée. Le problème institutionnel de l'injustice sociale sera dénoncé par Proudhon : « *la propriété, c'est le vol !* Il s'agirait de protester, de

---

[640] *Idem*, liv. IV, p. 507-509.
[641] M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, *op. cit.*, chap. I, p. 30 ; p. 471-472.

mettre pour ainsi dire en relief le néant de nos institutions. »[642] Les lois positives protègent les propriétaires animés par l'individualisme mortel.

Les propriétaires acquièrent ainsi le statut de bourgeois. Rousseau ne définit pas précisément ce terme ; mais nous pouvons le comprendre grâce aux historiens de la Monarchie française. Pierre Goubert, par exemple, nous explique que le titre de « bourgeois » est « une appellation d'estime accolée au patronyme des paysans les plus riches. […] Le titre de bourgeois, affirmé par ceux qui le portent et par leurs inférieurs, exprime à la fois la propriété substantielle, l'aisance et la puissance »[643]. Il s'agit d'un hommage envers la propriété, la réussite et la puissance économiques qui renferment aussi bien la richesse agricole que la richesse financière vu l'exode rural. La définition bourgeoise s'étend aux villes. « Le bourgeois habite la ville […] par opposition au rural, à l'homme de la campagne ; la notion de bourgeois se distingue aussi de celle de petit peuple urbain, et désigne une élite urbaine de fait, puis de droit. »[644] La conception résidentielle est garantie par la conception juridique. « Les conditions à remplir pour jouir pleinement et légalement du titre de bourgeois et des privilèges attachés à ce titre [sont] tantôt fort étroites, tantôt plus généreuses. »[645] Par exemple à Genève, « le Bourgeois était celui qui, sans être Citoyen, avait obtenu des « lettres de bourgeoisie », moyennant finance : […] le Bourgeois ne pouvait être expulsé que par jugement. »[646] Nonobstant leur richesse, les bourgeois n'étaient pas maîtres d'eux-mêmes, libres. La domination économique n'était pas synonyme de la domination politique.

Les bourgeois dépendaient de puissants souverains (les Grands) qui formaient la classe noble. Cette dernière possède le pouvoir politique. Interdits de travaux manuels, mécaniques, malsains, lucratifs[647], les Nobles ne s'occupent que des emplois luxueux (condamnés par le *Discours sur les sciences et les arts*), des fonctions nobles ou publiques[648]. « Ces visirs, ces courtisans, ces prêtres, ces soldats,

---

[642] Proudhon, *Théorie de la propriété*, *op. cit.*, chap. I, p. 37.
[643] GOUBERT Pierre, *L'Ancien Régime*, Ed. Librairie Armand Colin, Paris, 1969, t. 1, chap. X, p. 188.
[644] *Ibid*.
[645] *Idem*, p. 189.
[646] M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, *op. cit.*, chap. I, p. 34.
[647] P. Goubert, *L'Ancien Régime*, *op. cit.*, t. 1, chap. 7, p. 135/137/138.
[648] « L'un a pour toute ressource le métier de fripon public, l'autre celui de valet rampant », Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, p. 468.

ces valets, ces caillètes »[649], ces magistrats, ces conseillers…assistent la roi, le noble des nobles dans l'administration et le gouvernement. La puissance politique est concentrée dans la main de la Noblesse composée de privilégiés de la fortune, du sang et du rang. Sous la Monarchie française, il s'agit d'une infime minorité de la population française si nous croyons à cette statistique : « les historiens, à tout hasard, avancent habituellement 300 000, soit 1 à 1,5% des Français. »[650] Ils sont les principaux responsables de l'inégalité sociale, des conditions misérables du peuple selon Rousseau : « c'est l'état des riches, c'est votre état qui vole au mien le pain de mes enfants. »[651]

Qu'elle soit populaire, bourgeoise ou nobiliaire, une classe sociale est hétérogène. Nous avons évité les détails et nous nous sommes focalisés par conséquent sur l'idée essentielle de Rousseau : l'injustice gangrène une société de classes fondée sur l'inégalité des hommes, des citoyens. Ceux-ci ont des statuts spécifiques qui leur attribuent des droits particuliers. Cette inégalité civile installe des rapports de subordination, d'asservissement, de domination entre eux au point « que l'inégalité morale [est] autorisée par le seul droit positif »[652]. Elle est contraire au droit naturel pur. Toutefois, depuis que les hommes sont sortis définitivement de l'état de nature, ils dépendent les uns des autres. La dépendance mutuelle sème le plaisir de la domination : «l'équité, la vertu, l'intérêt même ne tiennent point devant l'amour de la domination, et celui qui sera juste étant le maître n'épargne aucune injustice pour le devenir. »[653]

Ce deuxième chapitre révèle que les individus oisifs parviennent à profiter des relations économiques grâce à trois méthodes : l'expansion illimitée de la propriété privée, l'apologie du paraître et l'inversion de l'ordre essentiel de la valeur des objets. La première méthode montre que 1) la logique de la possession des riches devient la logique de la dépossession des pauvres dans le Second Discours. Avec l'avènement de la propriété privée, trois figures de l'injustice surgissent. L'égal droit à la satisfaction des besoins (paradigme naturel de la justice) est bafoué lorsque certains individus sont privés du minimum vital alors que d'autres sont animés par

---

[649] *Idem*, liv. II, p. 308.
[650] P. Goubert, *L'Ancien Régime*, op. cit., t. 1, chap. 7, p. 138.
[651] Lettre de Rousseau à Madame Dupin de Francueil sur l'abandon de ses enfants, citée par M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, *op. cit.*, chap. IV, p. 182.
[652] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 193.
[653] Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, *op. cit.*, lettre IX, p. 893.

des désirs artificiels. Ces derniers sont également contraires au paradigme rationnel de la justice qui réclame que, lors du partage du patrimoine commun (la terre), chaque homme a droit à avoir quelque chose pour subvenir à ses besoins : ce principe est violé par quelques individus qui possèdent des terrains qu'ils ne travaillent pas. Cette violation du principe de limitation de la propriété par le travail est une injustice, puisque le propriétaire porte préjudice à son prochain. Empiétant sur les droits d'autrui, celui-ci n'écoute plus la voix de la raison mais celle de la passion qui l'incite à dominer son semblable, vu que la domination devient un plaisir dès que certains hommes s'enrichissent, tandis que d'autres s'appauvrissent. C'est cette injustice fondée sur l'inégalité (économique) établie par l'établissement de la propriété privée que constate Rousseau. Celui-ci constate que les inégalités s'accroissent dans les sociétés modernes en raison de 2) l'apologie du paraître qui détermine une figure de l'injustice. Contrairement aux hommes primitifs qui sont libres, transparents et bons (la bonté naturelle symbolise l'amour de l'ordre juste), les hommes sociaux sont dépendants, opaques et méchants. La méchanceté n'est pas conforme à la nature originelle de l'homme. L'homme aime l'injustice, le désordre au point qu'il 3) inverse l'ordre essentiel de la valeur des choses pour ses avantages, ses intérêts particuliers et exclusifs. Ceux-ci sont incompatibles avec l'archétype rationnel de la justice qui privilégie l'intérêt commun dans les liens économiques. Le renversement de l'ordre rationnel entre les activités sociales comporte donc trois figures de l'injustice. Si l'ignorance est associée à l'égalité naturelle des hommes, le savoir fondé sur le désir d'être savant rime avec l'inégalité humaine, dans ce sens que cette connaissance implique une hiérarchie intellectuelle entre les hommes. Cette hiérarchie instaure une inégalité économique (excessive), un système de production et d'échanges injustes, étant donné que les intellectuels sont valorisés alors que les agriculteurs, les ouvriers sont méprisés dans la société. Ne vivant pas des fruits de leur travail dans l'état social qui connaît la division du travail, les manuels dépendent des citoyens oisifs qui glorifient les métiers inutiles : ils abandonnent leurs métiers utiles et travaillent pour les Grands, les Riches en espérant s'enrichir. Les pauvres sont désenchantés, car ils se trouvent coincés dans ce système social hiérarchisé et injuste.

Contrairement à Voltaire et Kant qui soutiennent que l'inégalité est un moteur du progrès économique et social ou humain, Rousseau affirme que l'inégalité est

mère de tous les maux au moment où elle nie la liberté humaine. Rousseau pense que les travailleurs dépendent des hommes qui se sont enrichis « à quelque prix que ce soit » et que l'aliénation économique est accompagnée d'une aliénation sociale, d'une hiérarchie humaine, citoyenne. Cette inégalité politique est injuste car elle contredit le droit naturel qui prône la liberté et l'égalité des hommes. La corruption des valeurs morales est consolidée par la corruption politique.

CHAPITRE III :

L'ÉTAT ET LES RELATIONS INTERNATIONALES

L'opposition entre être et paraître envahit la sphère politique dès le premier contrat social, celui du *Second Discours*, quand les riches persuadent par ruse les pauvres ignorants de conclure ce contrat en leur faisant miroiter la paix, la justice et l'égalité. En même temps, les riches dissimulent l'enjeu réel du contrat et sa finalité fondamentale (l'assurance juridique de leur propriété privée). De ce premier mensonge, de cette inégalité initiale des conditions entre riches et pauvres, intelligents et ignorants, résultent toutes les sociétés actuelles. Elles sont contradictoires, dans ce sens que la réalité de la société ne correspond pas à son principe. En principe, les hommes ont fondé une association politique en vue de leur intérêt commun. Pour ce faire, le pouvoir exécutif doit être subordonné au pouvoir législatif. Or, cet ordre juste est violé, car en réalité, les hommes sont quasiment tous animés par leurs intérêts particuliers et le pouvoir législatif est subordonné au pouvoir exécutif dans les Etats corrompus. Ce conflit entre l'apparence et la réalité, et la subordination du législatif à l'exécutif se vérifient dans l'État lorsque les gouvernants se servent des lois pour des engagements illégitimes. Cette subordination est synonyme de la mort de l'Etat :

> premièrement quand le Prince n'administre plus l'Etat selon les loix et qu'il usurpe le pouvoir souverain. Alors il se fait un changement remarquable ; c'est que, non pas le Gouvernement, mais l'Etat se resserre ; je veux dire que le grand Etat se dissout et qu'il s'en forme un autre dans celui-là, composé seulement des membres du Gouvernement, et qui n'est plus rien au reste du peuple que son maître et son tiran. De sorte qu'à l'instant que le Gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu, et tous les simples Citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés mais non pas obligés d'obéir. Le même cas arrive aussi quand les membres du Gouvernement usurpent séparément le pouvoir qu'ils ne doivent exercer qu'en corps ; ce qui n'est pas une moindre infraction des loix, et produit encore un plus grand désordre. Alors on a, pour ainsi dire, autant de Princes que de Magistrats, et l'Etat, non moins divisé que le Gouvernement, périt ou change de forme.[654]

La mort de l'Etat est mise en évidence par le désordre, la guerre civile. La décadence des régimes politiques sous-tend cette dernière ainsi que la guerre entre les Etats (le désordre international). En effet, l'ordre international juste chez

[654] Rousseau, *Du contrat social, op.cit*, liv.III, chap. X, 422-423.

Rousseau serait l'isolement des peuples ou le respect du droit naturel raisonné (incarné par le cosmopolitisme) par des corps politiques inégaux. Or, les chefs (despotiques) oublient les intérêts du peuple, envahissent les peuples étrangers, et privilégient leur droit positif au détriment du droit naturel, c'est-à-dire défendent leurs intérêts nationaux dans les relations internationales. La conséquence de la contradiction croissante entre être et paraître ou des figures de l'injustice est immédiate : nous assistons à un simulacre de paix sur le plan international.

1. LA SOCIETE DU PARAÎTRE ET L'INJUSTICE : L'EGALITE ILLUSOIRE DES CITOYENS DEVANT LA LOI

Les sociétés primitives aboutissent à l'état de guerre faute de lois justes. Pour remédier à la maladie mortelle de l'injustice, il est urgent que les hommes instituent une société étatisée ou politique qui gouverne selon de sages lois, qui protège et défend également tous ses membres. Le désordre exige la justice qui ordonne :

> instituons des réglemens de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le plus faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages Loix, qui protège et défendre tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternnelle.[655]

Les devoirs mutuels entre le puissant et le faible sont accompagnés des droits égaux étant donné l'instauration de l'égalité politique entre riches et pauvres. Certes, la sécurité et la paix sont les droits communs aux puissants et aux faibles, mais ils ne sont pas économiquement égaux, dans la mesure où « le riche pressé par la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le Droit naturel lui était contraire. »[656] Ayant établi l'égalité juridico-politique et consolidé l'inégalité

[655] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 177.
[656] *Ibid*.

économique à la fois, le contrat social du *Second Discours* reflète la contradiction de nos sociétés modernes. La société se prétend égalitaire (notamment en disant que la loi positive est la même pour tous) alors qu'elle est inégalitaire (la loi sert notamment les intérêts des riches et des puissants).

Le riche propose intelligemment aux pauvres ignorants le contrat social, « le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ». Il invente « aisément des raisons spécieuses pour les ramener à son but »[657]. Ce dernier se résume ainsi : « unissons-nous », leur dit-il, « pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qu'il lui appartient ».[658] Pour mettre fin au désordre, les hommes (riches et pauvres) sont obligés de se soumettre à des lois communes nées d'une convention : tel est le Pacte social ou l'État civil. Il se distingue de l'état naturel (caractérisé par un ordre préétabli chez Rousseau) par l'intelligence, la réflexion et la volonté des hommes qui s'expriment unanimement pour son institution. Cette dernière écarte définitivement la nature de l'histoire de la société humaine ou pose l'ordre et la justice « entre les mains de l'homme »[659]. L'homme fait véritablement son histoire pour le meilleur et pour le pire, chez Rousseau, dès qu'il réfléchit à un projet qui comporterait un ordre juste. Mais le contrat proposé par le riche est-il juridiquement valable ?

L'examen des clauses de ce premier contrat est nécessaire si nous voulons comprendre ses conséquences ultérieures. En effet, le pacte d'association vise apparemment ici un principe assez simple : la fin de la guerre entre ses membres et la sécurité de tous contre les éventuels ennemis communs venant de l'extérieur. Autrement dit, les hommes vont unir leurs forces « en un pouvoir suprême qui [les] gouverne selon de sages Loix » communes garantissant une paix perpétuelle ou « une concorde éternelle ». Cet intérêt (ce bien) commun auquel tout le monde participe signifie que riches et pauvres sont égaux devant les dangers (la prise de conscience commune), que les intérêts de chacun sont respectés (la justice rétablie), et qu'ils veulent vivre paisiblement ensemble (la responsabilité de tous les membres de l'association politique est engagée). Les conditions formelles du pacte social

---

[657] *Ibid*.
[658] *Ibid*.
[659] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 245 ; nous n'engageons pas ici le débat sur l'artificialisme de Rousseau : « l'art, désormais, prend donc la relève de la nature », V. Goldschmidt, Anthropologie et politique, op. cit., Deuxième partie, chap. VII, p. 571.

indiquent que le contrat proposé par le riche engendre des obligations juridiques[660], c'est-à-dire la justice au sens de la légalité. Les lois sont reconnues par des hommes libres. Bien qu'elles donnent de nouvelles entraves aux faibles et de nouvelles forces aux riches, bien qu'elles détruisent définitivement la liberté naturelle, les lois fixent « pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, [transforment] une adroite usurpation [en] un droit irrévocable »[661].

En tant qu'origine de l'ordre social, le contrat du *Second Discours* est un vrai contrat : ce dernier est conclu unanimement par les riches et les pauvres, et produit une égalité politique entre eux. Riches et pauvres « deviennent tous égaux par convention et de droit »[662] puisque « l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. »[663] Ils ont les mêmes droits à la sécurité et à la paix grâce à l'ordre positif. La justice signifie la conformité aux lois civiles même si elles sont vicieuses : « c'est à la loi seule que les hommes doivent la justice »[664]. Les conséquences juridiques du *Second Discours* ressemblent à celles du *Contrat social* qui accepte les biens des particuliers, assure « la légitimité de la possession, [change] l'usurpation en un véritable droit »[665] en ce qui concerne l'inégalité des richesses. Toutefois, le *Contrat social* diffère à cet égard du *Second Discours*, car non seulement le *Contrat Social* est un pacte d'association politique où le gouvernement est soumis au peuple, tandis que le *Second Discours* est un pacte gouvernemental où le peuple est soumis au gouvernement, mais aussi le *Contrat social* vise « la justice et l'utilité »[666] (d'où la nécessité de restreindre les richesses dans la note du *Contrat* : nous développerons ce point au quatrième chapitre) alors que le *Second Discours* cherche à « connaître la source de l'inégalité parmi les hommes »[667] : l'accumulation des richesses semble légitime. Elle anime le projet du riche.

Dès lors, le contrat proposé par le riche est-il moralement valable ? Rousseau dénonce immédiatement ce contrat nonobstant ses « avantages »[668] : bien qu'il soit

---

[660] Cette conclusion est partagée par V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, *op. cit.*, Deuxième partie, chap. VIII, p. 579.
[661] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 178.
[662] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IX, p. 367.
[663] *Idem*, chap. I, p. 362.
[664] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 248.
[665] Rousseau, *Du Contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IX, p. 367.
[666] *Idem*, préambule, p. 351.
[667] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Préface, p. 122.
[668] *Idem*, Deuxième partie, p. 177.

valide (légitimité fondée sur le consentement unanime des riches et des pauvres, des hommes libres), ce premier contrat social est un contrat de ruse ou léonien[669]. Les pauvres ne gagnent rien puisqu'ils n'ont rien. En revanche, les riches y gagnent tout en ce sens qu'ils veulent être sûrs de leurs biens en transformant leur possession (acquise par une occupation factuelle et préservée par la force) en une propriété juridique, c'est-à-dire reconnue par les lois auxquelles obéissent tous les membres de la société politique. Celle-ci représente la force publique (l'ordre public) qui les protège. Cette protection est spécieuse ou vicieuse, vu qu'elle profite inégalement aux individus : ils ont des devoirs égaux mais des droits inégaux. L'injustice réside dans cette inégalité juridico-économique. Les riches propriétaires bénéficient considérablement du contrat puisqu'ils gagnent aussi bien la paix que la reconnaissance juridique de leur droit de propriété. Les conditions sont différentes avant comme après.

Certes, les riches ont triomphé intelligemment du désordre en instituant un ordre politique, mais cet ordre est fondé sur l'injustice. Celle-ci consiste dans le fait que la loi va transformer la possession en propriété et consacrer ainsi la domination de ceux qui possèdent quelque chose (et de plus en plus) sur ceux qui ne possèdent rien. Le contrat est aussi injuste en ce qu'il repose sur l'inégalité entre ceux qui ont une claire conscience de la situation (les riches) et les autres (qui sont dupes). Au total, c'est la question du rapport entre égalité politique et inégalité économique qui est ici posée.

Dans une société inégalitaire déjà constituée, où l'amour-propre et les stratégies de « distinction » jouent un rôle décisif, les rapports entre les classes sociales sont conflictuels. La société étatisée n'a pas tenu totalement ses promesses au sens où elle fonde la justice civile et développe l'injustice sociale à la fois. Pouvons-nous évoquer encore la société humaine lorsque l'humanité est asservie et misérable ? Dans cette société inhumaine de dépendance et de misère, les intérêts des riches et des pauvres sont divergents. Leurs divergences sont incompatibles avec l'unité initiale du corps politique. Cette unité n'était qu'une façade. Loin de pacifier

---

[669] Expression empruntée à R. Polin, *La Politique de la solitude*, *op. cit.*, chap. I, p. 29 ; V. Goldschmidt attribue à Rousseau la qualité de Juriste qui détecte les vices des traités et des conventions, *Anthropologie et politique*, *op. cit.*, Deuxième partie, chap. VII, p. 578.

durablement les hommes, nos sociétés politiques portent potentiellement les désordres ultérieurs puisqu'elles sont fondées sur les apparences de la justice.

2. L'INJUSTICE ET L'ETAT CORROMPU

La justice apparente est incarnée par l'État corrompu qui ne se conforme pas non seulement aux valeurs humaines (naturelles), mais aussi à l'essence de la société. La moralité humaine est détournée particulièrement de l'égalité par les chefs : « la justice dans le peuple est une vertu d'état ; la violence et la tyrannie est de même dans les chefs un vice d'état […]. Quand des Magistrats viennent donc nous prêcher leur intégrité, leur modération, leur justice, ils nous trompent [,] ils font une exception ; et ce n'est pas aux exceptions que la loi doit avoir égard. »[670] Comme la loi est l'expression de la volonté générale[671] dans un État légitime, chaque citoyen y est soumis. Or pour leurs intérêts personnels, les chefs veulent des lois exceptionnelles. Ces lois sont donc les signes d'un État corrompu :

> chaque particulier dans le peuple sait bien que s'il y a des exceptions, elles ne sont pas en sa faveur. Ainsi tous craignent les exceptions, et qui craint les exceptions aime la loi. Chez les chefs, c'est autre chose : leur état même est un état de préférence, et ils cherchent des préférences partout. S'ils veulent des Loix, ce n'est pas pour leur obéir, c'est pour en être les arbitres. Ils veulent des Loix pour se mettre à leur place et pour se faire craindre en leur nom.[672]

Les chefs se servent des lois pour leurs intérêts particuliers ou des engagements illégitimes. En d'autres termes, les gouvernants corrompus sacrifient l'intérêt général à leurs intérêts privés ou le pouvoir législatif est subordonné au pouvoir exécutif. Cette subordination signifie que les chefs ont rompu le contrat social et deviennent les maîtres et les tyrans du peuple. Le peuple qui éprouve de ce fait un sentiment d'injustice se révolte violemment contre le pouvoir illégitime. L'État est impuissant à assurer la paix sociale : la guerre civile éclate.

---

[670] Rousseau, *Lettres de la montagne*, *op. cit.*, lettre IX, note, p. 891.
[671] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op. cit.*, liv. II, chap. IV, p. 326.
[672] Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, *op. cit.* lettre IX, p. 891-892.

a. Le pouvoir illégitime

Dans *Du contrat social*, Rousseau écrit : « il n'y a qu'un contrat dans l'État, c'est celui de l'association ; et celui-là seul en exclut tout autre. On ne saurait imaginer aucun Contrat public, qui ne fut une violation du premier. »[673] En imposant un contrat unique dans l'État, Rousseau affirme qu'un pacte d'association ou social est un véritable engagement réciproque entre tous les membres de l'association politique. Ce contrat comporte des clauses, des lois auxquelles ils sont soumis. Cette soumission aux lois communes les unit. Leur union signifie que les chefs obéissent à la volonté générale expliquée par des lois fondamentales qui obligent tous les membres de l'État. Le peuple souverain donne au Prince le droit indispensable « pour faire vivre et mouvoir le corps politique »[674], mais le gouvernement constitué lui reste en principe subordonné. Rousseau examine les faits par le droit dans *Du contrat social* et note avec véhémence le principe fondamental qui fonde et justifie le gouvernement : le gouvernement émane de la volonté populaire et au lieu de légiférer ou de se substituer aux lois, il est chargé de les exécuter et de maintenir la liberté civile et politique[675]. Rousseau s'oppose par là aux conceptions (Hobbes défend le contrat de soumission entre le peuple et le Monarque) qui considèrent que, par l'acte gouvernemental, le pouvoir législatif est soumis au pourvoir exécutif, c'est-à-dire que le peuple a abandonné volontairement sa souveraineté, sa liberté. Il ne s'agit pas pour lui d'un abandon mais d'un « dépôt »[676]. La décision populaire de confier l'autorité publique à des particuliers résulte des « inconvénients et des désordres »[677] nés du contrat de dupes. Bien que dans le *Second Discours* Rousseau n'ait pas encore rejeté la théorie classique du double contrat, il a subordonné le contrat de gouvernement au pacte d'association politique. Cependant, ce pacte gouvernemental

---

[673] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. III, chap. XVI, p. 433.
[674] *Ibid*.
[675] *Idem*, chap. I, p. 396 ; la solution au maintien de l'ordre juste, de la bonne constitution qu'est la subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif est aussi proposée par Rousseau dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* : « pour que l'administration soit forte, bonne et marche bien à son but, toute la puissance exécutive doit être dans les mêmes mains :mais il ne suffit pas que ces mains changent ; il faut qu'elles n'agissent, s'il est possible, que sous les yeux du Législateur, et que ce soit lui qui les guide. Voila le vrai secret pour qu'elles n'usurpent pas son autorité », cap.VII, p.978.
[676] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 180.
[677] *Ibid*.

souligne l'échec du pacte social, son incapacité à rétablir l'unité de la communauté politique, l'ordre public et l'inversion du rapport de subordination. Le peuple est soumis au gouvernement à mesure que ce dernier s'émancipe de son origine, du corps social, car les chefs, les magistrats multiplient, et renforcent l'inégalité des droits, les exceptions qui conduisent finalement au pouvoir illégitime ou arbitraire.

Dès le *Second Discours*, Rousseau expose déjà le principe fondamental du droit politique : « les peuples se sont donné des chefs pour défendre leur liberté »[678], leur vie, leurs biens et non pour les asservir. La liberté, la sécurité et la propriété seront les éléments constitutifs du modèle du pouvoir légitime et non corrompu qu'incarne le *Contrat social*. Dès lors, « quand le peuple suffisamment informé délibère »[679], tout pouvoir qu'il choisit est légitime. Ce choix exprime la volonté populaire ou générale que respecte tout gouvernement légitime : « la première et la plus importante maxime du gouvernement légitime ou populaire, c'est-à-dire de celui qui a pour objet le bien du peuple, est donc […] de suivre en tout la volonté générale »[680]. Un gouvernement légitime s'occupe en priorité du bien du peuple. Toutes les actions gouvernementales doivent suivre la volonté générale qui vise à l'intérêt général. Nous observons ainsi un État « où règne entre le peuple et les chefs unité d'intérêt et de volonté »[681], c'est-à-dire la justice : « le premier et le plus grand intérêt public est toujours la justice. Tous veulent que les conditions soient égales pour tous, et la justice n'est que cette égalité. »[682] L'égalité des droits entre le peuple et ses chefs (les citoyens) est assurée par les lois.

Toutefois, vu la contradiction immanente à l'état civil, l'égalité citoyenne est rompue par les lois. Ces mêmes moyens de garantir l'égalité civile deviennent les moyens de multiplier et de renforcer l'inégalité de droits : le pouvoir des gouvernants, des magistrats « s'étend à tout ce qui peut maintenir la constitution, sans aller jusqu'à la changer. On y joint des honneurs qui rendent respectables les Loix et leurs Ministres, et pour ceux-ci personnellement des prérogatives qui les dédommagent des travaux pénibles que coûte une bonne administration. »[683] En soi,

---

[678] *Idem*, p. 181.
[679] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. III, p. 371.
[680] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit*, p. 247.
[681] *Ibid*.
[682] Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, *op. cit.*, lettre IX, p. 891.
[683] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 185.

ceci n'est pas un problème. Maintenir la constitution et gérer les affaires publiques et privées au profit de l'utilité publique sont des travaux pénibles. C'est la raison pour laquelle Rousseau pense que des prérogatives sont nécessaires pour dédommager ces fonctionnaires exceptionnels. Il s'agit des honneurs, des récompenses attribuées par la patrie à des citoyens méritants et non des privilèges « car la république est à la veille de sa ruine, sitôt que quelqu'un peut penser qu'il est beau de ne pas obéir aux lois. Mais si jamais la noblesse ou le militaire […] adoptait une pareille maxime, tout serait perdu »[684]. Rousseau est conscient que les lois exceptionnelles sont dangereuses pour la république si elles sont encore accordées à la noblesse ou à l'armée (des privilèges).

Dans un régime policier, les chefs outrepassent leurs droits : « ils se servent des droits qu'ils ont pour usurper sans risque ceux qu'ils n'ont pas. Comme ils parlent toujours au nom de la Loi, même en la violant, quiconque ose la défendre contre eux est un séditieux, un rebelle : il doit périr »[685]. Les chefs qui abusent de leurs droits sont illégitimes. Ces usurpateurs instrumentalisent la loi et combattent ses défenseurs. L'élimination de leurs adversaires leur assure l'immunité et facilite leurs entreprises. En cas de difficultés, ils sont soutenus partout. Contrairement aux faibles qui sont incapables de se liguer, les forts ont une ligue naturelle dans l'état civil. Ils se dirigent vers la tyrannie en attaquant les défenseurs du bien public, en effrayant quiconque oserait encore aspirer à l'être : « le vrai chemin de la Tyrannie n'est point d'attaquer directement le bien public ; mais c'est d'attaquer successivement tous ses défenseurs, et d'effrayer quiconque oserait encore aspirer à l'être [afin que] chaque individu [garde] le silence. »[686] Les chefs terrorisent les citoyens vertueux, méprisent l'intérêt public et établissent la servitude. Ils détruisent la liberté commune et les libertés individuelles (qu'ils devraient défendre) en réduisant les individus au silence (la liberté d'expression est interdite).

C'est ainsi que s'établit le pouvoir impopulaire, illégitime ou arbitraire « qui n'est que la corruption, le terme extrême [des gouvernements], et qui les ramène enfin à la seule Loi du plus fort dont ils furent d'abord le remède [;] ce pouvoir étant

---

[684] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 249.
[685] Rousseau, *Lettre écrites de la montagne*, *op. cit.*, lettre IX, p. 892.
[686] *Idem*, p. 893.

par sa Nature illégitime, n'a pu servir de fondement aux Droits de la Société »[687]. Les gouvernements se présentent comme un remède qui aggrave le mal contre lequel il lutte. Ils aboutissent à un pouvoir illégitime qui ne saurait fonder la société civile ou politique. Après avoir examiné les faits par le droit, Rousseau conclut qu' « on ne trouverait pas plus de solidité que de vérité dans l'établissement volontaire de la Tyrannie […]. Ce système odieux est bien éloigné d'être même aujourd'hui celui des Sages et bons Monarques, et surtout des Rois de France »[688]. Il est difficilement concevable qu'un individu accepte volontairement sa servitude, un contrat qui ne tournerait qu'à son préjudice. Certes, nous pouvons imaginer que ce système injuste existait auparavant, mais il est aujourd'hui délaissé par les sages et bons Rois. Cela suppose que les mauvais monarques continuent à le maintenir.

b. Les gouvernants corrompus

Effectivement, nous constatons l'existence de gouvernants corrompus qui sacrifient l'intérêt général ou commun à leurs intérêts privés. Leur maxime fondamentale est de suivre dans la mesure du possible leur propre bien. Ce bien s'oppose évidemment à celui du peuple : l'économie « tyrannique […] existera nécessairement partout où le gouvernement et le peuple auront des intérêts différens et par conséquent des volontés opposées. »[689] Avouons « que le Gouvernement peut abuser du droit négatif jusqu'à la plus intolérable tyrannie »[690] : les dirigeants corrompus se transforment en tyrans sanguinaires qui font subir au peuple « des injustices et des violences »[691]. Le droit négatif est une appellation (qualification) attribuée par les Citoyens et Bourgeois au droit exclusif du Petit Conseil lorsque celui-ci décide de les exclure de l'examen des fondements véritables des représentations à Genève. Les citoyens et bourgeois considèrent cette décision comme une atteinte aux fondements de la constitution de l'État genevois. Le Petit Conseil usurpe ainsi le pouvoir selon Rousseau.

---

[687] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 184.
[688] *Idem*, p. 182-183.
[689] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 247.
[690] Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, *op. cit.*, lettre IX, p. 892.
[691] *Ibid*.

Dès que les hommes goûtent au pouvoir, ils sont insatisfaits, affirme Rousseau : il « est naturel pour ceux qui commandent […] d'accroître incessamment [leur] empire […]. C'est au nom même de la Loi qu'[ils peuvent] la transgresser impunément. [Ils peuvent] attaquer la constitution en feignant de la défendre »[692]. Dévorés par le désir du pouvoir, les commandants ne cessent d'accroître leur empire par l'expansion de leur puissance dans tous les domaines étatiques. Ils sont soucieux de l'inégalité, de la distance qui les sépare du peuple. Si elle est immense, les dirigeants corrompus considèrent leurs égaux de naissance comme leurs inférieurs, voire leurs sujets. Leur supériorité est garantie par la force publique, le pouvoir politique et le pouvoir législatif qui se trouvent tous entre leurs mains. Ils les utilisent comme une arme offensive et défensive contre les défenseurs de la constitution. Ils transgressent la loi au nom de la loi même. Les dirigeants se maintiennent au pouvoir par le mensonge. Mais pourquoi s'accrochent-ils au pouvoir ?

Les gouvernants corrompus sont animés par le goût de l'argent : « quand une fois les fonds publics sont établis, les chefs de l'état en sont de droit les administrateurs […] ; et l'on peut dire qu'un gouvernement est parvenu à son dernier degré de corruption, quand il n'a plus d'autre nerf que l'argent »[693]. Rousseau pense que « la première chose que doit faire, après l'établissement des lois, l'instituteur d'une république, c'est de trouver un fonds suffisant pour l'entretien des magistrats et d'autres officiers, et pour toutes les dépenses publiques. »[694] Le fonds les protège contre la corruption. C'est pourquoi la gestion financière de l'État doit appartenir nécessairement aux hommes intègres. Or tous les chefs d'État ne le sont pas. Le peuple s'aperçoit donc « de l'avidité des chefs et de leurs folles dépenses », que l'influence de l'administration financière « augmente à mesure que celle des autres ressorts diminue ». Il s'agirait de l'enrichissement des gouvernants par les fonds publics : l'argent est le nerf de la corruption.

La loi favorise les possédants (les riches) : « l'esprit universel des Loix de tous les pays est de favoriser le fort contre le faible, et celui qui a, contre lui qui n'a rien ; cet inconvénient est inévitable, et il est sans exception. »[695] Les États actuels

---

[692] *Idem*, p. 889.
[693] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 266.
[694] *Idem*, p. 264-265.
[695] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, note, p. 524.

sont régis par « des simulacres de lois »[696], c'est-à-dire des lois vicieuses. Tel est le résultat des observations d'Émile lors de ses voyages en Europe dans *l'Émile* (livre V) : les intérêts particuliers dominent actuellement l'intérêt commun dans les États corrompus nés du pseudo-contrat des riches décrit dans le *Second Discours*. Dès l'origine, les divergences d'intérêts entre riches et pauvres menacent l'unité ou la cohésion des associations politiques. Celles-ci sont fondées sur des lois injustes qui servent « d'instrument à la violence et d'armes à l'iniquité ». Rousseau remarque dans l'ordre civil les contradictions entre l'apparence et la réalité. Les principes éthico-juridiques sont contredits par les pratiques sociales. Les livres de droit et de morale[697], les beaux discours des savants et des juristes valorisent apparemment la paix, la justice et la sagesse des institutions publiques. Le constat que Rousseau fait sur l'état général entre les gouvernants et les gouvernés dans les sociétés réelles est cependant pénible : les lois sont l'instrument de domination ou d'oppression de faibles pauvres par les forts riches qui possèdent le pouvoir politique, économique et juridique.

Dès lors, nous dit Rousseau, « on voit avec quelle facilité l'on explique à l'aide de ces principes, les contradictions apparentes qu'on remarque dans la conduite de tant d'hommes remplis de scrupule et d'honneur à certains égards, trompeurs et fripons à d'autres »[698], « tous ces grands ministres dont la gloire se confond avec les malheurs du peuple »[699] abusent de leur pouvoir, « on [voit] les Droits des Citoyens et les libertés Nationales s'éteindre peu à peu »[700]. Ces passages décrivent le cynisme politique dans les pays corrompus : les dirigeants tyranniques bafouent aisément les droits fondamentaux de leurs propres concitoyens. Ils jouissent du bonheur au détriment du malheur du peuple.

Ce dernier est finalement fasciné[701] par la fortune et le pouvoir : « alors comme tous les intérêts particuliers se réunissent contre l'intérêt général [,] la corruption du peuple et des chefs s'étend enfin jusqu'au gouvernement »[702]. La corruption est généralisée une fois que les gouvernants corrompent certains

---

[696] *Idem*, liv. V, p. 858.
[697] Rousseau, *État de guerre*, *op. cit.*, p. 608-609.
[698] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 247.
[699] *Idem*, p. 254.
[700] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 190.
[701] *Idem*, p. 188.
[702] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 252.

gouvernés en leur cédant quelques parties du pouvoir qui leur permettent d'opprimer d'autres citoyens : « le Magistrat ne saurait usurper un pouvoir illégitime sans se faire des créatures auxquelles il est forcé d'en céder quelque partie. »[703] Nous imaginons par là que les dirigeants partagent le pouvoir avec des individus et œuvrent pour l'intérêt général. Pourtant, ils agissent en réalité d'une façon cynique (ils divisent le peuple pour mieux régner) : leur action vise à la consolidation de leur pouvoir.

Les chefs tyranniques désirent rester durablement au pouvoir afin que leurs descendants prennent la relève. Ils accaparent totalement le pouvoir lorsque le peuple accepte passivement sa servitude[704]. Les chefs héréditaires considèrent finalement l'État comme une entreprise familiale ou privée et s'affirment désormais en tant que ses propriétaires. Ils traitent leurs concitoyens comme des esclaves, voire des animaux qui leur appartiennent.

c. Le sentiment d'injustice éprouvé par le peuple

La nature a imprimé la liberté dans le cœur humain. Le pouvoir totalitaire, dictatorial, tyrannique est inadmissible, intolérable pour un peuple opprimé, bafoué, humilié qui éprouve naturellement un sentiment d'injustice et qui désire reconquérir sa dignité humaine lorsqu'il constate que « les notions du bien, et les principes de la justice s'évanouissent »[705] et que ses droits fondamentaux (liberté, sécurité, propriété) sont complètement méprisés par les dirigeants corrompus. En se distinguant largement de leurs citoyens, ces dirigeants renforcent le sentiment d'inégalité au sein du peuple : « les distinctions politiques amènent nécessairement les distinctions civiles. L'inégalité croissante entre le peuple et ses chefs, se fait

[703] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*. Deuxième partie, p. 188.
[704] *Idem*, p. 187.
[705] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit*., Deuxième partie, p. 191 ; les responsables français ont compris que le mal public émane du « mépris des droits de l'homme », DEBBASCH Charles, PONTIER Jean-Marie, *Les constitutions de la France*, Ed. Dalloz, Paris, 1996, Constitution du 3 septembre 1971, p. 9.

bientôt sentir parmi les particuliers »[706]. Le peuple est privé de l'égalité humaine, civile et matérielle.

L'inégalité humaine se manifeste au moment où le peuple est privé de sa liberté qui est essentiellement sa « qualité d'homme » selon Rousseau. Or nous avons remarqué que le chefs (maîtres) considèrent leurs citoyens comme leurs esclaves, les comptent « comme du bétail au nombre des choses qui leur » appartiennent, c'est-à-dire ils estiment que le peuple et l'État sont leur propriété privée. Cette déshumanisation de l'homme par l'homme engendre inéluctablement une lutte acharnée pour la reconnaissance ; car tout être humain désire être reconnu comme homme par un autre[707]. Nous verrons ressurgir la violence chaque fois que nous dénierons à l'individu toute valeur humaine. La révolte du peuple opprimé contre le pouvoir illégitime et despotique ressurgira toute à l'heure.

Avant d'assister à cette guerre civile, examinons une autre souffrance du peuple malheureux qui menace la paix civile. Le peuple souffre énormément de l'inégalité civile au moment où le pouvoir politique devient héréditaire. Nous assistons simplement à un rapport de force ou de domination entre maîtres et esclaves. Le peuple est assujetti aux gouvernants corrompus qui lui refusent les droits politiques ou civiques et la liberté d'expression. Dans un système féodal, dictatorial, tyrannique où l'exercice du pouvoir politique est totalement entre les mains du tyran, la communication qui caractérise tout rapport humain est inexistante. Pour résoudre les problèmes, les dirigeants réduisent leurs dirigés au « silence »[708]. La rupture de la communication symbolise toutes les formes du mépris, de l'indifférence. La violence est l'exclusion et la souffrance de la parole populaire ou humaine qui n'est pas reconnue alors que les maîtres maîtrisent le pouvoir politique, économique et intellectuel comme le soulignera plus tard Karl Marx[709].

Le peuple souffre également de l'inégalité matérielle (intellectuelle). Les pauvres sont réduits sans aucun doute à la misère économique. Rousseau a été sensible à la pauvreté paysanne et ouvrière que nous avons décrite précédemment. Il s'est étonné à Montpellier, en 1737, de ce qui n'étonnerait presque personne : « les rues sont bordées alternativement de superbes hôtels et de misérables chaumières

---

[706] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 188.
[707] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, chap. IV, p. 150.
[708] Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, *op. cit.*, lettre IX, p. 893.
[709] Karl MARX, *Idéologie allemande*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. III, France, 1982, p. 1080.

pleines de boue et de fumier. Les habitants y sont moitié très riches et l'autre moitié misérable à l'excès »[710]. Cette situation inégalitaire contredit l'ordre naturel : « il est manifestement contre la Loi de Nature […] qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire. »[711] Cette conclusion rousseauiste souligne que la majorité des peuples policés est économiquement pauvre. Nous avons vu que la condition économique des pauvres est grave dans ce sens qu'ils subissent le mépris des riches. La pauvreté économique se transforme en misère psychologique. Les pauvres souffrent alors que les riches sont complètement indifférents à leur égard : ils estiment qu'ils sont des abrutis et ne sentent pas leur condition malheureuse. Une hiérarchie sociale qui divise la société en système de classe sociale s'installe : le peuple, la bourgeoisie et la noblesse. Les ordres, les distinctions, les privilèges sont la règle d'or. Les nobles méprisent les ignobles.

Ne supportant plus cette société inégalitaire, injuste, le peuple méprisé finit par se révolter contre les privilèges «car les riches et tous ceux qui sont contens de leur état ont un grand intérêt que les choses restent comme elles sont au lieu que les misérables ne peuvent que gagner aux révolutions. »[712] Les injustices (sociales) sont à la base de l'insensibilité, du mépris, de l'indifférence, de la violence et de la guerre (civile) : « à l'instant que le Gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu, et tous les simples Citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés mais non pas obligés d'obéir […]. Alors on a, pour ainsi dire, autant de princes que de magistrats, et l'Etat, non moins divisés que le Gouvernement, périt ou change de forme. »

d. La guerre civile

Les éléments constitutifs du désordre politique ou de la guerre civile sont alors réunis. Et Rousseau nous alerte : « vous vous fiez à l'ordre actuel de la société

---

[710] Lettre de Rousseau à J.-A. Charbonnel, 1737, citée par J. Starobinski, second *Discours*, *op. cit.*, Introductions, p. XLV.
[711] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 194.
[712] Rousseau, *Sur les richesses*, *op. cit.*, p. 481.

sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables […]. Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions. »[713] Ce passage anticipe la Révolution comme le rappellent les analyses de Nathalie-Barbara Robisco sur l'influence historique de Rousseau. Ce dernier est convaincu que « tout État qui brille est sur son déclin »[714] dans la mesure où ses lumières sont fondées sur des ténèbres, c'est-à-dire des injustices subies par le peuple.

Les vexations insupportables du peuple sont utilisées secrètement par des hommes adroits : « dans la plupart des États les troubles internes viennent d'une populace abrutie et stupide, échauffée d'abord par d'insupportables vexations, puis ameutée en secret par de brouillons adroits »[715]. Rousseau critique les démagogues qui veulent étendre leur autorité grâce aux vexations populaires. Si le peuple veut apparemment le mal, c'est parce qu'il est trompé, manipulé par ses chefs, qui prétendent défendre son intérêt en recourant aux raisons et secrets d'État – « maximes d'état, et mystères du cabinet »[716] - alors qu'ils se servent de ces moyens étatiques en vue de leurs propres intérêts. Les membres du gouvernement emploient de tels mensonges pour se détruire les uns les autres. Pendant ce conflit d'intérêts, soit les affaires publiques sont abandonnées, soit elles sont traitées si elles coïncident avec les intérêts personnels. Ces hommes politiques sont tellement habiles qu'ils fascinent les particuliers dont ils ont besoin[717]. Ils acceptent de travailler pour eux. Chaque travailleur espère satisfaire ainsi son propre désir. Mais c'est celui des chefs qui est assouvi : ils ne s'intéressent qu'à la soumission populaire et à la misère populaire, c'est-à-dire à leur propre prospérité.

---

[713] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, p. 468 ; sur ce sujet, voir ROBISCO Nathalie-Barbara : « Rousseau, présence d'un nom, fréquence d'un énoncé : c'est ainsi que l'on pourrait caractériser bien des discours de la période révolutionnaire. Mort onze ans avant la Révolution, Rousseau y est pourtant présent, dans la mesure où l'on peut considérer le discours comme la trace d'une survie posthume. Puissance de l'évocation, regret marqué qu'il ne puisse être témoin des bouleversements de ce moment, mise en accusation, procès en responsabilité : tous les registres du discours expriment cette présence », *Jean-Jacques Rousseau et la révolution française (une esthétique de la politique)*, Ed. Champion, Paris, 1998, introduction générale, p.7.

[714] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, note, p. 468 ; premier *Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 20 ; Second *Discours*, *op. cit.*, p. 189.

[715] Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, op. *cit.*, lettres IX, p. 889 ; Platon parle des « bourdons », citoyens ruinés par la classe dirigeante, « pleins de haine pour ceux qui ont acquis, leurs biens, ils complotent contre eux et contre le reste des citoyens, et désirent vivement une révolution », *République*, Ed. GF Flammarion, France, 1996, liv. VII, p. 380.

[716] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 253.

[717] Vu toute l'habilité de ces hommes politiques, nous pouvons penser qu'ils sont passés chez les sophistes où ils ont étudié la rhétorique : « discours judiciaire, discours public, entretien public, entretien privé, tout cela formera une espèce, que nous appellerons un art de persuasion », Platon, *Sophistes*, Ed. GF Flammarion, France, 1969, p. 52.

Comme dans cet ordre social « les plus fripons sont les plus honorés », « ces esprits vastes, si dangereux et si admirés, tous ces grands ministres »[718] foulent « aux pieds les Lois et le peuple »[719]. Dès que des choses inutiles deviennent leur souci majeur, ils franchissent toutes les limites morales. Rousseau croit que l'origine du désordre politique est essentiellement le mépris des lois : « ce sont autant de petits Despotes qui […] donnent l'exemple funeste et trop suivi de violer sans scrupule et sans crainte les droits et la liberté des particuliers. Je crois que voilà la première cause de l'anarchie qui règne dans l'État. »[720] Cette violation des lois, continue Rousseau, « pourrait exciter des troubles et des désordres capables d'aller par degrés jusqu'aux guerres civiles »[721] au sens où dès « l'instant que le Gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu, et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés mais non pas obligés d'obéir. »

Autrement dit, une fois que le peuple comprend la trahison de ses chefs ou la subordination du pouvoir législatif au pouvoir exécutif, « les Magistrats cesseraient d'être légitimes. Le peuple ne serait plus tenu de leur obéir [;] et comme ce n'aurait pas été le Magistrat, mais la Loi qui aurait constitué l'essence de l'État, chacun rentrerait de droit dans sa liberté naturelle. »[722] Rousseau constate que l'individu se révolte sitôt que l'État devient arbitraire (mais Rousseau n'approuve pas les mouvements révolutionnaires, car il est réformateur, voire conservateur). L'opposition entre le peuple rebelle et les gouvernants despotiques est à son paroxysme. Les dissensions sociales, la division nationale, la haine nationale, favorisent inéluctablement la guerre civile : « les brigues s'introduisent, les factions se formèrent, les partis s'aigrirent, les Guerres civiles s'allumèrent »[723]. Elles décomposent un État qui n'est pas digne de ce nom.

Un État arbitraire qui persécute ses propres membres doit mourir : « le despote, affirme Rousseau, n'est le Maître qu'aussi longtemps qu'il est le plus fort, et que sitôt qu'on peut l'expulser, il n'a point à réclamer contre la violence […] Nul ne

---

[718] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 254.
[719] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 191.
[720] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op. cit.*, chap. VII, p. 976.
[721] *Idem*, p. 977.
[722] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 185, H. Grotius énumère sept lieux où la résistance lui semble légitime, *Le droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, liv. I, chap. IV, VIII, X, p. 148/149/150 ; R. Dérathé écrit que « Rousseau méconnaît ce second aspect de la pensée de Grotius », *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, *op. cit.*, chap. II, p. 78.
[723] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 187.

peut se plaindre de l'injustice d'autrui, mais seulement de sa propre imprudence »[724]. Rousseau condamne la loi du plus fort en montrant les graves conséquences de sa justification : un tyran qui l'admet doit reconnaître également sa condamnation à mort comme un droit, un acte juridique lors d'une révolution. Qui règne par la force (les armes) périra par la force (les armes). Cette maxime s'inscrit dans l'ordre de la nature des choses ou des événements. Pendant le chaos de la société civile, Rousseau estime que « nul ne peut se plaindre de l'injustice d'autrui », c'est-à-dire l'idée de justice est morte.

Pour sortir de cette impasse, il est nécessaire « que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le Gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime […] : car les vices qui rendent nécessaires les institutions sociales, sont les mêmes qui rendent l'abus inévitable »[725]. Comme le corps social émane d'un contrat vicieux, l'exercice du pouvoir politique est fondé sur des institutions vicieuses. Cette remarque désabusée souligne que Rousseau est parfaitement conscient que le gouvernement ne se préoccupe pas toujours de l'intérêt général (l'essence de l'ordre civil). Tous les pays sont composés d'hommes injustes qui cherchent à se soustraire aux lois et à abuser de la magistrature ; d'où leur nécessité. Elle « est l'indication la plus sûre d'un État bien ou mal constitué »[726].

L'injustice est la non-conformité des dirigeants aux lois qu'ils utilisent pour dominer les dirigés. Rousseau dénonce précisément ce « mauvais ordre de la société civile »[727]. Celle-ci est fondée sur l'aliénation psychologique, économique, sociale et politique, c'est-à-dire l'injustice. L'asservissement d'autrui est le malheureux résultat de l'inégalité entre les hommes réunis en une même société :

> ils sont forcés de se comparer entre eux, et de tenir compte des différences qu'ils trouvent dans l'usage continuel qu'ils ont à faire les uns des autres. Ces différences sont de plusieurs espèces ; mais en général, la richesse, la noblesse ou le rang, la puissance et le mérite personnel, étant les distinctions principales par lesquelles on se mesure dans la Société [,] entre ces quatre sortes d'inégalité, les qualités personnelles étant l'origine de toutes les autres, la richesse est la dernière à laquelle

---

[724] *Idem*, p. 191.
[725] *Idem*, p. 187 ; l'issue révolutionnaire du processus historique est interprétée par ENGELS Frédéric, par exemple, quand il écrit : « la violence joue encore un autre rôle dans l'histoire, un rôle révolutionnaire […], suivant le mot de Marx, [elle est] l'accoucheuse de toute vieille société grosse d'une société nouvelle, l'instrument à l'aide duquel le mouvement social se fait place et brise des formes politiques figées, mortes », *Anti-Dühring*, Ed. Œuvres complètes de Fr. Engels, Alfred Costes, Paris, 1932, T. II, chap. IV, p. 72.
[726] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 189.
[727] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. III, p. 463.

> elles se réduisent à la fin, parce qu'étant immédiatement utile au bien-être et la plus facile à communiquer, on s'en sert aisément pour acheter tout le reste.[728]

Les inégalités se réduisent finalement à l'inégalité économique. Lorsque l'inégalité des conditions d'existence matérielles s'établit entre riche et pauvre, « ce qu'il y a de plus nécessaire, et peut-être de plus difficile dans le gouvernement, c'est une intégrité sévère à rendre justice à tous, et surtout à protéger le pauvre contre la tyrannie du riche. »[729] Pour résoudre le problème politique posé par cette extrême inégalité des fortunes, source du désordre public ou interne, au lieu d'ôter à tous les riches les moyens d'accumuler les richesses et de garantir les citoyens contre la pauvreté, des chefs ambitieux et tyranniques envahissent les autres peuples : ils désirent assujettir « tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère. »

La guerre civile nourrit la tyrannie et la tyrannie nourrit la guerre interétatique : « la tyrannie et la guerre [sont] les plus grands fléaux de l'humanité ». Le désordre national est intimement lié au désordre international chez Rousseau : les injustices commises dans la société apparaissent dans le monde lorsque le tyran opprime son propre peuple et les peuples étrangers. En effet, les despotes sont les plus vils des esclaves, les plus misérables des créatures[730] et les plus faibles des hommes en raison de la disproportion de leur désir de dominer le genre humain et leur force personnelle : « celui dont les besoins passent la force, fut-il un éléphant, un lion, fut-il un conquérant, un héros, fut-il un Dieu, c'est un être faible. »[731] Pour compenser leurs faiblesses, les chefs despotiques mentent à leur peuple sur sa subsistance et sa sécurité. Les conditions nécessaires à l'ordre interne sont parfois insuffisantes étant donné la réalité du désordre : il existe des « États tellement constitués que la nécessité des conquêtes entrait dans leur constitution même, et que pour se maintenir, ils étaient forcés de s'aggrandir sans cesse. »[732] L'expansion territoriale engendre la guerre internationale, car la liberté est si précieuse (un bien) que des peuples résistent aux envahisseurs[733] depuis que les sociétés se sont multipliées et ont couvert « toute la surface de la terre ». Le droit de conquête pose le

---

[728] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 188-189.
[729] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 258.
[730] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. II, p. 314.
[731] *Idem*, p. 305.
[732] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. X, p. 388.
[733] Rousseau mentionne les empires qui bafouent le principe selon lequel « tout homme doit être soldat pour la défense de sa liberté ; nul ne doit l'être pour envahir celle d'autrui », *Premier Discours*, *op. cit.*, Dernière réponse, p. 82, aux pays 10 et 20, *Idem*, par exemple.

problème de la guerre juste et de la paix internationale. Le désordre mondial est-il irréversible ? La justice internationale est-elle possible entre les corps politiques qui sont inégaux ?

3. L'INJUSTICE COMME OPPRESSION INTERNE : LE DESPOTE EST INJUSTE ENVERS SES PROPRES SUJETS.

L'ordre international juste chez Rousseau serait l'isolement des peuples, des corps politiques (à la manière des corps individuels dans l'état de nature), si lors de sa construction, chaque corps politique a les éléments nécessaires à cet effet : des êtres humains (une population), un terrain (un territoire) et la subsistance du peuple (l'économie)[734]. Or ces conditions nécessaires à la construction d'un État ne sont pas toujours réunies. Leur absence indique les imperfections étatiques. Et Rousseau affirme que ce sont les associations partielles et imparfaites qui produisent « la tyrannie et la guerre » naturelle entre les États particuliers, car ces insuffisances ne garantissent pas « les Princes de la révolte des sujets » et « les sujets de la Tyrannie des Princes ». Or Rousseau se demande « s'il y a dans le monde un seul souverain qui, borné […] pour jamais dans ses projets les plus chéris, [supportera] sans indignation la seule idée de se voir forcé d'être juste, non seulement avec les Étrangers, mais même avec ses propres sujets. »[735] Les chefs despotiques profitent de ces problèmes internes et externes, pour opprimer leur peuple, être injustes envers leurs propres sujets.

a. De la démocratie au despotisme

La théorie des régimes politiques chez Rousseau permet d'affirmer que l'isolement des peuples serait à l'origine de l'ordre international juste, alors que leur

[734] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. X, p. 389-390.
[735] Rousseau Jean-Jacques, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, Ed. Œuvres complètes, t. 3, France, 1996, p. 593.

contact provoquerait le désordre international, dans la mesure où la taille et la richesse ou la pauvreté d'un Etat définissent sa forme, sa nature ainsi que son attitude envers ses propres sujets et les peuples étrangers. Rousseau estime « qu'en général le Gouvernement Démocratique convient aux Petits Etats, l'Aristocratique aux médiocres, et le Monarchique aux grands »[736]. Il ajoute : la « Monarchie ne convient […] qu'aux nations opulentes, l'Aristocratie aux Etats médiocres en richesse ainsi qu'en grandeur, la Démocratie aux Etats petits et pauvres »[737]. En effet, « plus on y réfléchit, nous dit Rousseau, plus on trouve en ceci de différence entre les Etats libres et les monarchiques ; dans les premiers tout s'emploie à l'utilité commune ; dans les autres, les forces publiques et particulières sont réciproques, et l'une s'augmente par l'affaiblissement de l'autre. Enfin au lieu de gouverner les sujets pour les rendre heureux, le despotisme les rend misérables pour les gouverner »[738]. La liberté et l'oppression distinguent les Etats les uns des autres. Dans un Etat libre, tout vise à l'intérêt commun, à la conservation et à la prospérité de tous ses membres, tandis que dans un Etat monarchique, tout vise aux intérêts particuliers, à la conservation et à la prospérité du monarque. Les affaires publiques sont tellement concentrées entre les mains de ce dernier que le roi se transforme en despote qui gouverne ses sujets pour les rendre misérables. Examinons le processus de cette oppression à travers les différentes formes de gouvernement chez Rousseau.

Après avoir énuméré les conditions constitutives d'un parfait Etat au chapitre dix du livre II du *Contrat social* et défini le régime démocratique au chapitre trois du livre III du *Contrat social*, Rousseau affirme que peu d'Etats sont bien constitués et qu' « à prendre le terme dans la rigueur de l'acceptation, il n'a jamais existé de véritable Démocratie, et il n'en existera jamais […]. S'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas aux hommes »[739]. Néanmoins, Rousseau pense qu' « il est encore en Europe un pays capable de législation ; c'est l'Isle de Corse ». Celui-ci propose aux Corses un système démocratique :

> La forme de Gouvernement que nous avons à choisir est d'un côté la moins couteuse parce que la Corse est pauvre, et de l'autre la plus favorable à l'agriculture parce que l'agriculture est quant à présent la seule occupation qui puisse conserver

[736] Rousseau, *Du contrat social, op.cit*, liv.III, chap.III, p. 403-404.
[737] *Idem*, chap. VIII, p.415.
[738] *Ibid*.
[739] *Idem*, chap. IV, 404-406.

> au peuple corse l'indépendance qu'il s'est acquise et lui donner la consistance dont il a besoin. L'administration la moins couteuse est celle qui passe par le moins de degrés et demande le moins de différents ordres, tel est en général l'état républicain et en particulier le démocratique. L'administration la plus favorable à l'agriculture est celle dont la force n'étant point réunie en quelque point n'emporte pas l'inégale distribution du peuple mais le laisse également dispersé sur le territoire, telle est la démocratie.[740]

La démocratie garantit au peuple corse son indépendance politique et économique, l'égale distribution du peuple dans le territoire corse et l'égalité des citoyens corses. Cette égalité citoyenne engendre le patriotisme corse : « les paysans sont attachés à leur sol beaucoup plus que les citadins à leurs villes. L'égalité, la simplicité de la vie rustique a pour ceux qui n'en connaissent point d'autre un attrait qui ne leur fait pas désirer d'en changer. De là le contentement de son état qui rend l'homme paisible, de là l'amour de la patrie qui l'attache à sa constitution »[741]. Cette autosuffisance du peuple corse ou cet ordre interne résultent des principes législatifs qui régissent les Corses : « tirer parti de leur peuple et de leur pays autant qu'il sera possible ; cultiver et rassembler leurs propres forces, ne s'appuyer que sur elles, et ne songer pas plus aux puissances étrangères que s'il en existait aucune »[742]. En se repliant sur eux-mêmes, les Corses favorisent l'ordre international juste. L'insularité n'est pas l'unique cause de cet ordre. L'administration des affaires publiques y participe aussi. Comme le « dépôt du gouvernement » est entre les mains du peuple ou de la majorité populaire, chaque citoyen se sent magistrat et non pas un simple citoyen particulier. Toutefois dans son application, le système rustique, démocratique a des limites en raison de « la grandeur de l'Isle ; car un gouvernement purement démocratique convient à une petite Ville plutôt qu'à une nation. On ne saurait assembler tout le peuple d'un pays comme celui d'une cité et quand l'autorité suprême est confiée à des députés le gouvernement change et devient Aristocratique. Celui qui convient à la Corse est un Gouvernement mixte où le peuple ne s'assemble que par parties et où les dépositaires de son pouvoir sont souvent changés »[743]. Le système égalitaire est limité au point que Rousseau propose finalement aux Corses, comme aux Genevois, un gouvernement mixte qui conjugue l'égalité naturelle et l'inégalité sociale à la fois : ils confient l'administration à la minorité des citoyens

---

[740] ROUSSEAU Jean-Jacques, *Projet de constitution pour la Corse*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 3, France, mars 1996, p.906.
[741] *Idem*, p .905.
[742] *Idem*, p.904.
[743] *Idem*, p.907.

éclairés mais contrôlent leurs gouvernants grâce aux élections permanentes. De ce fait, chaque membre de l'Etat peut diriger celui-ci selon son mérite.

Le gouvernement mixte ressemble au régime aristocratique où le gouvernement est « entre les mains d'un petit nombre » soumis à la volonté populaire. Autrement dit, bien que la minorité des magistrats, des gouvernants ait sa propre volonté(ils peuvent régler leur police intérieure, assurer librement l'ordre public), elle « ne peut jamais parler au peuple qu'au nom du Souverain, c'est-à- dire au nom du peuple même ; ce qu'il ne faut jamais oublier »[744] .Les chefs ne doivent pas s'exprimer ou agir qu'au nom de la volonté populaire, générale(de simples citoyens), c'est-à-dire au nom de la loi dont l'objet est le bien commun. C'est ainsi que les premières sociétés se sont gouvernées, nous dit Rousseau :

> Mais à mesure que l'inégalité d'institution l'emporta sur l'inégalité naturelle, la richesse ou la puissance fut préférée à l'âge, et l'Aristocratie devint élective. Enfin la puissance transmise avec les biens du père aux enfants rendant les familles patriciennes, rendit le Gouvernement héréditaire, et l'on vit des Sénateurs de vingt ans. Il ya donc trois sortes d'Aristocratie ; naturelle, élective, héréditaire. La première ne convient qu'à des peuples simples ; la troisième est le pire de tous les Gouvernements. La deuxième est le meilleur : c'est l'Aristocratie proprement dite.[745]

Comme les peuples simples n'existent plus, intéressons-nous à l'aristocratie élective. Rousseau pense que cette dernière est le meilleur des régimes politiques, car, au-delà de la subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif, le choix des membres du gouvernement est déterminant. En effet, dans un gouvernement démocratique, populaire où tous les citoyens naissent magistrats, le risque d'avoir des chefs incompétents, inexpérimentés, vicieux est énorme. En revanche, dans un gouvernement aristocratique où les citoyens ne deviennent magistrats que par élection, la minorité élue aura les lumières, les expériences et les vertus nécessaires pour gouverner sagement la nation : « en un mot, c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur »[746]. Ces gouvernants sont élus selon leurs mérites. C'est ce système de méritocratie et intermédiaire que Rousseau propose au Polonais pour réformer leur gouvernement, puisque « tout homme publique en Pologne ne doit avoir d'autre état permanent que celui de Citoyen. Tous

---

[744] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit*, liv.III, chap. V, p.406.
[745] *Ibid*.
[746] *Idem*, p. 407.

les postes qu'il remplit et surtout ceux qui sont importants, comme celui-ci ne doivent être considérés que comme des places d'épreuve et des degrés pour monter plus haut après l'avoir mérité »[747] . Et Rousseau exhorte les Polonais d'adopter un gouvernement médiocre, qui n'est ni petit ni grand : « en un mot, appliquez-vous à étendre et perfectionner le système des Gouvernements fédératifs, le seul qui réunisse les avantages des grands et des petits Etats, et par là le seul qui puisse vous convenir. Si vous négligez ce conseil, je doute que jamais vous puissiez faire un bon ouvrage »[748]. A défaut de réduire leur territoire, il reste aux Polonais une seule solution pour avoir une nation viable : réunir trois Etats en un. Rousseau imagine que la réunion de la Grande-Pologne, de la Petite-Pologne et de la Lituanie pourra résoudre « aussi bien les problèmes de structure posés par les grands Etats, que le statut des groupes d'Etats à la fois unifiés et différenciés »[749]. Si chaque Etat aura des administrations particulières, autonomes, ces administrations seront néanmoins liées à « à la commune législation » et subordonnées « au corps de République »[750]. Cette République fédérale de Pologne engendrera l'ordre international juste, étant donné l'idéal de l'unité politique ou de la cohésion nationale :unis, les Polonais ne s'occuperont que des leurs propres affaires -les usages polonais auront « toujours l'avantage d'affectionner les Polonais à leur pays et de leur donner une répugnance naturelle à se mêler avec l'étranger »[751] -, n'attaqueront pas leurs voisins - « quiconque veut être libre ne doit pas vouloir être conquérant »[752]- ; mais les patriotes polonais seront prêts à défendre leur nation en cas d'agressions étrangères : « tout citoyen doit être soldat par devoir, nul ne doit l'être par métier. Tel fut le système militaire des Romains […] ; tel doit être celui de tout Etat libre et surtout de la Pologne […]. Une bonne milice […] coutera peu de chose à la République, sera toujours prête à la servir, et la servira bien, parce qu'enfin l'on défend toujours mieux son propre bien que celui d'autrui »[753].

Les Républiques sont apparemment bien défendues parce qu'elles appartiennent à tous les citoyens, tandis que les royaumes seraient mal défendus

---

[747] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne, op .cit*, chap. IV, p .967.
[748] *Idem*, chap. V, p.971.
[749] FABRE Jean, « Notes et variantes » *sur le gouvernement de Pologne, op. cit*, p.1758.
[750] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne, op. cit*, chap., 971.
[751] *Idem*, chap.III, p.962.
[752] *Idem*, chap. XII, p. 1013.
[753] *Idem*, p.1014.

parce qu'ils appartiennent à des individus particuliers et sont grands : le Souverain « peut concentrer tout le Gouvernement dans les mains d'un magistrat unique dont tous les autres tiennent leur pouvoir »[754]. Ce régime monarchique convient « aux grands » Etats, dit Rousseau. Le Prince n'est plus « une personne morale et collective, unie par la force des loix, et dépositaire dans l'Etat de la puissance exécutive », mais le Prince est « un Monarque ou un Roi », « une personne naturelle », « un homme réel », qui réunit entre ses mains la puissance exécutive et la puissance législative. Ce sont les lois mêmes qui attribuent ce pouvoir absolu au roi. Dans l'administration royale,

> un individu représente un être collectif […] en sorte que l'unité qui constitue le Prince est en même temps une unité physique, dans laquelle toutes les facultés que la loi réunit dans l'autre avec tant d'effort se trouvent naturellement réunies. Ainsi la volonté du peuple, et la volonté du Prince, et la force publique de l'Etat, et la force particulière du Gouvernement, tout répond au même mobile, tous les ressorts de la machine sont dans la même main, tous marche même but.[755]

Mais, précise Rousseau, « ce but n'est point celui de la félicité publique, et la force même de l'Administration tourne sans cesse au préjudice de l'Etat »[756]. Dans le gouvernement monarchique, le problème du conflit d'intérêts surgit. Les intérêts personnels du monarque se confondent avec l'intérêt public de l'Etat étant donné sa grandeur. La contradiction du système monarchique est la suivante : le roi veut être absolu alors qu'il est incapable de gérer tout seul son immense territoire. Pour résoudre ce problème, pour se rapprocher du peuple, le roi forme « des ordres intermédiaires : il faut des Princes, des Grands, de la noblesse pour les remplir »[757]. Mais comme les substituts du roi sont souvent incompétents, « de petits brouillons, de petits fripons, de petits intrigans », ils creusent le fossé entre le roi et le peuple en défendant auprès du roi leurs intérêts particuliers au détriment de ceux du peuple. Ne supportant plus les injustices, celui-ci se révolte finalement : « tôt ou tard tout devient vénal sous une pareille administration, et la paix dont on jouit alors sous les rois est pire que le désordre des interrègnes »[758]. Au total, les royaumes, les grands Etats sont à l'origine du désordre national et international :

> Grandeur des Nations ! Etendue des Etats ! Première et principale source des malheurs du genre humain, et surtout des calamités sans nombre qui minent et

[754] Rousseau, *Du contrat social, op. cit*, liv. III, chap. III, p.403.
[755] *Idem*, chap.VI, p.408.
[756] *Idem*, p.409.
[757] *Idem*, p.410.
[758] *Idem*, p .411.

> détruisent les peuples policés […]. Tous les grands peuples écrasés par leurs propres masses gémissent, ou comme vous dans la l'anarchie, ou sous les oppresseurs subalternes qu'une gradation nécessaire force les Rois de leur donner. Il n'y a que Dieu qui puisse gouverner le monde, et il faudrait des facultés plus qu'humaines pour gouverner de grandes nations. Il est étonnant, il est prodigieux que la vaste étendue de la Pologne n'ait pas déjà cent fois opéré la conversation du gouvernement en despotisme.[759]

En d'autres termes, les gouvernements monarchiques se transforment souvent en tyrannie, voire en despotisme. Deux raisons expliquent cette transformation. La première concerne le problème de la gestion administrative que nous avons évoqué auparavant. La deuxième concerne le problème de la succession que nous allons traiter maintenant. Rousseau affirme que :

> Le plus sensible inconvénient du Gouvernement d'un seul est le défaut de cette succession continuelle qui forme dans les deux autres une liaison non interrompue. Un Roi mort, il en faut un autre ; les élections laissent des intervalles dangereux, elles sont orageuses, et à moins que les Citoyens ne soient d'un désintéressement, d'une intégrité que ce Gouvernement ne comporte guère, la brigue et la corruption s'en mêlent. Il est difficile que celui à qui l'Etat s'est vendu ne le vende pas à son tour, et ne se dédommage pas sur les faibles de l'argent que les puissants lui ont extorqué.[760]

La convoitise, la corruption et la violence se développent pendant la vacance du pouvoir. C'est ainsi qu'apparaissent les tyrans, voire les despotes : « la Royauté dégénère en *Tyrannie*, mais ce dernier mot est équivoque et demande une explication. »

Les résultats de l'action du tyran ou du despote semblent identiques : l'oppression et la guerre. Mais dans notre réflexion sur le despotisme et la guerre, nous devons distinguer ces deux termes en suivant les indications de Rousseau :

> Dans le sens vulgaire un Tyran est un roi qui gouverne avec la violence et sans égard à la justice et aux loix. Dans le sens précis un Tyran est un particulier qui s'arroge l'autorité royale sans y avoir droit. C'est ainsi que les Grecs entendaient ce mot Tyran : Ils le donnaient indifféremment aux bons et aux mauvais Princes dont l'autorité n'était pas légitime. Ainsi *Tyran* et *usurpateur* sont deux mots parfaitement synonymes. Pour donner différens noms à différentes choses, dit Rousseau, j'appelle *Tyran* l'usurpateur de l'autorité royale, et *Despote* l'usurpateur du pouvoir Souverain. Le tyran est celui qui s'ingère contre les loix à gouverner selon les loix ; le Despote est celui qui se met au-dessus des loix mêmes. Ainsi le Tyran peut n'être pas Despote, mais le despote est toujours Tyran[761].

La définition ordinaire indique qu'un tyran est un roi violent qui exerce un pouvoir arbitraire. Ce sens commun est consolidé par les sens juridiques : un tyran

---

[759] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de la Pologne, op. cit*, chap. V, p.970-971.
[760] Rousseau, *Du contrat social, op.cit*, liv. III, chap. VI, p.411.
[761] *Idem*, chap. X, p. 423.

est un individu qui s'attribue « l'autorité royale », autrement dit, le pouvoir exécutif sans y avoir droit. Le tyran, pour les Grecs, peut être juste ou injuste dans l'exercice de son pouvoir. Rousseau reprend la définition grecque du mot « tyran » et la compare à celle du despote : ce dernier est un individu qui usurpe le pouvoir souverain, populaire, législatif dont le peuple est en principe le seul détenteur. Le tyran, l'usurpateur de l'autorité monarchique, s'ingère dans les affaires du royaume pour s'opposer aux lois monarchiques, aux intérêts du roi, et le despote règne contre la loi, l'intérêt général d'une part, et usurpe le pouvoir de faire la loi, le pouvoir législatif, populaire d'autre part. Le passage de la tyrannie au despotisme est très facile, puisque étant au pouvoir, le tyran n'est pas sûr que ses intérêts ne soient pas menacés par le peuple. Cette incertitude l'amène facilement à devenir despote, à gouverner avec violence, à mépriser la justice au sens de l'égalité humaine, morale et au sens de l'égalité politique, juridique.

Or, la monarchie tend naturellement au despotisme : « les Rois veulent être absolus […]. Leur intérêt personnel est premièrement que le Peuple soit faible, misérable, et qu'il ne puisse jamais leur résister. »[762] Dévorés par la passion d'être au-dessus de l'humanité, du peuple et des lois, les despotes s'intéressent aux grands États, car plus l'État est grand, plus le rapport du prince aux sujets augmente et s'approche de l'inégalité : « ce même rapport augmente à mesure que le Gouvernement se resserre , et il est dans son *maximum* quand le Gouvernement est dans les mains d'un seul. »[763]Lorsque le gouvernement est dans les mains d'un seul homme ou le pouvoir est absolu, alors une trop grande distance ou une extrême inégalité entre le despote et le peuple s'installe, et le despote n'est pas lié au peuple. Ce manque de liaison signifie la mort de l'Etat vu que le pouvoir législatif est entre les mains du despote : « le principe de la vie politique est dans l'autorité Souveraine. La puissance législative est le cœur de l'Etat, la puissance exécutive en est le cerveau, qui donne le mouvement à toutes les parties. Le cerveau peut tomber en paralysie et l'individu vivre encore. Un homme reste imbécile et vit : mais sitôt que le cœur a cessé ses fonctions, l'animal est mort.»[764]

---

[762] *Idem*, chap. IV, p. 409.
[763] *Idem*, p. 409-410.
[764] *Idem*, chap. XI, p. 424.

Armé du pouvoir législatif, le despote « oublie les intérêts » du peuple, suit « la grandeur de ses vues », c'est-à-dire s'occupe de ses propres intérêts :

> Toute l'occupation des Rois, ou de ceux qu'ils chargent de leurs fonctions, se rapporte à deux seuls objets, étendre leur domination au dehors et la rendre plus absolue au dedans. Toute autre vüe, ou se rapporte à l'une de ces deux, ou ne leur sert que de prétexte. Telles sont celles du *bien public*, du *bonheur* des sujets, de *la gloire de la nation*, mots à jamais proscrits des cabinets et si lourdement employés dans les édits publics qu'ils n'annoncent jamais que des ordres funestes et que le peuple gémit d'avance quand ses maîtres lui parlent de leurs soins paternels[765].

Le despote et ses fonctionnaires sont préoccupés par l'extension de leur domination externe qui renforce leur domination interne. L'État est mal gouverné au sens où son étendue est démesurée par rapport « aux facultés de » ceux qui gouvernent[766]. Et Rousseau conclut : « il est plus aisé de conquérir que de régir. »[767] Le despote et ses ministres conquièrent des territoires mais sont incapables de les bien gérer. Face aux difficultés de la gestion, ils inventent des prétextes visant à améliorer les conditions matérielles et psychologiques du peuple. Toutefois selon Rousseau, il ne s'agit par là que des problèmes pour consolider leur pouvoir interne et externe, d'un moyen d'oppression sur le peuple : « il est facile […] de comprendre que d'un côté la guerre et les conquêtes et de l'autre le progrès du Despotisme s'entraident mutuellement »[768], affirme Rousseau. Celui-ci met en évidence les rapports solidaires entre la guerre interétatique et le despotisme. La guerre développe le despotisme et inversement.

b. Les prétextes de l'expansionnisme et la misère populaire

Selon Rousseau, la subsistance du peuple et la défense nationale ne sont souvent que des prétextes pour des chefs ambitieux et despotiques qui désirent dominer les autres peuples en consolidant leur autorité interne et externe. Les problèmes démographiques, territoriaux, économiques et stratégiques ont une conséquence expansionniste :

---

[765] Rousseau, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 592.
[766] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. III, chap. VI, p. 410.
[767] *Ibid*.
[768] Rousseau, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 593.

> le goût des conquêtes est une des causes les plus sensibles et les plus dangereuses de cette augmentation. Ce goût, engendré souvent par une autre espèce d'ambition que celle qu'il semble annoncer, n'est pas toujours ce qu'il paraît être, et n'a pas tant pour véritable motif le désir apparent d'aggrandir la nation, que le désir caché d'augmenter au-dedans l'autorité des chefs, à l'aide de l'augmentation des troupes, et à la faveur de la diversion que font les objets de la guerre dans l'esprit des citoyens[769].

Les citoyens sont exposés à la guerre interne et externe causée par le despotisme à l'intérieur de l'État. L'expansionnisme favorise la guerre car les peuples envahis défendent naturellement leur liberté.

Tout État est confronté à la gestion de l'économie politique ou publique. Comment prévenir tous les besoins publics sans toucher aux biens des particuliers ? Cette question est posée par tous les chefs d'État légitimes qui veulent conjuguer le respect de la propriété privée et les dépenses publiques à la fois. « Si l'on examine comment croissent les besoins publics, nous dit Rousseau, on trouvera que souvent cela arrive à peu près comme chez les particuliers, moins par une véritable nécessité, que par un accroissement des désirs inutiles »[770]. Il note la similitude entre l'accroissement des besoins publics et celui des besoins particuliers. L'État, comme les individus, est animé par des désirs inutiles. Ces désirs l'incitent à augmenter la dépense publique en vue de la prétendue augmentation de la recette publique. Parfois cette richesse apparente est si défavorable à l'État qu'il gagnerait à être pauvre : elle lui est en réalité plus onéreuse que ne serait la pauvreté même. L'apparente richesse maintient les peuples dans une étroite dépendance, car « l'argent ne rentre plus dans les mêmes mains dont il est sorti, et […] on n'enrichit que des fainéants de la dépouille des hommes utiles. »[771] Nous avons vu auparavant que Rousseau distingue les métiers inutiles, lucratifs des métiers utiles, non-lucratifs et que le goût du luxe provoque le déséquilibre territorial (l'exode rural) et l'inégalité des citoyens. Les citoyens oisifs vivent aux dépens des citoyens actifs. Ces derniers sont pauvres. Et l'État prétend les nourrir grâce aux activités luxueuses. La subsistance du peuple est un prétexte pour augmenter les impôts. Rousseau pense que « le premier sentiment de la nécessité de cette augmentation, est […] le premier signe du désordre intérieur de l'État »[772].

---

[769] Rousseau, *Discours sur l'économie*, *op. cit.*, p. 268.
[770] *Idem*, p. 267.
[771] *Idem*, p. 268.
[772] *Idem*, p. 266.

Au lieu de résoudre ce problème interne, populaire, les chefs ambitieux s'intéressent à l'accroissement de leur territoire : « il arrive que l'État est trop petit pour son chef […], il est encore mal gouverné, parce que le chef, suivant toujours la grandeur de ses vues, oublie les intérêts des peuples, et ne les rend pas moins malheureux par l'abus des talens qu'il a de trop, qu'un chef borné par le défaut de ceux qui lui manquent. »[773] La bonne administration est indépendante de la petitesse ou de la grandeur d'un État. Elle est liée à la qualité du chef. C'est ainsi qu'un chef talentueux qui méprise les intérêts de son peuple rend malheureux son propre peuple tandis qu'un chef médiocre qui se préoccupe de son peuple procurerait du bonheur à son peuple. Le malheur populaire est donc souvent causé par le chef qui désire apparemment agrandir la nation : « le goût des conquêtes est une des causes les plus sensibles et les plus dangereuses de cette augmentation » des revenus publics.

Ces impôts ne servent pas seulement à financer l'expansion territoriale mais à consolider en vérité le pouvoir interne des chefs. L'autorité de ces derniers est remise en cause par les citoyens révoltés. Ils s'unissent pour renverser le pouvoir despotique. Mais les despotes fomentent « tout ce qui peut affaiblir des hommes rassemblés en les désunissant [,] tout ce qui peut donner à la Société un air de concorde apparente et y semer un germe de division réelle »[774]. Ils attaquent[775] par conséquent leurs voisins qui sont obligés de se défendre. L'affrontement des forces offensives et des forces défensives constitue la guerre[776]. Celle-ci donne à la société un air de concorde apparente puisque les citoyens sont mobilisés en vue de la sécurité nationale. Celle-ci dépendrait de l'augmentation des troupes. Pour ce faire, les despotes enlèvent « à la terre des cultivateurs, dont le défaut [diminue] la qualité des denrées, et dont l'entretien [introduit] des impôts qui en [augmentent] le prix. »[777]

La guerre coûte très cher aux peuples conquérants :

---

[773] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. III, chap. VI, p. 410.
[774] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 190.
[775] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op. cit.*, p. 1013-1014 ; contrairement à Rousseau, Machiavel défend la logique expansionniste : « il est impossible à un État de vivre dans la paix et de jouir de sa liberté à l'intérieur de petites frontières. Car, s'il n'attaque pas les autres, il sera attaqué. Attaqué, il aura envie, et sera contraint, de s'agrandir », *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Ed. Robert Laffont, Paris, 1996, liv. II, chap. XIX, p. 337.
[776] « La guerre […] est une relation d'État à Etat », Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IV, p. 357.
[777] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 269.

> ce qu'il y a du moins de très certain, c'est que rien n'est si foulé ni si misérable que les peuples conquérans, et que leurs succès même ne font qu'augmenter leurs misères [.] Les fortunes se font dans un lieu et se consomment dans un autre. Ce qui rompt bientôt l'équilibre du produit et de la consommation, et appauvrit beaucoup de pays pour enrichir une seule ville[778].

Les peuples impérialistes sont méprisables. Les objets de la guerre détournent leur esprit des injustices qu'ils subissent. Dorénavant, ils obéissent aveuglément à leurs chefs comme des esclaves. Cette aveugle obéissance[779] augmente leurs misères nonobstant les succès remportés lors des expéditions militaires. Celles-ci agrandissent l'État. Son expansion est toutefois onéreuse dans la mesure où non seulement l'administration centrale dépense pour les soldats provinciaux mais les provinces dépensent également pour leur propre contingent. Cette dépense excessive pour l'armée est accentuée par l'inadéquation entre le lieu-producteur et le lieu-consommateur des fortunes. Elle entraîne le déséquilibre du produit et de la consommation, c'est-à-dire l'inégalité territoriale exprimée par la pauvreté des provinces et la richesse de la capitale. L'enrichissement d'une ville ne serait-il pas pour les despotes un moyen de conserver la puissance économique dans leurs mains ? Une fois les fonds publics établis, les chefs de l'État les administrent légalement et étendent illégalement leur autorité dans la société, c'est-à-dire corrompent des citoyens : « l'on peut dire qu'un gouvernement est parvenu à son dernier degré de corruption, quand il n'a plus d'autre nerf que l'argent ». La corruption rime avec l'oppression.

« On verrait la multitude opprimée au dedans par une suite des précautions qu'elle avait prises contre ce qui la menaçait au dehors »[780]. Les dépenses de guerre contre les ennemis extérieurs se retournent contre la masse populaire. En participant à la guerre, le peuple n'a pas compris qu'il a contribué à la formation d'un gouvernement militaire qui supprime « les droits des citoyens et les libertés Nationales [et restreint] à une portion mercenaire du Peuple l'honneur de défendre la cause commune »[781]. Au nom de la sécurité nationale, des lois exceptionnelles sont

---

[778] *Idem*, p. 268.
[779] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 191.
[780] *Idem*, p. 190.
[781] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 190.

votées. Elles confèrent aux chefs le pouvoir militaire[782]. Ils éparpillent « les soldats pour maintenir l'ordre dans les bourgs et villages »[783]. Cette situation extraordinaire désabuse finalement des militaires : « il peut venir un temps où les citoyens ne se regardent plus comme intéressés à la cause commune, cesseraient d'être les défenseurs de la patrie »[784].

La sanction est immédiate pour les déserteurs. Les chefs achètent des mercenaires pour assujettir les déserteurs et défendre la nation : « les magistrats aimeraient mieux commander à des mercenaires qu'à des hommes libres, ne fût-ce qu'afin d'employer en tems et lieu les premiers pour mieux assujettir les autres. » [785] La défense de la liberté nationale (la patrie) par les citoyens eux-mêmes est si importante[786] pour Rousseau qu'il condamne les armées professionnelles. Celles-ci symbolisent un État despotique et annoncent sa décadence. L'histoire romaine est significative. Sous la République, Rome est victorieuse parce qu'elle est protégée par de braves citoyens. En revanche sous l'Empire, elle est vaincue dans la mesure où sa défense est confiée aux « affranchis, vagabonds, et autres mercenaires. » Leur mission consiste apparemment à contenir les étrangers (les ennemis extérieurs). Mais en réalité, ils sont utilisés par les despotes pour opprimer les habitants, les citoyens rebelles. Cette suppression de la liberté humaine est « une des principales causes de la ruine de l'empire romain » selon Rousseau. Il pense que les conquêtes territoriales annoncent la chute inévitable des empires. L'invasion et la destruction sont inhérentes à la logique expansionniste.

Le rapport intime entre l'ordre et le désordre chez Rousseau est lié à l'existence sociale, à la mauvaise constitution sociale et au despotisme. Le désir du despote de dominer le monde l'oblige à prendre les mesures répressives à l'égard de ses propres citoyens. Leurs droits, libertés individuelles et civiles sont sacrifiés au nom de la sécurité nationale confiée à des mercenaires. Les guerres apparaissent comme des remèdes aux vices des constitutions sociales. Elles sont des occasions pour le despote d'opprimer ses propres sujets et les peuples étrangers.

---

[782] « L'armée étant une fois établie, elle ne doit point dépendre immédiatement du corps législatif, mais de la puissance exécutrice », MONTESQUIEU Charles Luis de Secondat, *De l'esprit des lois*, Ed. GF Flammarion, Paris, 1979, liv. XI, chap. VI, p. 303.
[783] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op. cit.*, chap. XII, p. 1014.
[784] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 268.
[785] *Idem*, p. 268-269 ; *Second Discours*, *op. cit.*, Note, p. 206.
[786] Il s'agit d'un devoir du citoyen : « mourir en servant la patrie est un emploi trop beau pour le confier à des mercenaires », Rousseau, *Premier Discours*, *op. cit.*, dernière réponse, p. 82.

4. L'INJUSTICE COMME OPPRESSION EXTERNE : LE DESPOTE EST INJUSTE ENVERS LES PEUPLES ÉTRANGERS.

Des hommes ou des nations désirent réduire en esclavage d'autres nations lors des conquêtes alors que chaque État revendique ses droits à la sécurité et à la liberté. Contrairement aux auteurs qui reconnaissent les droits des conquérants sur les peuples conquis, Rousseau pense que « la guerre ne donne aucun droit [et qu'] un peuple conquis n'est tenu à rien du tout envers son maître, qu'à lui obéir autant qu'il est forcé. »[787] Les invasions étrangères sont injustes, car la force ne produit aucun droit chez Rousseau. Autorise-t-il le peuple conquis à se défendre légitimement ? Autrement dit, existerait-il une violence légitime ou une guerre juste chez lui ?

a. Le droit de conquête

Depuis l'existence des sociétés, des hommes hétérogènes peuplent la planète terrestre au point que la volonté générale d'un peuple est une volonté particulière : « la volonté générale de tout un peuple n'est point générale pour un particulier étranger ; car ce particulier n'est pas membre de ce peuple. »[788] Les conceptions de la justice varient dans l'espace et dans le temps. Cette différence incite parfois des étrangers à envahir un peuple. Cette invasion étrangère est-elle juste ? La conquête est-elle un droit ?

Le droit de conquête se heurte au droit de premier occupant. Après la découverte des Indes, des auteurs européens « commencent à discuter la question des droits des Espagnols à occuper les territoires récemment découverts et à soumettre les « barbares » [les Indiens] qui les occupent. »[789] Rousseau cite d'ailleurs

---

[787] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IV, p. 358.
[788] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op. cit.*, liv. II, chap. IV, p. 327.
[789] LIVET Georges, *Guerre et paix, de Machiavel à Hobbes*, Ed. Librairie Armand Colin, Paris, 1972, textes, chap. 1, p. 204.

l'exemple de la colonisation américaine. L'Amérique est déjà occupée par les Indiens avant l'arrivée des Espagnols et la première condition du droit de premier occupant stipule que personne n'a le droit d'occuper un « terrain […] habité »[790]. « Quand Nuñez Balbao prenait sur le rivage possession de la mer du sud et de toute l'Amérique méridionale au nom de la couronne de Castille, était-ce assez pour en déposséder tous les habitants et en exclure tous les Princes du monde ? »[791] Nuñez se servait de la loi du plus fort contre le droit de premier occupant ; d'où le sentiment d'injustice chez les Indiens qui provoqua les guerres espagno-indiennes. Les Indiens refusaient d'être réduits en esclavage par les Espagnols qui utilisaient le droit de conquête défendu par Aristote[792], Grotius : « Grotius et les autres tirent de la guerre une autre origine du prétendu droit d'esclavage Le vainqueur ayant, selon eux, le droit de tuer le vaincu, celui-ci peut racheter sa vie aux dépens de sa liberté »[793]. Partisan du droit de conquête comme du droit d'esclavage, Grotius reprend des aspects du droit grec et romain qui justifie la réduction en esclavage des prisonniers de guerre au nom de la loi du plus fort. Il soutient en effet la thèse de l'esclavage volontaire : l'esclave dépend du maître par une convention tacite aux termes de laquelle il rachète sa vie aux dépens de sa liberté. Cette conception de l'esclavage l'incite à défendre en outre le pouvoir absolu des monarques : le contrat entre le souverain et son peuple ressemble à celui qui lie le maître à ses esclaves. Ce contrat est par conséquent légitime puisque les deux parties en profitent : la survie (la sécurité) de l'esclave (du peuple) est assurée et sa soumission au maître (roi) est totale.

Le droit de conquête rime avec l'oppression des peuples. La conquête n'est pas un droit au regard du droit naturel de l'homme et des peuples à la liberté. En d'autres termes, comme la force ne produit aucun droit chez Rousseau, les invasions étrangères sont injustes. À la suite de ces guerres offensives, les étrangers imposent leur volonté particulière aux autochtones. Cet esclavage est non seulement

---

[790] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IX, p. 366.
[791] *Ibid*.
[792] « L'art de la guerre est un art naturel d'acquisition, car l'art de la chasse est une partie de cet (art) : nous devons y avoir recours à l'égard des bêtes et de ceux des hommes qui étant nés pour être commandés n'y consentent pas, parce que cette guerre-là est juste par nature », Aristote, *Les politiques*, Ed. GF Flammarion, France, 1993, chap. 8, p. 113.
[793] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IV, p. 356 ; R. Dérathé note que ce n'est pas Grotius, mais Hobbes qui insiste sur le caractère contractuel de l'esclavage issu du droit de la guerre, *Du contrat social*, *op. cit.*, Notes et variantes, p. 1440 ; sur ce sujet, voir Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, liv. I, chap. III, 38, n°1, 6, p. 99-101.

incompatible avec l'humanité mais également avec la citoyenneté chez Rousseau : « de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclave est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots *esclave*, et, *droit* sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours insensé. »[794] Qu'il soit privé ou public (politique), l'esclavage est illégal. Face à cette illégalité, à la domination étrangère, Rousseau autorise la violence légitime : sitôt que le peuple est en mesure de désobéir au conquérant ou de l'expulser, la violence « qui finit par l'étrangler ou détrôner un Sultan est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposait la veille des vies et des biens de ses Sujets. »[795] Elle symbolise la souveraineté populaire.

b. Le problème de la guerre juste

Les peuples souverains ont droit à la violence dès qu'ils sont attaqués. Ils mènent une guerre juste puisqu'ils défendent leur liberté et punissent leurs ennemis qui ont agi illégalement (injustement), qui ont violé leurs droits. Mais la réparation de cette injustice est problématique. En restaurant leurs droits lésés, les nations ne risquent-elles pas de transformer la justice en vengeance ? Les punitions nationales sont-elles capables de restaurer l'ordre (la paix) national(e) et international(e) ? Une guerre juste est-elle sans limite ? Quelle est la fin de la guerre chez Rousseau ?

La notion d'une guerre juste et injuste apparaît sous la plume de Cicéron au moment où il établit « des conditions d'une guerre juste et d'une paix juste »[796]. Il associe immédiatement une guerre juste à une paix juste parce qu'il pense que « le seul motif pour entreprendre une guerre, c'est le désir de vivre en paix sans injustice »[797]. Si une paix juste est la finalité d'une guerre juste, alors les victimes ont

---

[794] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IV, p. 358 ; « le droit de conquête n'étant point un droit n'en a pu fonder aucun autre, le conquérant et les peuples conquis [restent] toujours entre eux dans l'état de guerre », Second *Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 179.
[795] *Idem*, p. 191.
[796] Cicéron, *Traité des devoirs*, in *Les stoïciens*, *op. cit.*, t. 1, liv. I, p. 507 ; ce concept sera développé par M. Walzer dans *Guerres justes et injustes*.
[797] Cicéron, *Traité des devoirs*, in *Les stoïciens*, *op. cit.*, t. 1, liv. I, p. 507.

« des devoirs à observer même envers ceux qui [leur] ont fait subir une injustice ; il y a une mesure à garder dans la vengeance et la punition »[798]. Cicéron réclame une peine mesurée, proportionnée, juste à l'égard des ennemis afin qu'ils se repentissent sincèrement de leurs actes injustes, c'est-à-dire ne commettent plus l'injustice. Une sanction modérée instaure une relation de confiance durable entre les adversaires dans une République qui doit respecter les droits de la guerre. Ces droits permettent de régler les conflits « par un débat » (le dialogue est particulier à l'homme) plutôt que « par la violence » (elle est spécifique aux bêtes)[799] et imposent aux vainqueurs le respect de la vie des ennemis modérés dans la guerre. Cicéron est en quête d'« une paix qui ne contiendra pas de pièges »[800] dans la mesure où cette paix favorise une bonne République. Cette dernière est caractérisée par sa bienveillance envers les esclaves, son bon accueil des prisonniers de guerre, et son recours « à la loyauté des chefs de l'armée, même si le bélier a fait des brèches dans les murs […]. Les règles d'équité dans la guerre sont écrites en toutes lettres dans le droit fétial [droit romain concernant les formalités juridiques et religieuses relatives à la guerre] du peuple romain et ont ainsi un caractère religieux »[801], rappelle Cicéron. Il conclut par là que la revendication (ou la violation) de droit est l'unique cause juste de la guerre : Celle-ci reconnaît les droits des ennemis, des étrangers.

Mais la présence des étrangers violents sur un territoire pose problème à une nation souveraine : ils menacent sa sécurité et sa liberté. Or du *Second Discours* au *Contrat social*, Rousseau pense que « la fin de l'association politique [est] la conservation et la prospérité de ses membres. »[802] Si la protection et la défense de ses membres et de leurs biens constituent la raison d'être d'un corps politique, alors ce dernier a légitimement le droit de les défendre contre les agressions étrangères. Dans cette guerre juste qu'il mène, l'État a le droit de faire tout ce qui est nécessaire non seulement pour la défense des biens particuliers mais également pour celle du bien public. Autrement dit, il assure sa propre défense et sa propre conservation : « sa

---

[798] *Ibid*.
[799] *Ibid*.
[800] *Ibid*.
[801] *Idem*, p. 507-508.
[802] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit*., liv. III, chap. IX, p. 419-420 ; « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé », *Idem*, liv. I, chap. VI, p. 360 ; « en un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages loix, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs », *Second Discours*, *op. cit*., Deuxième partie, p. 177.

sûreté, sa conservation, demandent qu'il se rende plus puissant que tous ses voisins »[803] ennemis. L'État est en effet perpétuellement en danger de mort. Il risque d'être « absorbé » par d'autres États. Il s'ensuit que la fonction fondamentale de sa politique extérieure est sa propre conservation et celle de la communauté. Cette conception rousseauiste est partagée par Éric Weil lorsqu'il écrit dans sa *Philosophie politique* que « le but de l'État est l'État lui-même »[804]. La conservation de l'État implique celle de la communauté. En assurant son indépendance, il garantit la liberté des citoyens. C'est au nom d'une liberté à rétablir que la guerre est juste.

Et comment se vérifie la justice des nations ? Une nation ne se contente pas d'assurer son indépendance : elle se défend contre celles qui ont empiété sur sa liberté. Pour rétablir la justice, elle est donc obligée de réduire la liberté de son ennemi. Comme la guerre est une relation interétatique « dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non pas comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats ; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs », Rousseau estime que la « fin de la guerre [est] la destruction [ou l'affaiblissement] de l'État ennemi »[805]. La légitime défense devient une offensive. En détruisant l'État ennemi, est-il possible de restaurer les rapports pacifiques entre les États belliqueux à la fin de la guerre ? Rousseau estime « qu'entre choses de diverses natures on ne peut fixer aucun vrai rapport. »[806] Le rapport mensonger entre les États résulterait de la domination d'un État fort sur l'État ennemi.

Qu'en est-il de ses membres ? La destruction d'une nation ne rime pas avec l'extermination des hommes ou des citoyens pour Rousseau. Ce dernier n'est pas si radical, car la fin de la guerre est aussi l'affaiblissement de l'État ennemi. Cette modération permet de préserver ses membres :

> la fin de la guerre étant la destruction de l'État ennemi, on a le droit d'en tuer les défenseurs tant qu'ils ont les armes à la main ; mais sitôt qu'ils les posent et se rendent, cessant d'être ennemis ou instrumens de l'ennemi ; ils redeviennent simplement hommes et l'on n'a plus de droit sur leur vie. Quelquefois on peut tuer

---

[803] Rousseau, *État de guerre*, *op. cit.*, p. 605.
[804] WEIL Éric, *Philosophie politique*, Ed. Wrin, Paris, 1996, chap. III, p. 140.
[805] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IV, p. 357 ; « j'appelle donc guerre de puissance à puissance l'effet d'une disposition mutuelle, constante et manifestée de détruire l'État ennemi, ou de l'affaiblir par tous les moyens qu'on le peut », *État de guerre*, *op. cit.*, p. 607.
[806] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IV, p. 357.

> l'État sans tuer un seul de ses membres : or la guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin[807].

Tant que les hommes sont armés ou combattants, ils sont soumis aux lois positives des États belligérants qui tuent les instruments de l'ennemi. En revanche, à peine posent-ils les armes et se rendent-ils qu'ils sont protégés par la loi naturelle. Celle-ci commande aux vainqueurs le droit naturel à la vie et à la liberté des vaincus. Contrairement aux partisans du droit de conquête qui attribuent aux conquérants le droit de tuer et de réduire en esclavage les peuples conquis, Rousseau affirme que les vainqueurs n'ont ni « le droit de massacrer les peuples conquis [ni] celui de les asservir »[808] à la fin de la guerre.

Comme il est possible de détruire une organisation politique, institutionnelle sans exterminer ses citoyens, notons que la fin de la guerre chez Rousseau est la conservation de la vie et de la liberté des vainqueurs et des vaincus. La justice réside dans cette égalité des droits à la vie et à la liberté entre les belligérants. Cette juste solution s'apparente à celle proposée par Cicéron qui ne dissocie pas la guerre juste et la paix juste. Leur union intime implique de bonnes républiques. Toutefois, se contenter de cet idéal diplomatique signifie méconnaître les réalités humaines et interétatiques. Dès son *Premier Discours*, Rousseau est conscient des obstacles à l'ordre international juste. Une observation sur la réponse qui a été faite sur son discours est significative : « *on voit de nos jours des guerres moins fréquentes, mais plus justes* ; en quelque tems que ce soit, comment la guerre pourra-t-elle être plus juste dans l'un des partis, sans être plus injuste dans l'autre ? Je ne sçaurais concevoir cela ! »[809] Quelle que soit l'époque, la notion de la guerre juste pose le problème des rapports interétatiques. En tant qu'êtres humains, les belligérants bénéficient du droit naturel qui impose l'égalité de traitement entre les vainqueurs et les vaincus. Si la justice est rétablie par le droit naturel, elle n'est pas cependant reconnue par le droit positif qui impose la reconstruction de l'État détruit, la réparation des biens des membres de l'association politique. En tant qu'États, les belligérants se trouvent dans une situation inégale à la fin de la guerre. Les vainqueurs sont joyeux alors que les vaincus sont déçus. Cette inégalité des

---

[807] *Ibid*.
[808] *Idem*, p. 358.
[809] Rousseau, *Premier Discours*, *op. cit*., Observations, p. 54-55.

conséquences de la guerre entre les vainqueurs et les vaincus maintient à la fin de la guerre une paix apparente entre les États inégaux. Le scepticisme rousseauiste est fondé sur le conflit entre les principes du droit naturel et ceux du droit positif des nations. Ce conflit constitue le désordre international. Ce dernier est-il irréversible ? La justice internationale est-elle possible entre des corps inégaux ?

5. LE SIMULACRE DE PAIX INTERNATIONALE

Les peuples ne peuvent plus se replier sur eux-mêmes, puisqu'ils sont déjà entrés en contact. L'ordre international juste ne pourrait se reposer uniquement sur leur isolement, mais sur le respect du droit naturel raisonné (incarné par le cosmopolitisme) par des corps politiques inégaux. Or, au lieu d'unir leurs forces pour la conservation du genre humain prônée par la loi naturelle, les corps politiques veulent dominer les autres. Les volontés de puissance révèlent que l'ordre international est injuste. Cette injustice internationale repose sur l'inégalité des corps politiques et l'absence d'une loi commune, supérieure qui commande à tous les corps inégaux. Profitant de ces carences internationales, les États forts sont animés par la volonté d'imposer leur propre volonté à la volonté des États faibles lors des relations économiques ; car, les véritables accords commerciaux n'existent qu'entre les égaux. Les corps politiques, dominés par l'amour-propre, réduisent le droit international au droit commercial fondé sur la logique de leur propre intérêt. L'inégalité des corps politiques est un obstacle à la justice internationale, car le nom de la justice est instrumentalisé par les puissants chefs d'État lors des relations économiques. Nous assistons ainsi au simulacre de paix dans le monde.

a. L'inégalité des corps politiques comme obstacle à la justice internationale

La naissance des corps politiques rime avec la disparition de la liberté naturelle des hommes puisque « l'indépendance qu'on ôte aux hommes se réfugie dans les sociétés, et ces grands corps, livrés à leurs propres impulsions, produisent des chocs plus terribles à proportion que leurs masses l'emportent sur celles des individus. »[810] L'inégalité des corps politiques, artificiels est plus terrible que l'inégalité des corps individuels, naturels. Libres et interdépendants, les corps sociaux produisent une guerre perpétuelle dans l'état civil alors que, libres et solitaires, les corps humains vivaient paisiblement dans l'état de nature.

La paix dans l'état naturel était conditionnée par l'abondance alimentaire et la solitude des hommes primitifs. Ayant la santé physique et mentale, ils passaient leur temps à manger, boire et dormir. Ces besoins physiques ne les incitaient pas à nouer des relations durables avec leurs semblables. Chacun s'occupait de sa propre conservation. En dépit de la civilisation, l'homme n'a pas fondamentalement un rapport étroit avec ses semblables :

> l'homme, au fond n'a nul rapport nécessaire avec ses semblables il peut subsister sans leur concours dans toute la vigueur possible […]. De quelque sens qu'il s'envisage, il trouve toutes ses facultés limitées. Sa vie est courte, ses ans sont comptés. Son estomac ne s'agrandit avec ses richesses, ses passions ont beau s'accroître, ses plaisirs ont leur mesure, son cœur est borné comme toute le reste, sa capacité de jouir est toujours la même. Il a beau s'élever en idée, il demeure toujours petit.[811]

L'homme n'est pas nécessairement lié à ses semblables non seulement parce que ses besoins physiques sont satisfaits dans l'état naturel par la nature mais aussi parce que sa force et sa grandeur sont fixées par la nature. Qu'elles soient physiques ou mentales, ses facultés ont des limites naturelles. Ces bornes le rendent toujours petit bien qu'il évolue intellectuellement, économiquement ou socialement. Autrement dit, l'inégalité des hommes est bornée « par les mains de la nature ».

En revanche, comme il s'agit de corps artificiels, l'inégalité des États est indéterminée, indéfinie. Leurs limites dépendent de leur force ou de leur faiblesse. Pour se connaître, ils ne cessent de se mesurer en attaquant leurs voisins ou en établissant des alliances :

> ainsi la grandeur du corps politique étant purement relative, il est forcé de se comparer sans cesse pour se connaître ; il dépend de tout ce qui l'environne, et doit prendre intérêt à tout ce qui s'y passe car il aurait beau vouloir se tenir au dedans de

---

[810] Rousseau, *L'État de guerre*, *op. cit.*, p. 604.
[811] *Ibid*.

> lui sans rien gagner ni perdre ; il devient petit ou grand, faible ou fort, selon que son voisin s'étend ou se resserre et se renforce ou s'affaiblit.[812]

Ayant une grandeur relative, un État dépend de son voisin. Il est obligé de s'intéresser à son environnement bien qu'il refuse de s'agrandir ou se suffise à lui-même étant donné l'action et la réaction continuelles de son voisin. La petitesse ou la grandeur, la faiblesse ou la force d'un État sont intimement liées aux propriétés de ses voisins. Connaissant cette interdépendance, l'État est naturellement belliqueux, tandis qu'ignorant la dépendance, l'individu humain est naturellement pacifique.

Pour l'homme naturel, l'amour de soi implique la paix individuelle et universelle contrairement à la conservation de soi pour un État. La conservation de soi engendre la guerre civile et mondiale, vu que les passions d'un État émanent de ses membres. Ces derniers animent essentiellement un corps politique. Or les hommes sociaux sont animés par l'amour-propre. Chaque État est donc guidé par son propre intérêt. Et l'unité nationale constitue souvent l'intérêt étatique. Un État peut unir son peuple par la religion. La passion religieuse détermine particulièrement un État, puisque elle est l'âme du peuple. Comme certains peuples prétendent que leur religion est universelle, pour s'adresser au genre humain, ils tentent de l'exporter. L'exportation religieuse passe par les conquêtes territoriales[813]. Celles-ci impliquent la rencontre des peuples dont les mœurs sont différentes de celles des conquérants. Se croyant supérieurs, ils imposent leur religion aux peuples conquis. Cette intolérance religieuse entraîne le choc des mœurs, les « guerres de Religion »[814] ; car, étant donné que chaque nation « voit [la vérité] dans son culte et trouve absurdes les cultes des autres nations »[815], le peuple conquis ne peut que se rebeller contre son envahisseur : « deux peuples étrangers l'un à l'autre, et presque toujours ennemis, ne purent longtemps reconnaître un même maître »[816]. La servitude militaire, politique et religieuse n'est que provisoire parce que deux peuples ennemis sont incapables de reconnaître durablement un même État. Cette non-reconnaissance divise une nation hétérogène.

---

[812] *Idem*, p. 605.
[813] « Chaque religion étant donc uniquement attachée aux loix de l'Etat qui la prescrivait, il n'y avait point d'autre manière de convertir un peuple que de l'asservir, ni d'autres missionnaires que les conquérants, et l'obligation de changer de culte étant la loi des vaincus, il fallait commencer par vaincre avant d'en parler », Rousseau, *Du contrat social, op.cit*, liv. IV, chap. VIII, p.461.
[814] *Idem*, p. 460.
[815] Rousseau, *Émile*, op. cit., liv. IV, p. 619.
[816] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit*., liv. IV, chap. VIII, p. 460.

L'inégalité des sociétés politiques rime avec une menace permanente dans le monde et une inégalité des civilisations. Croyant à la supériorité[817] de leur civilisation, les États forts l'exportent et méprisent les mœurs des États faibles. Les railleries et le mépris des coutumes des autres suscitent l'animosité dans un pays où le conquérant et le peuple conquis se trouvent toujours en état de guerre. Rousseau estime que « les mêmes loix ne peuvent convenir à tant de Nations diverses qui ont des mœurs différentes [Elles] n'engendrent que trouble et confusion parmi les peuples [car ils] ne sont jamais surs que leur patrimoine soit bien à eux »[818]. L'identité législative et gouvernementale pour des nations diverses engendre « trouble et confusion », le désordre chez les peuples hétérogènes : malgré leur obéissance aux mêmes chefs et leur communication continuelle, ils ont le sentiment que leurs concitoyens sont des étrangers qui possèdent leur patrimoine. Ce sentiment d'injustice montre que les peuples se croisent mais refusent de se soumettre à des lois communes. L'absence d'une loi commune, supérieure qui commande à tous les corps inégaux est un obstacle à la paix internationale.

Après avoir constaté le désordre causé par les corps inégaux, Rousseau examine passagèrement l'espèce de remèdes cherchés « à ces inconvéniens par les ligues et confédérations, qui, laissant chaque État son maître au dedans, l'arme au dehors contre tout aggresseur injuste. [Il recherche] comment on peut établir une bonne association fédérative »[819], durable dont le droit serait compatible avec la souveraineté des États membres. Le problème du droit politique international émerge. L'idée d'une unité politique à l'échelle mondiale est un excellent projet pour Rousseau au sens où elle abolirait la désignation d'un ennemi qui privilégie la menace de guerre. Autrement dit, pour restaurer la paix universelle, le droit politique international est nécessaire au genre humain. En principe, tout contrat social est fondé sur l'intérêt général. Et le bien commun d'une éventuelle société internationale est évidemment la paix mondiale ou la fin des guerres dans le monde. La question est

---

[817] Rousseau exhorte les individus qui se croient supérieurs aux autres à la tolérance : « il est aussi injuste de vouloir les soumettre à vos opinions qu'à vos loix, et les missionnaires ne me semblent guère plus sages que les conquérants. En suivant vos diverses doctrines, cessez de vous les figurer si démontrées, que quiconque ne les voit pas telles soit coupable à vos yeux de mauvaise foi […].Honorez en général tous les fondateurs de vos cultes respectifs. Que chacun rende au sien ce qu'il croit lui devoir, mais qu'il ne méprise point ceux des autres », *Lettre à C. de Beaumont, op. cit,* p .976-977.

[818] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op. cit*., liv. II, chap. III, p. 320-321.

[819] Rousseau, *Émile*, liv. V, p. 848.

de savoir dans quelle mesure cette confédération internationale ne supprimera pas la souveraineté nationale.

Comme le montre Rousseau, la paix perpétuelle et l'indépendance de chaque État souverain sont très importantes en politique et en morale : « distinguons en politique ainsi qu'en morale l'intérêt réel de l'intérêt apparent ; le premier se trouverait dans la paix perpétuelle, […] le second se trouve dans l'état d'indépendance absolue qui soustrait les souverains à l'empire de la loi pour les soumettre à celui de la fortune »[820]. L'unité de la politique extérieure met en question l'ordre de la politique interne, la souveraineté politique des États. Le pouvoir d'un État de droit ou souverain serait-il subordonné à un pouvoir supérieur capable de lui imposer éventuellement une politique contre sa volonté ? Se soumettrait-il à la volonté générale du monde ? Le problème de l'indépendance politique des États marque les limites de l'État fédéral international selon Rousseau : il est très difficile d'imposer un modèle de la loi unique et impérative pour résoudre le problème de la paix mondiale. Rousseau pense qu'un État international fondé sur le modèle de l'État civil est irréaliste dans ce sens que le problème de la constitution internationale présuppose des réformes institutionnelles des États particuliers.

Le scepticisme rousseauiste est illustré par les monarchies européennes. Meurtris par les guerres entre Catholiques et Protestants, des Européens envisagent de construire une République chrétienne. À travers son projet de « paix perpétuelle et universelle entre tous les peuples de l'Europe »[821], l'abbé de Saint-Pierre, après Henri IV, veut rassembler perpétuellement les puissances chrétiennes unies déjà par une identité culturelle et religieuse. Rousseau note les mérites du projet de l'Abbé de Saint-Pierre : le projet permettrait en principe d'unir les hommes divisés par une culture et une religion communes, de soumettre également les petits États et les grands États à l'autorité des lois communes, et d'établir des liens commerciaux entre les peuples européens dont les intérêts se mélangent. Toutefois, Rousseau indique également les inconvénients du projet de l'Abbé de Saint-Pierre : l'incompatibilité de la République chrétienne avec les autres républiques, la régionalisation du projet, l'absolutisme des monarchies européennes, les États inégaux dominés par l'amour-propre ou l'instrumentalisation de l'idée de justice par de puissants chefs.

---

[820] Rousseau, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 592.
[821] Rousseau, *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 563.

Les citoyens chrétiens d'Europe ne pourraient pas vivre en paix avec le reste du genre humain qui n'est pas chrétien. La République chrétienne serait l'ennemi redoutable des républiques islamiques, bouddhistes…laïques (athées). La paix européenne fondée sur le christianisme serait limitée étant donné que Saint-Pierre traite régionalement le problème de la paix qui est universel ou mondial. C'est une critique rousseauiste à l'égard de sa politique[822]. Ce n'est pas seulement l'Europe qui est malade : la maladie qu'est la guerre touche le monde entier. Il faut s'attaquer à l'ensemble commun des causes de la guerre si nous voulons résoudre sérieusement le problème de la paix selon Rousseau. L'Europe ne profiterait pas de la paix permanente tant que la guerre ravage le reste du monde : elle continuerait à vivre sous la menace de la guerre. La République chrétienne ne serait qu'une source des guerres religieuses, car il n'existe pas une loi supérieure qui limiterait la conquête et l'extension des États membres dont le pouvoir est absolu.

Dominées par leurs intérêts particuliers, les monarchies européennes ne voudraient pas soumettre leurs différends à une éventuelle Diète européenne qui règlerait leur conflit d'intérêts. Rousseau estime que l'absence de tout lien entre les États européens serait bénéfique pour l'Europe plutôt que des relations passagères et maintenues par le hasard de l'histoire. Les conflits d'intérêts, les fréquentes querelles, les divisions ou dissensions internes « seront infailliblement des sources de nouvelles guerres »[823]. Rousseau nous rassure que « les causes du mal étant une fois connues, le remède, s'il existe, est suffisamment indiqué par elles. »[824] Il soulève le problème du droit public de la Société européenne. Rousseau indique la nécessité d'un tribunal pénal qui gérerait le conflit d'intérêts entre les États membres et imposerait le respect des accords communs. Or pour l'abbé de Saint-Pierre, l'éventuelle Diète européenne, en dehors du respect de l'étendue territoriale de chaque État membre, ne s'intéressera ni à la souveraineté interne ni à la souveraineté externe des princes qui ont un pouvoir absolu. Elle ne remet pas en question

---

[822] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. V, p. 851 ; « que chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens et dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales, qui sont mille fois plus terribles ; et qu'en unissant à quelques hommes, nous devenons réellement les ennemis du genre humain », *Projet de paix perpétuelle*, p.564.
[823] Rousseau, *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 568.
[824] *Idem*, p. 569.

l'absolutisme[825]. En revanche, Rousseau, écrit Géraldine Lepan, « n'a de cesse de mettre en lumière l'implication de l'essence politique des États, de distinguer les chefs politiques des peuples, et de montrer que seule la diffusion du modèle républicain pourrait rendre l'alliance applicable […] ou pensable. »[826]

Rousseau pense que les belles théories, les sages principes de Saint-Pierre sont inapplicables et souligne que le non-établissement du droit public de l'Europe est synonyme du « droit du plus fort ; de sorte que la raison sans guide assuré, se pliant toujours vers l'intérêt personnel dans les choses douteuses, la guerre serait encore inévitable, quand même chacun voudrait être juste. »[827] Ces étranges contrariétés s'expliquent par l'inégalité des corps politiques, par l'absence d'une justice mondiale et par l'avidité de pouvoir et d'argent qui structurent la politique intérieure et la politique étrangère d'un État. Les princes désirent consolider leur pouvoir interne grâce à leur pouvoir externe et réciproquement. Et nous savons que l'argent est le nerf de la guerre dont les chefs d'État « ont besoin […] pour se rendre nécessaires »[828]. Pour cela, ils iraient « effrayer le monde, à cette gloire des conquêtes dont ils tirent l'honneur »[829], attaqueraient « les pays frontières de l'Europe […], pourraient avoir également des guerres à soutenir, ou avec le Turc, ou avec les Corsaires d'Afrique, ou avec les Tartares »[830], diviseraient « les autres puissances pour les vaincre l'une par l'autre »[831] faute de loi supérieure reconnue. Les États sont politiquement indépendants mais économiquement interdépendants.

b. Le nom de la justice est instrumentalisé par les puissants chefs d'État lors des relations économiques.

[825] Rousseau, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, p. 593.
[826] LEPAN Géraldine, « Guerre et paix dans l'œuvre de Rousseau », in *Dix-huitième siècle*, n°30, 1998, Ed. PUF, Paris, p. 448.
[827] Rousseau, *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 569.
[828] Rousseau, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 595.
[829] Rousseau, *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 580.
[830] *Idem*, p. 585.
[831] *Idem*, p. 571.

La loi de nature existe entre les sociétés politiques qui entretiennent des rapports exclusifs. Cette loi est transformée en accords tacites pour permettre le commerce. Ces accords suppléent la pitié qui s'affaiblit dans chaque État : la loi naturelle, « sous le nom de Droit des gens [est] tempérée par quelques conventions tacites pour rendre le commerce possible et suppléer à la commisération naturelle, qui [perd] de société à société presque toute la force qu'elle avait d'homme à homme »[832]. Rousseau pense cependant que les véritables accords (économiques) n'existent qu'entre les égaux. Les États forts, dominés par l'amour-propre, réduisent donc le droit international au droit commercial fondé sur la logique de leur propre intérêt, c'est-à-dire instrumentalisent le nom de la justice lors des relations économiques.

Remplacée par le droit commercial, la loi de nature qui commande aux hommes la commisération naturelle entre eux se détériore entre les États impitoyables. La pitié « ne réside plus que dans quelques Ames cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les Peuples, et qui, à l'exemple de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le Genre-humain dans leur bienveillance. »[833] Dans le *Second Discours* Rousseau exalte les cosmopolites tandis que dans *Émile* et *Manuscrit de Genève* il les soupçonne[834]. Il condamne le philosophe (et ses livres), c'est-à-dire la raison qui appréhende universellement la justice sans la pratiquer localement. Nous pourrions dire que la réalité humaine est tellement complexe que Rousseau aurait pu mettre en cause l'efficacité et la crédibilité des organisations humanitaires aujourd'hui. Il s'oppose à l'universalité abstraite du cosmopolitisme et affirme par la même occasion la sensibilité, la reconnaissance réelle de la pitié, de la loi naturelle. Peut-être, au-delà de l'amour réel pour les voisins, Rousseau veut-il que les philosophes barbares[835] critiquent le cynisme politique dans leur pays. Il est scandalisé par l'absence de la morale chez les chefs d'État à l'égard des peuples étrangers.

En effet, l'idéologie de la justice universelle est reprise par les hommes politiques d'une manière cynique. Le droit naturel défendu par des philosophes qui fonde l'unité du genre humain, la solidarité humaine ne sert plus à rien lorsque « la

---

[832] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 178.
[833] *Ibid.*
[834] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 249 ; *Manuscrit de Genève*, *op. cit.*, liv. I, chap. II, p. 287.
[835] Rousseau, *L'État de guerre*, *op. cit.*, p. 609.

justice et la vérité doivent être pliées à l'intérêt des plus puissans […], la seule force [parle] aux citoyens sous le nom de la loi et aux étrangers sous le nom de raison d'état [, la] justice ne sert partout que de sauvegarde à la violence. »[836] Les puissants hommes politiques deviennent des rhéteurs dans les relations internationales. Le concept de justice varie lorsqu'ils s'adressent à leurs concitoyens ou aux étrangers. Bien qu'ils utilisent dans les deux cas la force, les hommes politiques agissent au nom de la loi civile envers les citoyens (il s'agirait des lois exceptionnelles qui nuisent aux libertés individuelles lors des crises) et au nom de la raison d'État, de la loi du plus fort (la loi naturelle au sens de Calliclès) à l'égard des étrangers. Pour défendre leurs intérêts, les chefs d'État détournent le sens du mot « justice » dans la société comme dans le monde. Mais le résultat de cette rhétorique est identique : « la justice ne sert partout que de sauvegarde à la violence. »

En d'autres termes, l'injustice et la violence se transforment en droits lorsque les puissants États se servent du nom de justice universelle, plaident la cause de l'humanité pour avoir un pouvoir souverain dans les faibles États. Rousseau anticipe les débats contemporains sur l'idéologie. Pour envahir et dominer le monde entier, les puissants États interviennent dans les États en guerre (ou non) au nom du droit supérieur de l'être humain. Rousseau se méfie du caractère calculateur du cosmopolitisme chez les philosophes comme chez les hommes politiques, de l'instrumentalisation du nom de la justice par les faibles et les forts.

Rousseau sait parfaitement que le nom de justice est instrumentalisé par les puissants chefs depuis que les idées de commerce et d'argent ont produit une espèce de fanatisme politique : elles « font si promptement changer les intérêts apparens de tous les Princes, qu'on ne peut établir aucune maxime stable sur leurs vrais intérêts, parce que tout dépend maintenant des systèmes économiques, la plupart fort bizarres, qui passent par la tête des Ministres. »[837] Contrairement aux idées philosophiques et politiques qui défendent le lien nécessaire entre le libre échange et la pacification du monde, Rousseau affirme que la liberté commerciale produit le désordre international. En fait, au lieu de se battre entre eux, Saint-Pierre imagine que l'Union des États européens établirait leurs intérêts et avantages communs : les véritables gloires des princes seraient l'instauration réelle d'une paix durable, la bienfaisance

[836] *Idem*, p. 609-610.
[837] Rousseau, *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 572-573.

envers leurs peuples, l'usage public des sommes d'argent perdues aux guerres…Or, étant donné que « les Rois veulent être absolus », ils considèreraient le projet de Saint-Pierre comme une atteinte à leur souveraineté absolue. Selon Rousseau, son projet ignore donc la non-coïncidence entre intérêts réels et intérêts apparents des princes : cette non-coïncidence favorise des systèmes économiques instables, incertains. Autrement dit, le droit des gens qui varie d'Etat à Etat, loin d'imposer un ensemble cohérent des principes commerciaux et de susciter des accords communs, provoque le conflit d'intérêts et une guerre économique.

Pour éviter ou trancher les conflits, il faudrait que la confédération européenne « ait un Tribunal judiciaire, qui puisse établir les loix et les réglemens qui doivent obliger tous les Membres ; qu'elle ait une force coactive et coercitive, pour contraindre chaque État de se soumettre aux délibérations communes »[838]. Pour l'efficacité de l'organisation politique ou économique de l'Europe ou du Monde, il est nécessaire non seulement d'avoir un Tribunal pénal qui sanctionne les membres violant les lois et les règlements communs mais également une force policière ou militaire contraignant chaque membre à se soumettre aux décisions communes. Sinon, les lois ne sont que chimériques puisqu'elles sont incapables de sanctionner une fois que chaque État n'obéit qu'à son propre intérêt : « le droit des gens […], faute de sanction, ses loix ne sont que des chimères plus faibles que la loi de nature [.] Le droit des gens n'ayant d'autre garant que l'utilité de celui qui s'y soumet, ses décisions ne sont respectées qu'autant que l'intérêt les confirme. »[839] L'obéissance aux loix commerciales dépend des intérêts de chaque État. Dans ce sens, le droit commun commercial n'est pas en mesure de fonder la paix mondiale, la justice internationale. L'économique prime sur l'humain.

Cet échec est le résultat de l'inégalité des États interdépendants : « quiconque dépend d'autrui et n'a pas ses ressources en lui-même, ne saurait être libre. Des alliances, des traités, la foi des hommes, tout cela peut lier le faible au plus fort et ne lie jamais le fort au faible. »[840] L'interdépendance n'implique pas l'égalité mais la soumission du faible au fort lors des relations commerciales. « Ne pouvant dans leur faiblesse faire aucun traité de commerce avantageux, [des peuples] recevraient la loi

---

[838] Rousseau, *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 574.
[839] Rousseau, *L'état de guerre*, *op. cit.*, p. 610.
[840] *Projet de constitution pour la Corse*, *op. cit.*, p. 903.

de tous ; ils n'auraient au milieu de tant de risques que les profits que personne autre ne daignerait faire et […] qui se réduiraient à rien. »[841] L'égalité, la simplicité de la vie rustique disparaissent avec le commerce. Ce dernier renforce l'inégalité entre peuple faible et peuple fort. Le premier est soumis aux lois des autres dès qu'il abandonne l'agriculture et achète sa nourriture : les véritables accords (économiques) n'existent qu'entre les égaux. Le simulacre de paix internationale résulte de l'inégalité des forces politiques, de l'absence d'une loi supérieure qui commande à tous les corps inégaux et de l'instrumentalisation du nom de la justice (de la loi du plus fort) dans les rapports économiques.

Dans ces conditions inégales, les échanges deviennent une source de discorde inévitable[842], du désordre mondial, car les corps politiques sont économiquement interdépendants mais ne sont pas politiquement « dans une dépendance tellement mutuelle, qu'aucun [n'est] seul en état de résister à tous les autres et que les associations particulières qui pourraient nuire à la grande, y rencontrent des obstacles suffisans pour empêcher leur exécution »[843]. Faute d'une association générale (d'un État international) dotée d'une loi supérieure, reconnue par tous les Membres, « chacun serait réellement indépendant sous une apparente sujétion [;] toutes les Puissances sont dans une entière liberté de former entre elles des ligues et des traités offensifs »[844]. En d'autres termes, il semble impossible de concilier l'inégalité des corps politiques et la justice internationale, la liberté des États particuliers et la sécurité internationale, la paix universelle depuis l'avènement des corps artificiels inégaux. Rousseau démontre que le désordre international émane non seulement de l'inégale distribution des forces internationales mais aussi de l'inégalité de la force et du désir du despote. Dominé par l'amour-propre, plutôt que de réformer l'organisation interne de son État, il attaque son voisin, déclenche des guerres. Il établit un rapport nécessaire entre sa politique interne et sa politique étrangère et n'hésite pas à être injuste tant avec ses propres sujets (il prend des mesures répressives pour consolider son pouvoir interne) qu'avec les étrangers (il réduit les autres peuples en esclavage). Le lien intime entre le despotisme et la guerre souligne que l'anarchie dans le monde est étroitement liée à un problème personnel et

---

[841] *Idem*, p. 902.
[842] Rousseau, *L'état de guerre*, *op. cit.*, p. 604.
[843] Rousseau, *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 573.
[844] *Ibid*.

national. Animés par leur égoïsme, les États interdépendants entretiennent un simulacre de paix au lieu de restaurer la commisération et la loi naturelles qui visent à la paix véritable, à l'ordre juste.

Ce troisième chapitre nous a permis de définir quatre figures de l'injustice dans le domaine des institutions politiques et du gouvernement, qui sont solitaires chez Rousseau. La première injustice est confirmée par le contrat vicieux du *Discours sur l'inégalité* qui établit l'égalité illusoire des citoyens devant les lois. Ces simulacres de lois qui régissent tous les États actuels, sont les instruments de domination des puissants contre les faibles. La deuxième injustice est la subordination du pouvoir législatif au pouvoir exécutif. Cette subordination est incarnée par l'État corrompu où les gouvernants ne se conforment pas non seulement aux valeurs humaines, morales (égalité humaine), mais aussi aux principes juridiques, sociaux (l'essence sociale, l'intérêt commun). Cet immense écart entre les intérêts du peuple et ceux des dirigeants engendre la guerre civile (le désordre public), puisque le peuple abandonné finit par se révolter contre le pouvoir illégitime. Au lieu d'améliorer les conditions économiques, sociales et politiques de leur peuple, les chefs despotiques envahissent les peuples étrangers. La troisième injustice est l'oppression exercée par le despote à l'égard de ses propres sujets et des étrangers. L'invasion étrangère favorise le désordre international, la guerre entre les États inégaux. La quatrième injustice repose sur cette inégalité des corps politiques, artificiels et sur l'absence d'une loi commune, supérieure qui commande à tous les corps inégaux. En résumé, les relations nationales et internationales sont fondées sur le simulacre de paix en raison de la contradiction croissante entre être et paraître.

CHAPITRE IV

LA RESTAURATION DE L'ORDRE ET DE LA JUSTICE DANS LA SOCIÉTÉ ET LE MONDE

« Les causes du mal étant une fois connues, le remède, s'il existe, est suffisamment indiqué par elles. Chacun voit que toute société se forme par les intérêts communs ; que toute division naît des intérêts opposés »[845] Or, depuis la sortie de l'état de nature, les intérêts humains, sociaux, internationaux se croisent et s'entrechoquent. Les intérêts particuliers sont agités par l'amour-propre :

> L'opinion, rendant l'univers entier nécessaire à chaque homme, les rend tous ennemis nés les uns des autres et fait que nul ne trouve son bien que dans le mal d'autrui, alors la conscience, plus faible que les passions exaltées, est étouffée par elles, et ne reste plus dans la bouche des hommes qu'un mot fait pour se tromper mutuellement. Chacun feint alors de vouloir sacrifier ses intérêts à ceux du public, et tous mentent. Nul ne veut le bien public que quand il s'accorde avec le sien [.][846]

Les hommes sont unis par intérêt et sont divisés par les intérêts. Omniprésent dans l'œuvre de Rousseau « l'intérêt » apparaît comme un facteur d'union et de division. Autrement dit, Rousseau indique que les intérêts sont les causes et les remèdes du désordre humain, social et mondial à la fois. Le problème est de savoir ici comment s'y prendre pour empêcher l'ordre injuste ou pour restaurer l'ordre et la justice dans la société et dans le monde. Rousseau n'a « pas affirmé que dans l'ordre actuel la chose fût absolument possible ; mais [il a] bien affirmé et [il] affirme encore, qu'il n'y a pour venir à bout d'autres moyens que ceux qu' [il a] proposés. »[847] Il a proposé aux vrais hommes politiques d'affronter franchement, honnêtement la question de l'intérêt, c'est-à-dire d'accorder les intérêts particuliers à l'intérêt général : « aussi cet accord est-il l'objet du vrai politique qui cherche à rendre les peuples heureux et bons. »[848] Le bonheur et la bonté des peuples sont les conséquences de cette conciliation entre les biens privés et le bien public à l'échelle nationale et internationale.

---

[845] Rousseau, *Projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 569.
[846] Rousseau, *Lettre à C. de Beaumont*, *op. cit.*, p. 937.
[847] *Ibid.*
[848] *Ibid.*

Pour vérifier les propos rousseauistes, nous partons du *Contrat social* qui met en évidence le rapport politique entre ordre et justice ou l'ordre juste fondé sur la réciprocité entre les citoyens et la réciprocité entre le citoyen et l'État. Cette réciprocité se manifeste sur le plan politique comme sur le plan socio-économique. Elle suppose le rapport entre dette et interdépendance dans la société ; dette et solidarité dans l'État. Ce dernier assure la liberté, la sécurité, l'éducation de chaque citoyen et le nourrit. Chaque citoyen doit donc travailler et se dévouer à l'État pour résoudre le problème des inégalités et du paraître dans la société hiérarchisée. Ce concept de la hiérarchie révèle les limites du concept de réciprocité. Il indique que les inégalités sont constitutives de toute société humaine. Dès lors, comment Rousseau résout-il la question de la justice sociale ? Dans l'État défini par le *Contrat social*, dans le *Projet de constitution pour la Corse* ou dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau montre que l'égalité politique est compatible avec l'inégalité des statuts sociaux. Autrement dit, comme solution au problème de la situation factuelle des peuples, Rousseau propose le concept d'inégalité légitime dont les critères sont l'utilité pour autrui ou l'utilité commune, sur fond de libertés individuelles et collectives et de méritocratie. Au concept « objectif » d'inégalité légitime s'associe alors le concept « subjectif » de modération : « c'est […] la modération des cœurs, qui rend les hommes indépendants et libres.» [849] La modération des passions sociales, religieuses et nationales participe chez Rousseau à la restauration de l'ordre juste dans la société et le monde hétérogènes.

1. L'ORDRE JUSTE DÉFINI PAR LE *CONTRAT SOCIAL*

Selon la théorie classique de la loi de nature, il existe indépendamment de toute convention humaine, de tout ordre sociopolitique, une justice naturelle, universelle, transcendante et immanente pour les hommes. Parlant « au cœur et à la raison » humains, la loi naturelle interdit les ordres arbitraires et indique aux hommes les actions droites, leur vocation morale. Certes, ces principes naturels, universels,

[849] Rousseau, *Emile, op. cit*, liv. IV, p. 524.

transcendants et immanents de justice sont des guides pour les hommes, mais ils ne sont pas toujours suivis. « En prenant les hommes tels qu'ils sont, et les loix telles qu'elles peuvent l'être » [850] dans sa recherche des règles d'une administration légitime et sûre, Rousseau remarque que la justice transcendante n'est pas respectée par tous les hommes : « toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loix. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule : mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les loix de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste. » [851] Une fois qu'ils ont reçu de la part de Dieu l'idée de justice, les hommes ressentent sa nécessité dès qu'ils vivent en société. Cette justice divine serait admise par les hommes si elle était réciproque, si pendant que l'individu l'observe scrupuleusement envers les autres, il était sûr qu'ils l'observeront également envers lui. Toutefois, la liberté humaine détourne les hommes de l'origine divine de la justice. Même si une justice universelle émanée de la droite raison est incontestable, tous les hommes ne la suivent pas. La justice divine ne comporte pas une sanction naturelle ou immédiate : les lois de la justice de Dieu sont vaines ici-bas. En société selon Rousseau, elles ne font que le bien du méchant qui les méprise et le mal du juste qui les observe devant les hommes indifférents.

Le gouvernement, les lois civiles sont par conséquent nécessaires pour établir la justice entre les hommes dans la société : « c'est à la loi seule que les hommes doivent la justice. » [852] Si Rousseau affirme que « la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi » [853], c'est non seulement parce qu'il pense que les termes de droit et devoir n'ont réellement de sens qu'après l'établissement de l'ordre social, mais aussi « parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même », qu'on contredise sa propre volonté, qu'on viole sa propre loi, qu'on soit injuste envers soi-même. Cette injustice est abolie dans le *Contrat social*, puisque la loi positive transforme moralement l'individu et le sanctionne en cas d'infraction à la volonté générale. En d'autres termes, l'ordre défini par le *Contrat social* est juste, car

---

[850] Rousseau, *Du contrat social*, *op.cit*, liv. I, préambule, p.351.
[851] *Idem*, liv. II, chap.VI, p.378.
[852] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op.cit*, p.248-249
[853] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op.cit*, liv. II, chap. IV, p.329

ce pacte impose la réciprocité à tous ses membres afin que l'égalité entre les citoyens soit respectée. Rousseau établit ici le rapport sociopolitique entre ordre et justice, et affirme clairement que la loi civile est le véritable fondement de la justice. Transposée du plan politique au plan social du travail et des échanges, la même structure de réciprocité définit le principe de la justice sociale.

a. La justice et la réciprocité

Pour son fonctionnement normal, pour l'utilité commune, la vie communautaire exige des règles claires au point que selon Aristote, « on considère généralement comme étant injuste à la fois celui qui viole la loi, celui qui prend plus que son dû, et enfin celui qui manque à l'égalité, de sorte que de toute évidence l'homme juste sera à la fois celui qui observe la loi et celui qui respecte l'égalité. Le juste, donc, est ce qui est conforme à la loi et ce qui respecte l'égalité, et l'injuste ce qui est contraire à la loi et ce qui manque à l'égalité. » [854] La légalité et l'égalité constituent la justice chez Aristote. Il en est de même chez Rousseau dès lors que le contrat social du *Second Discours* a légalisé la possession. Néanmoins, ce contrat a instauré l'inégalité sociale et la domination. Il est juste et injuste à la fois par manque de réciprocité. Ce problème de réciprocité est résolu par le *Contrat social*, livre où Rousseau invite les hommes politiques à distinguer clairement les intérêts apparents des intérêts réels, c'est-à-dire à connaître « les vrais principes du droit politique », qui fondent l'ordre positif, constitutionnel ou étatique. Le *Contrat social* définit le véritable contrat de société où la justice et l'intérêt des citoyens sont intimement liés. Leur intérêt particulier doit se confondre avec l'intérêt général. Pour accéder à cette justice, l'égalité et la légalité doivent être structurées par la réciprocité.

Rousseau défend l'égalité des citoyens lorsqu'il prescrit ainsi les clauses du contrat social : ses « clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la

[854] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Ed. J. Vrin, France, 1990, liv. V, chap. 2, p.216.

condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle ne peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer ». [855] La clause centrale du contrat social est tellement paradoxale que l'idée d'aliénation totale a été souvent l'objet de la critique des commentateurs rousseauistes[856]. Et pourtant, Rousseau précise que l'aliénation totale est l'unique condition de l'égalité des membres d'une association politique. Après avoir noté le paradoxe de l'aliénation totale qui apparaît comme un non-échange, Louis Althusser souligne que celle-ci produit un « échange avantageux » en raison du« mécanisme d'autorégulation, d'autolimitation de l'aliénation » [857]. Deux arguments solidaires expliquent cette idée : l'égalité et l'intérêt. Étant donné que chaque contractant donne entièrement à la communauté politique ce qu'il est (sa sécurité, sa force, sa liberté) et ce qu'il possède (ses biens matériels) [858], les contractants sont égaux dans l'aliénation. Cette clause formelle nous rappelle selon Althusser, l'inégalité des possessions dans le *Second Discours*, qui instaure un état de guerre : l'échange est avantageux pour le riche, puisqu'il risque de perdre davantage. Celui-ci a l'intérêt d'insister sur la clause formelle de l'égalité : « la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres », dans ce sens que l'individu qui souhaiterait la « rendre onéreuse aux autres », la rendrait naturellement onéreuse à lui-même eu égard à l'égalité formelle impliquée dans l'aliénation totale. « C'est donc bien insiste Althusser, l'égalité qui joue le rôle régulateur-limitatif au sein même de l'aliénation totale. » [859] Toutefois, l'effectivité de cette égalité formelle dépend de l'intérêt de chaque individu qui doit respecter scrupuleusement les clauses du pacte social : « on voit par cette formule,

---

[855] Rousseau, *Du contrat social*, *op.cit*, liv. I, chap.VI, p.360-361.

[856] Par exemple, TALMON Jacob. Leib écrit : « l'individualisme devra […] faire place au collectivisme […]. Le souverain de Rousseau est l'extériorisation de la volonté générale […], il a essentiellement la même signification que l'ordre harmonieux naturel. En conjuguant ce concept avec le principe de souveraineté populaire et d'expression directe du peuple, Rousseau donne le jour à la démocratie totalitaire », *Les origines de la démocratie totalitaire*, Ed. Calmann-Lévy, France, 1966, première partie, chap.1, p.60-61.

[857] ALTHUSSER Louis, *Sur le contrat social*, Ed. Manucius, Houilles, Janvier 2009, chap. IV, p.76.

[858] Les associés donnent mais reçoivent aussi ce qu'ils ont donné, précise Rousseau : « ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété […] ; c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire un égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit », *Du contrat social*, *op.cit*, liv. I, chap. IX, p.367.

[859] L. Althusser, *Sur le contrat social*, *op.cit*, p.78.

conclut Rousseau, que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le Souverain. » [860] L'égalité produite par l'aliénation totale est liée à la réciprocité entre les citoyens qui forment le peuple souverain, et à la réciprocité entre le citoyen et l'État.

En tant que sujet ou membre de l'État, l'individu particulier est soumis à ses lois. Ces dernières sont les moyens d'assurer la fidélité des engagements et expriment la volonté générale : « afin […] que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il referme tactilement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle » [861]. Les hommes se sont associés politiquement pour être aussi libres qu'à l'état de nature. La liberté est l'une des finalités essentielles du *Contrat social*. Pour ce faire, Rousseau y cherche à garantir les citoyens de « toute dépendance personnelle », particulière et à éviter que tout individu soit soumis à la volonté d'autrui (particulière), au sens où « la dépendance des hommes étant désordonnée engendre » [862] tous les vices. Autrement dit, Rousseau veut soumettre tous les hommes à l'autorité de la loi, substituer à la relation arbitraire d'homme à homme la relation fondamentale du citoyen à la loi afin que l'égalité et la justice se maintiennent dans la société. Rousseau prescrit les véritables fondements de la justice et du droit naturel à partir de « la première loi, la seule véritable loi fondamentale qui découle immédiatement du pacte social [:] que chacun préfère en toute chose le plus grand bien de tous » [863], vu que l'intérêt commun tend toujours à l'égalité alors que l'intérêt particulier tend naturellement aux préférences personnelles, à l'inégalité : « comme la volonté tend toujours au bien de l'être qui veut, que la volonté particulière a toujours pour objet l'intérêt privé, et la volonté générale l'intérêt commun, il s'ensuit que cette dernière est ou doit être seule le vrai

[860] Rousseau, *Du contrat social*, *op.cit*, liv. I, chap.VII, p.362.
[861] *Idem*, p. 364.
[862] Rousseau, *Emile*, *op.cit*, liv. II, p.311.
[863] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op.cit*, liv. II, chap. IV, p.328.

mobile du corps social […]; car l'intérêt privé tend toujours aux préférences, et l'intérêt public à l'égalité.»[864]

Ici, nous somme confrontés apparemment au problème de la contradiction entre l'intérêt général et l'intérêt particulier, et constatons que l'intérêt particulier paraît incompatible avec l'égalité, la justice. Paradoxalement, l'intérêt particulier ne contredit pas toujours l'intérêt général. Il est aussi son fondement :

> Les engagemens qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est – elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun*, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous [.] [865].

Il ne s'agit pas pour Rousseau de substituer à la volonté générale la volonté particulière mais de réaliser, de concrétiser la volonté générale, c'est-à-dire de désirer son efficacité. Pour cela, Rousseau part de la réalité ou de la nature humaine. Qu'il soit dans l'état de nature, dans l'état de guerre ou dans la société de contrat, l'homme est naturellement préoccupé par son propre bien-être : l'amour de soi prime sur l'amour des autres. L'intérêt individuel (qui n'est pas l'intérêt particulier d'un groupe social) est essentiel dans la vivification de l'intérêt général : chaque individu est conscient que son bonheur personnel dépend du bonheur collectif. Par conséquent, il doit savoir qu'en remplissant les engagements qui le lie au corps social, en travaillant pour autrui, il travaille aussi pour lui-même. La justice fondée sur la réciprocité dans les engagements civils présuppose « la préférence que chacun se donne ». En d'autres termes, « l'intérêt général, écrit Althusser, n'est pas le produit d'une conversion morale qui arracherait l'individu à son intérêt : il n'est que l'intérêt individuel forcé à la généralité de l'égalité, limité par elle, mais en même temps limitant dans ses effets l'aliénation totale qui fonde cette égalité générale. »[866] C'est une égalité de condition, de droit et de devoir, car en votant par exemple une loi, chaque citoyen sait pertinemment que celle-ci sera appliquée aussi bien aux autres citoyens qu'à lui-même : lorsque « chacun se soumet nécessairement aux conditions

---

[864] *Idem*, liv. I, chap. IV, p.295
[865] Rousseau, *Du contrat social*, *op.cit*, liv. II, chap. IV, p.373.
[866] L. Althusser, *Sur le contrat social, op.cit*, chap. IV, p.79.

qu'il impose aux autres [, alors un] accord admirable de l'intérêt et de la justice […] donne aux délibérations communes un caractère d'équité »[867].

La justice est acquise dans la société au moment où les gouvernants comme les gouvernés obéissent aux décisions qu'ils ont communément prises. « L'enseignement essentiel du *Contrat social*, c'est que le prince est-ou plutôt devrait être-soumis à la loi »[868]. Comme ce sont les dirigeants qui exécutent les lois, Rousseau s'intéresse à « l'orientation pratique des principes du droit politique ». Son *Contrat social* est destiné aux chefs d'État comme l'a remarqué Roger D. Masters : « une majorité écrasante des citations directes qui figurent dans les notes du *Contrat social* provient d'ouvrages d'hommes qui ont eu une expérience de magistrat […] ; le reste est constitué de citations d'historiens, et non de philosophes. A tout prendre, ce même modèle est suivi dans les citations directes du texte. Cette préférence manifeste pour les hommes d'État et les historiens, considérés comme des autorités, reflète le mécontentement de Rousseau à l'égard de la philosophie politique antérieure ; mais il se peut aussi qu'elle suggère son intention de s'adresser, dans le *Contrat social*, aux hommes d'État, ou aux hommes d'État en puissance. »[869]Le désordre politique est inéluctable lorsque le pouvoir passe du peuple aux aristocrates, et des aristocrates aux rois, et lorsque les hommes politiques n'administrent plus l'Etat selon les lois. En conséquence de l'autorité de la loi et du principe de réciprocité (l'engagement réciproque des citoyens à respecter la loi), le principe fondamental de l'ordre républicain est la subordination de l'exécutif au législatif, des décisions particulières à la volonté générale (souveraine). Quand cet ordre est subverti (quand l'exécutif usurpe la souveraineté), le contrat social est rompu. Au chapitre dix du livre trois du *Contrat social*, Rousseau montre qu'un gouvernement dégénère par deux voix générales : « quand il se resserre ou quand l'Etat se dissout. » Le gouvernement se resserre quand il passe de la majorité à la minorité, c'est-à-dire de la démocratie à l'aristocratie, et de l'aristocratie à la royauté. L'Etat meurt lorsque le prince « usurpe le pouvoir souverain ». Dans ce cas, « le grand Etat se dissout et […] il s'en forme un autre dans celui-là, composé seulement des membres du Gouvernement, et qui n'est plus rien au reste du Peuple que son maître et son tiran. »

---

[867] Rousseau, *Du contrat social*, *op.cit*, liv. II, chap. IV, p.374.
[868] MASTERS Roger D, *La philosophie politique de Rousseau*, éd. ENS, France, janvier 2002, deuxième partie, chap.7, p.359.
[869] *Idem*, p. 357-358.

Ces membres du gouvernement « usurpent séparément le pouvoir qu'ils ne doivent exercer qu'en corps ; ce qui n'est pas une moindre infraction des loix, et produit encore un plus grand désordre. Alors on a, pour ainsi dire, autant de Princes que de Magistrats, et l'Etat, non moins divisé que le Gouvernement, périt ». Rousseau indique donc au chapitre onze du livre trois du *Contrat social*, que la vie du corps politique dépend de la subordination du pouvoir exécutif au pouvoir législatif.

De la même manière, dans *l'Économie politique*, Rousseau souligne que « le véritable homme d'État » [870] mène une politique éclairée, rationnelle à l'égard de son peuple. L'intérêt réel du chef national est d'être juste, populaire. Pour cela, il faut que la loi l'emporte sur la force dans ses actions. Celles-ci doivent être conformes aux normes de la justice, aux conditions d'un ordre civil légitime ou aux principes qui garantissent un ordre juste (la raison, la réflexion, la volonté éclairée, la transparence, la vérité)[871], vu que les hommes raisonnables examinent l'ordre institué sous le double aspect de la morale et de l'intérêt. L'union entre ces deux aspects est obligatoire puisque leur contradiction rendrait les actions du chef politique irrationnelles et incertaines. Un État-nation est donc un État républicain – donc, un Etat tout court - lorsqu'il met en pratique l'égalité républicaine.

En comparant l'économie domestique particulière avec l'économie générale dans son *Discours sur l'économie politique*, Rousseau écrit qu'un État est une grande famille et que, par conséquent, les conduites des chefs d'État doivent être exemplaires puisqu'ils sont responsables de la bonne gestion du bien commun de tous les membres de la grande famille qui sont naturellement égaux[872]. Autrement dit, ils sont tenus à exécuter la volonté du peuple : « la première règle de l'*économie* publique est que l'administration soit conforme aux lois […] : car les chefs savent assez que la volonté générale est toujours pour la partie le plus favorable à l'intérêt public, c'est-à-dire le plus équitable ; de sorte qu'il ne faut qu'être juste pour s'assurer de suivre la volonté générale. »[873] Les chefs sont justes au moment où ils agissent conformément aux lois, à l'intérêt public, à la volonté générale, populaire.

---

[870] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op.cit*, p.250.
[871] L'ordre social a besoin des principes qui « dérivent de la nature des choses, et sont fondés sur la raison », Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit*., liv. I, chap. IV, p. 358 ; sur la rationalité du contrat social, cf E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, *op. cit*., « le contrat social de Rousseau », p. 151.
[872] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit*., p. 241.
[873] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit*., pp. 250-251.

Grâce à la loi qui commande à tous les citoyens dans une nation, ceux-ci obtiennent la justice et la liberté. Alors, il est nécessaire que les chefs s'expriment au nom de cette raison publique lorsqu'ils commandent. Ils honorent par là les engagements réciproques de la société, c'est-à-dire ils se mettent au-dessous de la loi. Tel est l'intérêt immédiat du chef selon Rousseau :

> Le plus pressant intérêt du chef, de même que son devoir le plus indispensable, est donc de veiller à l'observation des lois dont il est le ministre, et sur lesquelles est fondée toute son autorité. S'il doit les faire observer aux autres, à plus forte raison doit-il les observer lui-même qui jouit de toute leur faveur. Car son exemple est de telle force, que quand même le peuple voudrait bien souffrir qu'il s'affranchit du joug de la loi, il devrait se garder de profiter d'une si dangereuse prérogative, que d'autres s'efforceraient bientôt d'usurper à leur tour, et souvent à son préjudice.[874]

Comme il jouit totalement de la faveur de ses concitoyens, avant de leur imposer des lois, le chef d'État doit leur obéir : toute son autorité est fondée sur son obéissance aux lois. Son exemple est une force auprès du peuple. En d'autres termes, s'il viole les lois, il sera faible : ses concitoyens les violeront aussi, c'est-à-dire lui désobéiront. L'honnêteté ou l'intégrité du chef sont les seuls obstacles à cette réciprocité dans la violation des lois.

La puissance des lois « dépend encore plus de leur sagesse que de la sévérité de leurs ministres, et la volonté publique tire son plus grand poids de la raison qui l'a dictée : c'est pour cela que Platon regarde comme une précaution très importante de mettre toujours à la tête des édits un préambule raisonné qui en montre la justice et l'utilité. En effet, la première des lois est de respecter les lois : la rigueur des châtiments n'est qu'une vaine ressource imaginée par de petits esprits pour substituer la terreur à ce respect qu'ils ne peuvent obtenir. »[875] La justice et l'utilité dictent la volonté publique. Rousseau se souvient ici de Platon[876] qui réclame un préambule raisonnable (mentionnant les lois justes et utiles) pour les lois constitutionnelles. Cherchant leur efficacité pratique, Platon pense que le législateur doit persuader, convaincre le peuple à qui les lois sont destinées (la confiance populaire est fondamentale) et non le contraindre. La contrainte signifie pour Platon comme pour

---

[874] *Idem*, p. 249.

[875] *Ibid.* ; sur la cruauté des peines, voir Montesquieu, *Lettres persanes*, ed. Presses Pocket, France, 1989, Lettre LXXX, p. 156 ou *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, liv. VI, chap. IX, p. 209, chap. XI, p. 211, chap. XII, p. 212.

[876] « Les lois doivent avoir des préludes […] et au début de toute œuvre législative il faut faire figurer en tête de chaque loi un prélude qui convienne au texte dans son ensemble », Platon, *Les lois*, *op. cit.*, chap. III, p. 191.

Rousseau l'injustice, l'inutilité, l'échec de l'obéissance aux lois ou aux chefs sévères, cruels, tyranniques. Armés de leurs petits esprits, ils terrorisent le peuple pour se faire obéir. Cette méthode terrible, voire terroriste n'est pas convenable aux bons chefs d'État.

Ces derniers emploient des moyens justes, sages qui leur permettent d'être respectables et aimables à l'égard du peuple : « s'il est beau de commander, dit Rousseau, c'est quand ceux qui nous obéissent peuvent nous honorer : respectez donc vos concitoyens, et vous vous rendez respectables ; respectez la liberté, et votre puissance augmentera tous les jours : ne passez jamais vos droits, et bientôt ils seront sans bornes. »[877] Peut-être Rousseau se rappelle-t-il des conseils que Machiavel donne aux princes : « il est nécessaire pour un prince d'avoir l'amitié du peuple »[878]. Dans le *Prince,* Machiavel pose le problème des moyens de la conservation du pouvoir conquis. Le chapitre neuf comme d'autres extraits du *Prince* montre que tout prince prudent ou vertueux est obligé de s'appuyer sur le peuple pour pouvoir gouverner réellement et efficacement. Soucieux de la faiblesse politique de l'Italie de son époque (déchirée en petits États rivaux, instables, menacés par des puissances étrangères), Machiavel élabore une théorie de l'action politique efficace visant à maintenir la paix et la stabilité des États. Le problème de l'ordre politique est un élément essentiel du *Prince*. Or une des clefs du succès, de la virtuosité du prince, du chef d'État, réside dans sa capacité à acquérir l'amitié populaire. Il nous semble que Rousseau suit cette logique au moment où il pense que le respect du peuple est nécessaire pour un chef politique qui désire consolider son pouvoir, assurer une réelle stabilité politique. Il doit trouver les « mille moyens de [se] faire aimer, [de] gagner les cœurs »[879] de ses concitoyens.

Le chef national pourra ainsi conduire paisiblement sa nation et avoir le soutien populaire en cas d'agressions internes ou étrangères : « le véritable homme d'état sait les prévenir ; c'est sur les volontés encore plus que sur les actions qu'il étend son respectable empire. S'il pouvait obtenir que tout le monde fît bien, il n'aurait lui-même plus rien à faire, et le chef d'œuvre de ses travaux serait resté oisif. Il est certain, du moins, que le plus grand talent des chefs est de déguiser leur

---

[877] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit*, p. 258.
[878] Machiavel, *Prince*, éd. Robert Laffont, Paris, 1996, chap. IX, p. 134.
[879] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit*, p. 250.

pouvoir pour le rendre moins odieux, et de conduire l'état si paisiblement qu'il semble n'avoir pas besoin de conducteur. »[880] En effet, Rousseau n'est pas seulement idéaliste mais il est aussi réaliste. Il part du principe que tous les États actuels sont corrompus ou mal gouvernés. Toutefois malgré leurs défauts, ces gouvernements protègent les citoyens et leur permettent de vivre tranquillement dans la cité.

> L'intérêt commun correspond ici à la paix sociale acquise grâce à la réciprocité dans l'aliénation totale, à la réciprocité dans les engagements civils et à la virtuosité de l'homme d'État juste, c'est-à-dire qui s'est conformé aux lois républicaines. Gouverner paisiblement son pays signifie que le chef politique connaît vraiment son peuple, c'est-à-dire que les lois sont conformes à la volonté générale de ses concitoyens. « Par quelque côté qu'on remonte au principe, conclut Rousseau, on arrive toujours à la même conclusion ; savoir, que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens, en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent. »[881]

b. Les droits du citoyen auprès de l'État

Le pacte social conclu, tous les membres du corps national sont égaux en droits. Les droits naturels de chaque membre sont non seulement consolidés dans la société mais celui-ci gagne aussi de nouveaux droits : « l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres », « enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a »[882]. Quels sont les droits du citoyen auprès de l'État

---

[880] *Ibid*.
[881] Rousseau, *Du contrat social, op.cit*, liv. II, chap. IV, p.374
[882] *Idem*, liv. I, chap.VI, p.361

selon Rousseau ? Le citoyen a droit à la liberté, à la propriété, à la sécurité (interne externe), à l'éducation publique, à la nourriture, au travail et au repos.

La liberté individuelle est un droit essentiel de l'homme qui décide de vivre dans une association politique au point que Rousseau la pose comme le problème fondamental du contrat social : « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? »[883] Le problème résolu, l'individu humain gagne les libertés suivantes :

> Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile [.] Il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale […]. On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui, car l'impulsion de seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. [884]

Si l'homme naturel n'a qu'une liberté (liberté naturelle), l'homme social a une double liberté : liberté civile et liberté morale. Contrairement à la liberté naturelle, illusoire (elle varie selon la force de l'individu, ne protège pas du bon plaisir d'autrui ; maintenue dans la société, elle engendrerait un état de violence généralisé, un désordre général), la liberté civile est limitée mais efficace, dans ce sens qu'elle est protégée par la loi qui garantit chaque citoyen de toute dépendance personnelle, de toute domination d'une volonté particulière[885]. La loi apparaît ainsi comme une contrainte pour un homme « stupide et borné » aux pures sensations, à « l'impulsion du seul appétit » malgré l'existence sociale, et une liberté pour un homme « intelligent » et raisonnable guidé par la voix du devoir ou le principe de justice.

---

[883] *Idem, p.360.*
[884] *Idem*, chap. VIII, p.364-365.
[885] « On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté. Ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre. 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 […]. Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction […]. Il n'y a donc point de liberté sans loix, ni où quelqu'un est au dessus des loix : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous », Rousseau, *lettres écrites de la montagne*, *op.cit*, lettre 8.p.841-842.

L'homme est moralement libre lorsqu'il ne subit plus les lois naturelles, ses intérêts sensibles, personnels, son égoïsme, et par conséquent obéit inconditionnellement à la loi qu'il s'est prescrite, agit pour l'intérêt général. Cette liberté morale (ce civisme) sera développée par Kant lorsqu'il évoquera l'autonomie de la volonté[886].

L'homme acquiert aussi bien la liberté civile et morale que « la propriété de tout ce qu'il possède » : « la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant [deviennent une] propriété « après l'établissement de l'ordre social, de la loi civile. Une propriété ne peut être fondée que sur un titre positif » [887]. En d'autres termes, les possessions et le droit du premier occupant dépendent du droit de propriété protégé par la loi positive. Cette dernière attribue un statut juridique à une occupation. La possession légalisée, elle est respectée par tout citoyen. Ses droits à la liberté et à la propriété reconnus, l'homme est en mesure de vivre harmonieusement avec ses concitoyens dans la cité.

Sa personne et ses biens sont défendus et protégés par « la force commune ». Cette dernière est nécessaire à l'État, puisque dès qu'un État se forme, il est menacé de mort par ses propres membres guidés par leurs intérêts particuliers et par les États belliqueux. Or, la sécurité (interne et externe) est un droit fondamental pour chaque membre du corps national. À la suite du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, Rousseau s'intéresse donc au pouvoir judiciaire en vue du bon fonctionnement de l'état civil, de la conservation des lois, de la garantie de la réciprocité. La justice pénale a aussi besoin du soutien de la police et de l'armée pour être efficace.

Rousseau est parfaitement conscient que dans un État juste tous les individus ne sont pas naturellement vertueux (des Justes) : « 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 ; […] il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet ; injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique. » [888] Rousseau dissocie l'individu en tant qu'homme animé par une volonté particulière,

---

[886] « L'autonomie de la volonté est l'unique principe de toutes les lois morales et des devoirs conformes à ces lois […]. La loi morale n'exprime donc pas autre chose que l'autonomie de la raison pure pratique, c'est-à-dire de la liberté », Kant, *Critique de la raison pratique*, collection. Folio, essais, éd. Gallimard, France, 1989, première partie, liv. I, chap.1, p.57.
[887] Rousseau, *Du contrat social*, *op.cit*, liv. I, chap. VIII, p.364-365
[888] *Idem*, chap.VII, p. 363.

les intérêts égoïstes, et l'individu en tant que citoyen (membre et sujet de l'État) guidé par la volonté générale et l'intérêt commun. Lorsque l'intérêt privé prime sur l'intérêt général chez l'individu, il envisage ses devoirs à l'égard de la cause commune comme une contribution gratuite. Cette contribution lui coûte plus cher que ne l'est sa non-participation vis-à-vis de ses concitoyens. Il ne conçoit pas qu'il a une dette envers l'État, c'est-à-dire il refuse la réciprocité. L'individu profite ainsi des droits du citoyen au détriment des devoirs du sujet. Ce raisonnement est dangereux dans la mesure où il est injuste : généralisée, cette injustice serait à l'origine de la mort du corps politique.

La conscience morale est insuffisante si elle ne s'accompagne pas de son application concrète. La justice considérée comme un sentiment, une norme que chaque être humain porte dans son for intérieur et comme une norme transcendante, divine, naturelle, est très limitée et inefficace en dehors de sa réalisation institutionnelle. La justice divine a besoin de la justice humaine pour produire des effets dans ce monde et pour devenir effective, la conscience morale nécessite des lois coercitives. [889] Tous les hommes ne sont pas capables d'atteindre la véritable raison, c'est-à-dire la sagesse qui enseigne ce qui est vraiment utile à la communauté. La majorité humaine ne suit que l'utilité apparente ou immédiate, c'est-à-dire ce qui est utile pour les passions égoïstes d'un seul individu.

La justice doit protéger la minorité des hommes qui défendent l'intérêt général, les lois communes : « quand on ne peut établir une exacte proportion entre les parties constitutives de l'État, ou [quand] des causes indestructibles en altèrent sans cesse les rapports, alors on institue une magistrature particulière qui ne fait point corps avec les autres, qui replace chaque terme dans son vrai rapport, et qui fait une liaison ou un moyen terme soit entre le Prince et le Peuple, soit entre le Prince et la Souverain, soit à la fois des deux côtés s'il est nécessaire. Ce corps que j'appellerai *Tribunat*, est le conservateur des loix et du pouvoir législatif. » [890] Il est difficile d'établir une exacte proportion entre les parties constitutives de l'État et évident que des causes inhérentes à l'organisation politique altèrent incessamment les rapports

[889] Avant Rousseau, Spinoza avait développé cette idée : « si les hommes étaient ainsi disposés par la nature qu'ils n'eussent de désir que pour ce qu'enseigne la vraie Raison, certes la société n'aurait besoin d'aucunes lois, il suffirait absolument d'éclairer les hommes par des enseignements moraux pour qu'ils fissent d'eux-mêmes et d'une âme libérale ce qui est vraiment utile », *Traité théologico-politique*, *op.cit*, chap. V, p.106.
[890] Rousseau, *Du contrat social*, *op.cit*, liv. IV, chap. V, p.453-454.

sociaux. Alors, l'institution d'un pouvoir judiciaire indépendant des autres pouvoirs sociaux est nécessaire. Ce t*ribunat* impose à chaque pouvoir sa vraie place, équilibre le pouvoir du prince par rapport à celui du peuple souverain et inversement. En tant que conservateur des lois et du pouvoir législatif, le *tribunat* reconnaît les droits et les devoirs de chaque citoyen sans exception : pour lui, les gouvernants comme les gouvernés doivent être vertueux ou justes. Ils seront sanctionnés s'ils n'accomplissent pas leurs devoirs respectifs. Bien que Rousseau critique l'idée d'une séparation (au sens où elle s'oppose à l'idée de l'indivisibilité) [891], nous pouvons dire que Rousseau s'inscrit dans la tradition de la séparation des pouvoirs, car ces pouvoirs ne sont pas les actes de souveraineté (des lois émanant du peuple), mais de simples officiers du peuple, des applications de la volonté populaire, des lois communes.

L'idée de la séparation des pouvoirs apparaît sous la plume de Locke des 1690. [892] Celui-ci limite les pouvoirs de l'ordre civil aux fins pour lesquelles ils ont été constitués (paix, sécurité, et bien du peuple) : ceux-ci ne sauraient par conséquent être absolus. Comme leur origine suprême et leur légitimité émanent véritablement du peuple lui-même, Locke justifie la résistance du peuple au pouvoir injuste (la monarchie absolue) ou arbitraire (la tyrannie). Montesquieu s'inscrit dans cette doctrine de limitation du pouvoir en 1748. [893] Il désire l'équilibre des pouvoirs sociaux (le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire) pour prémunir le corps social contre tout danger de despotisme et pour préserver la liberté des citoyens. Certes, empêcher que le pouvoir soit concentré entre les mains d'un seul homme préoccupe Rousseau, mais celui-ci défend la supériorité du pouvoir pénal en tant qu'il protège parfois le Souverain contre le Gouvernement, soutient le Gouvernement contre le peuple (la tyrannie populaire) corrompu, c'est-à-dire

---

[891] *Idem*, liv. II, p.369.

[892] « Ainsi, qui que ce soit qui a le pouvoir législatif ou souverain d'une communauté, est obligé selon les lois établies et connues du peuple, non par décrets arbitraires et formés sur-le-champ; d'établir des juges désintéressés et équitables qui décident les différends par ces lois; d'employer les forces de la communauté au-dedans, seulement pour faire exécuter ces lois, ou au-dehors pour prévenir ou réprimer les injures étrangères mettre la communauté à couvert des courses et des invasions; en tout cela de ne se proposer d'autre fin que la tranquillité, la sûreté, le bien du peuple », Locke, *Traité du gouvernement civil, op.cit*, chap. IX, p. 240.

[893] « Tout serait perdu, si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs : celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes et les différends des particuliers », Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op.cit*, liv. XI, p.295.

maintient « l'équilibre de part et d'autre [ou appuie] une bonne constitution » [894] républicaine.

En tant que protectrice des lois constitutionnelles, la justice pénale sanctionne tous les hommes (gouvernants ou gouvernés) qui déséquilibrent la société, qui provoquent le désordre, c'est-à-dire qui enfreignent les lois politiques ou civiles : « afin donc que le pacte social ne soit pas vain formulaire, il referme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps ». Nul ne peut désobéir à la volonté générale dans un Etat juste. Un citoyen qui s'y refuse est un criminel. Au nom du jugement du pouvoir public, il sera contraint par tout le corps social ou toute la force collective à se soumettre aux « loix criminelles » [895]. Il s'agit de l'usage du droit pénal qui correspondrait à la justice corrective chez Aristote :

> Le juste *correctif* […] intervient dans les transactions privées, soit volontaires, soit involontaires […]. Peu importe, en effet, que ce soit un homme de bien qui ait dépouillé un malhonnête homme, ou un malhonnête homme un homme de bien, […] cet injuste dont nous parlons, qui consiste dans une inégalité, le juge s'efforce de l'égaliser : en effet, quand l'un a reçu une blessure et que l'autre est l'auteur de la blessure, ou quand l'un à commis un meurtre et que l'autre a été tué, la passion et l'action ont été divisées en parties inégales; mais le juge s'efforce, au moyen du châtiment, d'établir l'égalité.[896]

La justice rectificative concerne les transactions privées volontaires (contrats) ou involontaires (vols, blessures, crimes…). Indifférente à la nature des protagonistes (aux différences de mérite, de valeur propre ou de classe sociale des individus engagés dans la quête de la justice), la justice pénale rendue par le juge impartial, restaure l'égalité rompue par le délit. Grâce à sa raison prudentielle, le juge proportionne le châtiment ou la réparation à la gravité du dommage subi.

Ce procès équitable se déroule dans une communauté politique de citoyens libres et égaux qui doivent honorer leurs engagements civils ; sinon, le corps politique sera mort[897]. La sécurité de l'État est menacée par des ennemis internes et des ennemis externes. Pour être effective, la justice pénale a donc besoin du soutien des forces de l'ordre représentées par les policiers qui s'occupent de l'ordre interne et

---

[894] Rousseau, *Du contrat social*, *op.cit*, liv. IV chap. V, p.454 ; « j'appelle donc République tout Etat régi par des loix, sous quelque forme et administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain », *Idem*, liv. II, chap.VI, p. 379-380.
[895] *Idem*, chap.XII, p.394.
[896] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, *op.cit*, liv. V, chap.7, p.231-234.
[897] Rousseau, *Du contrat social*, *op.cit*, liv. III, chap. XI, p.424

des militaires qui se soucient de l'ordre externe. L'ordre se définit ici comme une autorité ou une force publique qui garantissent la conservation de l'État : « tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'être membre en violant ses loix, et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'État est incompatible avec la sienne, il faut qu'un des deux périsse, et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi. » [898] Pour comprendre la présente idée de Rousseau, distinguons les infractions minimes des infractions graves. Les délits minimes (ne pas payer ses impôts…) ne détruisent pas le contrat social tandis que les délits graves (tuer…) sont des ruptures de contrat. Un citoyen qui assassine un autre citoyen rompt le pacte social, puisqu'il attaque un fondement de l'État (sécurité), l'ordre social, droit sacré qui sert de base à tous les autres. Les procédures judiciaires, le jugement selon Rousseau, confirment que ce citoyen a rompu le traité social. Il devient ainsi un infracteur ou un rebelle, un traître. En tant qu'infracteur il mérite l'exil et en tant qu'ennemi public il mérite la condamnation à mort. Cette violence légitime est incarnée par « une police convenable » [899]à l'ordre public, à la sécurité interne d'un État bien gouverné où les punitions sont rares. Leur exception s'explique par la rareté des criminels et par l'éducation citoyenne.

Les citoyens ont droit à l'éducation afin qu'ils comprennent la volonté générale (l'intérêt commun), participent à son élaboration, et aiment leurs lois ; car pour Rousseau, les lois coercitives sont insuffisantes, c'est-à-dire le cœur des citoyens constitue véritablement le fondement de l'État : la loi qui se grave « dans les cœurs des citoyens, qui fait la véritable constitution de l'État ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui lorsque les autres loix vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes et surtout de l'opinion. » [900] Un peuple est non seulement défini par son choix politique mais également par son identité historique, culturelle ou religieuse. Le choix rationnel doit être consolidé par le choix sentimental : « si vous voulez qu'on obéisse au loix, faites qu'on les aime, et que pour faire ce qu'on doit, il suffise

[898] *Idem*, liv. II, chap. V, p.376.
[899] *Idem,* liv. IV, chap. IV, p.445
[900] *Idem*, liv. II, chap.XII, p.394.

de songer qu'on le doit faire. »[901] L'obéissance aux lois devient une évidence, un devoir, une exigence morale au moment où les citoyens sentent qu' « elles leur [conviennent] et qu'elles [ont] l'assentiment interne de leur volonté. »[902] Rousseau suit ici *L'esprit des lois* de Montesquieu qui pense que les bonnes lois dans un régime républicain sont celles qui règnent sur les cœurs des citoyens. Il ne s'agit pas de rapport de forces, de calcul d'intérêts particuliers mais d'une adhésion affective. Le problème est de savoir comment faire comprendre la volonté générale au peuple, lui faire choisir clairement sa constitution, et faire aimer les loix au x citoyens.

La compréhension de la volonté générale, le choix clair de la constitution dépendent selon Rousseau de la place extraordinaire du législateur[903] dans l'État. Etant donné que « la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique : il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude »[904]. « De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. »[905] Le législateur a en effet une triple fonction : dénaturer positivement l'individu humain, informer suffisamment le peuple et lui proposer des lois adaptées à son environnement spatio-temporel. Le législateur dénature d'abord l'individu qui n'est plus en mesure de vivre seul comme dans l'état de nature. Contrairement à l'homme naturel, « l'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croye plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. »[906] Les lois conditionnent l'unité nationale, et détiennent une fonction éducative. Ayant une intelligence supérieure, une autorité morale, quasi divine, le législateur éduque ensuite l'homme à juger, éclaire, guide le peuple en l'informant suffisamment sur la différence entre la volonté générale (qui tend à l'intérêt

---

[901] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op.cit*, p.251-252
[902] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement op.cit*, chap.III, p.961.
[903] Rousseau, *Du contrat social*, *op.cit,* liv. II chap.VII, p.381.
[904] *Idem,* chap. II, p.369.
[905] *Idem*, chap.VI, p.380.
[906] Rousseau, *Emile*, *op.cit*, liv. I, p.249 ; *Du contrat social, op.cit*, liv. II, chap.VII, p.381 ; *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op.cit*, chap.III, p.960.

commun) et les volontés particulières des groupes, des ordres, des états, des classes, des partis… Celles-ci altèrent le lien social. Comme ce dernier s'effectue aussi par la religion, le législateur propose enfin au peuple des lois adaptées à son espace et à son temps ; d'où la religion civile proposée par Rousseau à la fin du *Contrat social* : « par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort. » [907] L'égalité humaine est restaurée grâce à la religion nationale qui considère que tous les croyants sont égaux et qui suscite l'unité de la nation. Rousseau pense que la solution au problème de la société juste n'est pas uniquement une adhésion à l'État et à ses principes, c'est-à-dire une solution rationnelle. Il existe également une solution religieuse et culturelle.

L'éducation morale est accompagnée d'une éducation politique. Il faut éduquer moralement et politiquement le peuple afin qu'il participe à l'élaboration de la volonté générale, qu'il soit véritablement responsable du développement de la patrie. Cet amour de la patrie, cette sagesse ou cette juste mesure sont acquises grâce à une véritable éducation patriotique qui développe une égalité durable. Rousseau pense que le rôle du politique est fondamental à cet effet. [908]L'État façonne son peuple. Il décide d'avoir un peuple éduqué ou un peuple abruti, de construire une société juste ou une société injuste, de faire des justes d'État ou des injustes d'État : la société juste dépend de la volonté, de l'orientation et du projet politiques. Rousseau pense que l'être humain est naturellement bon et que ses vices proviennent des gouvernements corrompus. Autrement dit, s'il est bien gouverné, il sera vertueux, éclairé, sage. Rousseau lie la morale à la politique puisqu'il estime que la vie humaine ou sociale est immédiatement politique. Son écrit sur les vrais principes du droit politique répond donc à sa question du meilleur gouvernement possible qu'il tente de réaliser à travers une nation qui met en pratique l'égalité républicaine. Un gouvernement national s'intéresse vraiment à la formation de son peuple : l'éducation citoyenne valorise l'État lui-même vu qu'il forme par là des hommes responsables, des patriotes respectables qui aiment leurs lois.

L'amour du bien public doit commencer dès l'enfance pour Rousseau. Cet amour passe par une éducation publique. Par exemple, dans les *Considérations sur le*

---

[907] Rousseau, *Du contrat social, op.cit*, liv. IV, chap. VIII, p.465.
[908] Rousseau, *Confessions*, *op.cit*, liv. IX, p.404-405 ; *Discours sur l'économie politique*, *op.cit,* p.251.

gouvernement de Pologne, Rousseau recommande à l'État polonais de faire une réforme pédagogique afin de stimuler le patriotisme :

> C'est l'éducation qui doit donner aux âmes la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain suça avec le lait de sa mère l'amour de sa patrie, c'est-à-dire des loix 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 pis.[909]

L'éducation patriotique commence dès l'enfance. L'enfant apprend la socialisation dès sa naissance en suçant « avec le lait de sa mère l'amour de la patrie ». De ce fait, les citoyens appartiennent tellement à l'État que l'individu qui vit seul en dehors de la patrie devient nul. Pour faire naître le sentiment national, ils doivent vivre ensemble et faire partie ainsi d'une totalité indivisible : la loi est au-dessus de l'homme.

La supériorité de la loi est synonyme de l'égalité des citoyens. Elle passe d'abord par l'abolition des collèges et des académies « qui font que la noblesse riche et la noblesse pauvre sont élevées différemment et séparément »[910] et ensuite par la création de l'école publique, unique, égalitaire : « tous égaux par la constitution de l'État doivent être élevés ensemble et de la même manière, et si l'on ne peut établir une éducation publique tout à fait gratuite, il faut du moins la mettre à un prix que les pauvres puissent payer. Ne pourrait-on pas fonder dans chaque collège un certain nombre de places purement gratuites, c'est-à-dire aux frais de l'État, et qu'on appelle en France des bourses ? Ces places [sont attribuées] aux enfants des pauvres »[911]. Pour renforcer l'unité nationale, Rousseau désire que tous les citoyens (riches ou pauvres) ressentent effectivement l'égalité constitutionnelle. Le sentiment d'appartenance à une même République est réalisé par l'éducation publique ou nationale qui dispense l'égalité éducative entre enfants riches et enfants pauvres. Leur inégalité est supprimée par les bourses dont bénéficient les enfants des pauvres.

Les enfants sont formés intellectuellement et physiquement ensemble comme les futurs dirigeants de la *République* platonicienne puisque Rousseau insiste aussi sur l'éducation physique, les exercices corporels qui forment les tempéraments

---

[909] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op.cit*, chap. IV, p. 966.
[910] *Idem*, p. 867.
[911] *Ibid*.

robustes, sains et moraux. C'est pourquoi, s'il n'interdit pas totalement l'éducation privée, Rousseau impose des activités sportives publiques :

> les parents qui préfèreront l'éducation domestique, et feront élever leurs enfants sous leurs yeux, doivent cependant les envoyer à ces exercices. Leur instructions peut être domestique et particulière, mais leurs jeux doivent toujours être publics et communs à tous ; car il ne s'agit pas seulement ici de les occuper, de leur former une constitution robuste, de les rendre agiles et découplés ; mais de les accoutumer de bonne heure à la règle, à l'égalité, à la fraternité, aux concurrence, à vivre sous les yeux de leurs concitoyens à désirer l'approbation publique.[912]

Les enfants sont soumis aux jeux publics et communs afin qu'ils s'accoutument très tôt à la discipline, à l'égalité, à la fraternité et à la concurrence, l'émulation. Ils dévoilent au cours de ces activités collectives leurs qualités physiques et morales à leurs concitoyens qui, en toute transparence, feront des jugements justes sur eux et les choisiront ou non comme dirigeants : l'institution collégiale, organisée comme de petites républiques, « est la pépinière des hommes d'État qui dirigeront un jour les affaires publiques dans les mêmes emplois qu'ils n'exercent d'abord que par jeu. »[913] Tous les citoyens ont une égalité de chances de gouverner la nation étant donné l'égalité de formation entre enfants riches et enfants pauvres dans une société juste.

Cette dernière nourrit tous ses enfants car l'État s'attache à l'égalité alimentaire, à l'abondance. Rousseau affirme : « ce n'est pas assez d'avoir des citoyens et de les protéger ; il faut encore songer à leur subsistance ; et pourvoir aux besoins publics, est une suite évidente de la volonté générale, et le troisième devoir essentiel du gouvernement. Ce devoir n'est pas, comme on doit le sentir, de remplir les greniers des particuliers et les dispenser du travail, mais de maintenir l'abondance tellement à leur portée, que pour l'acquérir le travail soit toujours nécessaire »[914]. La cohésion nationale est liée au problème économique. Rousseau condamne en général une civilisation de l'oisiveté où les personnes désœuvrées, inactives jouissent d'une satisfaction passive, combat un gouvernement qui assisterait économiquement un peuple et revendique la participation active des citoyens à la richesse économique de leur pays. Les citoyens qui travaillent apportent une abondance alimentaire à la patrie et participent activement à son indépendance économique. C'est ainsi que le gouvernement remplirait selon Rousseau son troisième devoir essentiel qui n'est rien

---

[912] *Idem*, p. 968.
[913] *Idem*, p. 969.
[914] Rousseau, *Discours sur l'économie politique, op. cit,* p. 262.

d'autre que la jouissance « de l'abondance de la paix »[915] dans la cité où tous les citoyens se sentent bien à leur place : chacun exerce un emploi qui lui convient[916]. Dans la nation rousseauiste, le travail est un droit et le repos est aussi un droit.

Au travail qui contribue à la prospérité publique succède la fête qui est réjouissance publique, jouissance de soi du public. Rousseau estime en effet que, contrairement aux fêtes privées, aristocratiques qui ne réunissent que les gens privilégiés (les Grands, les Riches) incarnant l'inégalité humaine, l'injustice sociale, les fêtes populaires ou publiques permettent d'oublier les soucis quotidiens, les dissensions intestines, de renouer la communication, la sympathie, l'amitié, l'amour entre les familles divisées, et notamment de rétablir l'égalité humaine, la justice sociale, car toutes les conditions sociales y participent. La fête ouverte à tout public renforce le lien patriotique car « un peuple entier s'offre la représentation de son bonheur. Le spectacle ouvert à tous, qui est le spectacle de l'ouverture de tous les cœurs, est« innocent », il est « sans danger », mais il est aussi plus « enivrant ». L'animation de la fête collective réalise l'une des épiphanies de la transparence dont Rousseau a rêvé »[917], écrit J. Starobinski. La communauté politique est possible lorsque chacun est reconnu par les autres. En affirmant qu' « il n'y a de pure joye que la joye publique »[918], Rousseau montre que ce bonheur est désintéressé, universel et pur puisqu'il s'agit d'une communication immédiate de tous les citoyens heureux. L'égalité entre riches et pauvres, puissants et faibles, est restaurée lors des fêtes nationales. Bien qu'il s'agisse d'une égalité temporaire ou d'une réjouissance éphémère, ces fêtes nationales célèbrent l'identité des peuples, animent leur patriotisme. Toutefois, elles sont aussi exclusives, car elles sont fermées au reste du monde.

Pour que la patrie n'ait pas un sens odieux et ridicule[919], le corps de la nation ne doit pas commettre l'injustice en traitant également ses membres et les étrangers : « voulons-nous que les peuples soient vertueux ? Commençons donc par leur faire aimer la patrie : mais comment l'aimeront-ils, si la patrie n'est rien de plus pour eux

---

[915] Rousseau, *Du contrat social, op. cit,* liv. III, chap. X, p. 390 ; une société « où chacun suffisant à son emploi, nul n'eût été contraint de commettre à d'autres les fonctions dont il est chargé », *Second discours, op. cit,* Dédicace, p. 112.
[916] Rousseau, *Lettre à d'Alembert, op. cit,* note, p. 115.

[917] J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle, op. cit,* chap. V, p. 119.
[918] Rousseau, *Lettre à d'Alembert, op. cit.*, note, p. 124.
[919] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit*., p. 256.

que pour les étrangers, et qu'elle ne leur accorde que ce qu'elle ne peut refuser à personne ? »[920] Aucun État ne peut refuser les droits à la vie, à la liberté à un homme. Si la patrie n'accorde que ces droits naturels à ses membres, alors ils ne seront pas vertueux ou le patriotisme n'aura pas un sens délicieux. Rousseau met en évidence qu'être patriote signifie n'être pas méprisé, humilié, chez soi, dans son propre pays. Chez soi, un citoyen ne doit pas être mal à l'aise comme s'il était à l'étranger. Être un étranger dans son propre pays est la pire des situations. C'est la raison pour laquelle l'adhésion à l'État doit être la reconnaissance réciproque. L'individu se reconnaît dans l'État et ce dernier reconnaît l'objectivisation de son désir : « que la patrie se montre donc la mère commune des citoyens, que les avantages dont ils jouissent dans leurs pays le leur rende cher, que le gouvernement leur laisse assez de part à l'administration publique pour sentir qu'ils sont chez eux, et que les lois ne soient à leurs yeux que les garants de la commune liberté. »[921] Les lois doivent garantir non seulement les droits politiques des citoyens mais également leurs droits socioprofessionnels. Autrement dit, il s'agit de faire en sorte que tous les citoyens jouissent de la plénitude des droits civiques et politiques attachés au statut de citoyen. Pour que ses droits se perpétuent, celui-ci doit travailler, procréer, s'attacher à son village natal, participer en personne à l'élaboration de la volonté générale, conseiller les gouvernants en cas d'une crise (cela vaudra notamment pour Emile), accomplir son service militaire et se sacrifier pour défendre la patrie.

c. La dette et l'interdépendance dans la société

La jouissance réelle de la citoyenneté dépend de la réciprocité sur le plan politique et sur le plan socio-économique. La réciprocité suppose le rapport entre la dette et l'interdépendance dans la société. C'est, transposée sur le plan social du travail et des échanges, la même structure de réciprocité que le contrat social. L'individu bénéficie des avantages sécuritaires, libéraux, éducatifs, économiques, professionnels, moraux ou psychologiques dans la société. Comme celle-ci est utile à

[920] *Idem*, p. 255.
[921] *Idem*, p. 258.

l'individu, celui-ci doit être utile à la société. Le citoyen doit travailler pour résoudre le problème des inégalités et du paraître dans la société hiérarchisée. L'acquittement de la dette est le principe du civisme.

Une fois qu'ils se sont efforcés de sortir orgueilleusement de l'heureuse ignorance que la nature les avait placés, les hommes sont condamnés à survivre dans la société grâce au travail (comme Adam et Eve chassés du paradis et condamnés à travailler). Ce dernier est un besoin vital pour tout homme vivant en société : « il faut que je vive […]. Il faut que tout homme vive […]. De toutes les aversions que nous donne la Nature, la plus forte est celle de mourir, il s'ensuit que tout est permis par elle à quiconque n'a nul autre moyen possible pour vivre. » [922] La survie est un impératif social qui transcende tous les autres impératifs sociaux. Or, le moyen de survivre dans l'état social est réduit au travail, qui provoquerait éventuellement une aversion chez les hommes. Mais l'aversion que la mort leur inspire est supérieure à celle engendrée par le travail. Ils sont contraints de travailler naturellement. Ce travail naturel, nécessaire est illustré par l'entrée des hommes dans la société des besoins du *Second Discours*. La vie des hommes est menacée. Cette menace commune suscite instinctivement la solidarité humaine, car un individu accomplit difficilement les travaux qui nécessitent le « concours de plusieurs mains ».En effet, pour combler leurs besoins, les hommes se livrent collectivement et individuellement à des travaux. Ils organisent et répartissent les tâches. Cette division du travail permet à chaque individu de s'appliquer à la tâche à laquelle il est doué et de fournir des produits nécessaires à la consommation collective.

Rousseau recommande par conséquent les métiers utiles à tous les hommes, les citoyens, qui respectent l'ordre naturel de la valeur réelle des objets dans la mesure où ces métiers développent l'ordre économique juste, c'est-à-dire une égalité économique entre les travailleurs. Par exemple, Emile doit apprendre un métier : « c'est par leur rapport sensible avec son utilité, sa sûreté, sa conservation, son bien-être, qu'il doit apprécier tous les corps de la nature et tous les travaux des hommes. » [923] Ces travaux nécessaires rapprochent les hommes de l'état de nature : « de toutes les occupations qui peuvent fournir la subsistance à l'homme, celle qui le rapproche

[922] Rousseau, *Emile*, *op.cit*, liv.III, p.467.
[923] *Idem*, p. 458-459.

le plus de l'état de Nature est le travail de ses mains » [924]. Il s'agit des métiers agricoles, artisanaux ou des arts qui sont purement mécaniques. Ceux-ci sont respectables puisqu'ils satisfont les besoins naturels, vitaux et universels des êtres humains et assurent le bien-être et la liberté quels que soient les événements, c'est-à-dire procurent aux travailleurs de l'indépendance à l'égard des hommes (l'opinion publique), de la fortune (désordre social). Ils suivent l'ordre naturel, la véritable valeur des choses. Une société fondée sur l'utilité réelle du travail est juste dans ce sens que tous les hommes produisent et elle est compatible avec l'honnêteté, l'humanité. [925] Dans une société économique où ce sont uniquement les « besoins mutuels » [926] qui commandent les relations humaines l'utilité commune est nécessaire à la paix sociale. Rousseau exclut de sa démonstration l'utilitarisme fondé sur la recherche exclusive de l'intérêt égoïste. [927]

Rousseau insiste en conséquence sur les échanges justes entre les hommes animés par les intérêts immédiats. Ces échanges conditionnent l'existence de la société des besoins : « la société des arts consiste en échanges d'industrie, celle du commerce en échange de choses, celle des banques en échanges de signes et d'argent […]. Nulle société ne peut exister sans échange, nul échange sans mesure commune, nulle mesure commune sans égalité. » [928] La division du travail réalise une société où les différents travailleurs échangent leurs produits de valeur inégale. Une mesure (loi) qui fixe les conditions des échanges est nécessaire. Elle implique l'égalité entre les choses, l'équivalence des biens, c'est-à-dire la comparaison des valeurs des objets échangés : « l'égalité conventionnelle entre les choses a fait intervenir la monnoye » [929]. La monnaie est incarnée par des objets divers chez les différents peuples. Mais elle est essentiellement le véritable lien social en ce sens qu'elle introduit l'équivalence des valeurs entre les objets variés, elle régule immédiatement et uniquement les besoins économiques des individus humains, elle leur permet de communiquer abstraitement entre eux dès que le troc devient difficile. Rousseau

---

[924] *Idem*, p. 470.
[925] *Idem*, p. 473.
[926] *Idem*, p. 466.
[927] « Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme », SMITH Adam, *La richesse des nations II*, ed.GF –Flammarion, Paris, 1991, liv. II, chap. II, p.82 ; cette conception négative sera rejetée par John Stuart Mill qui défendra comme Rousseau « une conception parfaitement juste de l'utilité », *Utilitarisme*, éd. Quadrige /PUF, Paris, 1998, p.39.
[928] Rousseau, *Emile*, *op.cit*, liv.III, p.461.
[929] *Ibid*.

recherche une communication humaine, honnête grâce à une mesure juste. Comme cette dernière est conventionnelle, elle dépend de l'État qui se soucie de l'égalité économique comme la Corse.

Il existe chez Rousseau une justice fondée sur la réciprocité dans l'activité économique. L'ordre social est un rapport de l'individu à la société. Vivant nécessairement aux dépens d'elle, il est obligé de travailler pour la rembourser. Il y a une obligation pour chaque individu de travailler en retour de la subsistance qu'il reçoit de l'ensemble de la société :

> L'homme et le citoyen, quel qu'il soit, n'a d'autre bien à mettre dans la société que lui-même, tous ses autres biens y sont malgré lui […]. Hors de la société, l'homme isolé ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plait ; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien ; cela est sans exception. Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon[930].

Le travail est non seulement un droit, mais il est aussi un devoir. Une fois que l'Etat a préparé les conditions justes du travail de l'homme et du citoyen, et une fois que ceux-ci on profité des avantages sociaux, le travail social leur devient obligatoire s'ils veulent éviter l'inégalité sociale, l'injustice sociale dans l'espace sociale dont la règle consiste à recevoir et à donner. En tant que système d'échange entre la société et l'individu, l'ordre social n'est juste que lorsque l'individu effectue un travail. Ce dernier lui permet d'être utile à la société. Son utilité à l'égard de la société signifie sa participation à l'égalité sociale, le remboursement de sa dette sociale.

Tous les hommes sont obligés d'être réellement membres actifs de la société[931] sitôt qu'ils sont sortis de l'état de nature. Une survie relationnelle fractionnée[932] se substitue à une vie solitaire autonome. Dorénavant, tout homme vivant en société profite des droits, contracte par là une dette sociale. Cette morale de la dette à acquitter correspond au concept de justice au sens de la réciprocité (paradigme rationnel). L'échange réciproque entre la société et l'individu est la base de la justice sociale. La société défend et protège l'individu et tous ses biens. Le travail individuel est par conséquent une obligation sociale, un devoir de reconnaissance, un principe moral pour tout individu conservé par la société. Ce simple échange crée une égalité sociale, une reconnaissance réciproque, un respect

---

[930] Rousseau, *Emile, op. cit,* liv. III, p. 469-470.
[931] *Idem,* p. 467.
[932] Y. Vargas, *Introduction à l'Emile de Rousseau, op.cit,* chap. IV, p. 98.

mutuel entre les individus humains, les riches et les pauvres, les puissants et les faibles, les hommes et les femmes dans une organisation sociale. Cette reconnaissance sociale implique-t-elle la reconnaissance juridique ? La réciprocité dans l'activité économique est-elle rigoureusement requise par la réciprocité impliquée par le contrat social ?

« L'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté »[933] constitue l'égalité citoyenne. Le problème de la justice pose ici la question des rapports entre économie et politique, entre la réciprocité socio-économique et l'égalité politique, entre la justice sur le plan social et sur le plan politique. Si le travail implique l'égalité socio-économique, alors le travailleur est un membre actif d'un Etat. En honorant son obligation sociale, le travailleur participe au bien commun, à la richesse nationale. D'ailleurs, « il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède »[934], dans la société. En confiant sa sécurité, ses biens et sa liberté à l'association politique, c'est-à-dire en aliénant totalement « tous ses droits à toute la communauté », le travailleur se trouve dans une condition égale à celle des autres membres actifs du corps politique : « chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous »[935], chaque membre est reçu en « en corps […] comme partie indivisible du tout. »[936] Si l'intérêt commun est l'objet de l'association politique, le travailleur doit bénéficier des droits communs aux membres d'un Etat. La justice du contrat social signifie la réciprocité, c'est-à-dire l'intégration dans une communauté politique des individus libres sans que cette intégration se fasse de manière inégalitaire, les uns jouissant des droits dont les autres sont privés. Jouissant de ses droits civiques, l'individu qui travaille paie sa dette sociale. Cette solidarité socio-économique est toutefois insuffisante tant qu'elle n'est pas accompagnée de la dette politique ou de la solidarité nationale.

d. La dette et la solidarité dans l'État

[933] Rousseau, *Du contrat social, op. cit*, liv. I, chap. VI, p. 360.
[934] *Idem,* chap. IX, p. 365.
[935] *Idem*, chap. VI, p. 361.
[936] *Ibid.*

Une nation se mesure selon Rousseau par son étendue géographique démographique : « on peut mesurer un corps politique de deux manières ; savoir, par l'étendue du territoire, et par le nombre du peuple, et il y a entre l'une et l'autre de ces mesures, un rapport convenable pour donner à l'État sa véritable grandeur : ce sont les hommes qui font l'État, et c'est le terrain qui nourrit les hommes » [937]. Autrement dit, un État disparaît en l'absence de son peuple et de son territoire. Une nation a donc besoin de ses citoyens pour procréer, pour se montrer exemplaires dans leur village, dans leur assemblée, pour résoudre des crises diplomatiques, pour la défendre, voire pour mourir pour elle. La réciprocité du contrat social suppose aussi le rapport entre dette et solidarité dans l'État. Cette incitation à la solidarité nationale chez Rousseau apparaît par exemple dans *La Nouvelle Héloïse*, l'*Emile,* le *Contrat social,* le *Discours sur l'économie politique*, le *Projet de constitution pour la Corse*, les *Considérations sur le gouvernement de Pologne.*

Si Rousseau condamne la relation sexuelle hors mariage et défend le mariage, c'est parce qu'il estime que l'amour des amants est exclusif alors que celui des époux est extensif : « l'amour est accompagné d'une inquiétude continuelle de jalousie ou de privation, peu convenable au mariage, qui est un état de jouissance et de paix. On ne s'épouse point pour penser uniquement l'un à l'autre, mais pour remplir conjointement les devoirs de la vie civile, gouverner prudemment la maison, bien élevé ses enfans. Les amants ne voyent jamais qu'eux, ne s'occupent incessamment que d'eux et la seule chose qu'ils sachent faire est de s'aimer. Ce n'est pas assés pour des Époux qui ont tant d'autres soins à remplir. » [938] Contrairement à l'inquiétude permanente, au désordre sexuel des amants, le bonheur ou la paix chez un couple marié contribuent au bonheur public ou à la paix civile vu que le mariage a une fonction politique et une fonction humaine chez Rousseau : le mariage vise à peupler la nation et le monde. La procréation citoyenne contribue à la solidarité nationale. Les citoyens mariés sont des exemples pour les autres, puisque « tous deux ont un grand respect pour des choses honnêtes ; tous deux aiment la patrie et les lois ». [939]

---

[937] *Idem,* liv. II, chap. X, p.388-389.
[938] Rousseau, *Nouvelle Héloïse, op.cit*, troisième partie, lettre .XX, p.372.
[939] Rousseau, *Lettre à D'Alembert*, *op.cit*, p.75.

C'est le cas d'Émile et de Sophie qui se dévouent à leurs concitoyens malgré leur crise conjugale évoquée dans *Les solitaires*. Le dévouement du citoyen envers ses semblables est un devoir même dans une société corrompue. Les lois injustes ont protégé l'individu contre la violence interne et externe. Il s'ensuit que celui-ci a une dette envers ses concitoyens, et particulièrement envers les habitants de son village natal. C'est la raison pour laquelle le gouverneur d'Emile l'exhorte d'aller vivre au milieu de ses compatriotes :

> Ne dis donc pas : que m'importe où que je sois ? Il t'importe d'être où tu peux remplir tous tes devoirs, et l'un de ces devoirs est l'attachement pour le lieu de ta naissance. Tes compatriotes te protégèrent enfant, tu dois les aimer étant homme. Tu dois vivre au milieu d'eux ou du moins en lieu d'où tu puisses leur être utile autant que tu peux l'être, et où ils sachent où te prendre si jamais ils ont besoins de toi [.] Cher Emile, qu'une vie si douce ne te dégoute pas des devoirs pénibles, si jamais ils te sont imposés : souviens-toi que les Romains passaient de la charrue au Consulat. Si le Prince ou l'Etat t'appelle au service de la patrie, quitte tout pour aller remplir dans le poste qu'on t'assigne l'honorable fonction de citoyen.[940]

En vivant à la campagne avec sa famille, Emile, l'homme vertueux, est utile au village, car il est un modèle pour les villageois. Il paie ainsi sa dette sur le plan local.

Le remboursement de la dette s'étend au plan national pendant la période de paix. Un citoyen qui participe en personne à l'élaboration de la volonté générale accomplit son devoir. Rousseau critique par là l'idée de représentation : « sitôt que le service public cesse d'être la principale affaire des Citoyens, et qu'ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l'Etat est déjà près de sa ruine. Faut-il marcher au combat ? Ils payent des troupes et restent chez eux ; faut-il aller au Conseil ? Ils nomment des Députés et restent chez eux. A force paresse et d'argent ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie et des représentans pour la vendre. »[941] Le concept de représentation rime chez Rousseau avec le désintéressement du citoyen par rapport aux affaires publiques. Le citoyen est tellement préoccupé par les affaires privées qu'il paie des soldats pour défendre la patrie à sa place et les députés pour conclure des lois à sa place. Cette situation est dangereuse pour l'Etat dans la mesure où ce dernier risque d'être dirigé par des despotes et des intérêts personnels. Pour conserver un Etat libre, le citoyen doit donc faire tout avec ses propres bras et se présenter à l'assemblée du peuple. Au Conseil, le citoyen s'informe d'ailleurs sur l'état de la nation et est prêt à résoudre les problèmes nationaux.

---

[940] Rousseau, *Emile, op. cit*, liv. V, p. 858-860.
[941] Rousseau, *Du contrat social, op. cit*, liv. III, chap. XV p. 428-429.

Aussi le remboursement de la dette s'étend-il au plan national au moment des crises. Le gouverneur d'Emile invite celui-ci à sacrifier sa vie familiale, campagnarde au profit d'une mission à l'étranger ou d'une fonction au nom de l'Etat. En effet, lors d'une crise, la solidarité nationale est exigée. Les contractants sont solidaires entre eux dès que le corps social est menacé : « sitôt que cette multitude est ainsi réunie en un corps, on ne peut offenser un des membres sans attaquer le corps ; encore moins offenser le corps sans que les membres s'en ressentent. Ainsi le devoir et l'intérêt obligent également les deux parties contractantes à s'entre-aider mutuellement, et les mêmes hommes doivent chercher à réunir sous ce double rapport tous les avantages qui en dépendent. »[942] Dès qu'une puissance politique se constitue, sa souveraineté est menacée par les autres corps politiques. Son indépendance ne dépend que des forces de tous ses membres. La force politique s'exerce souvent contre les ennemis ; d'où cette exigence militaire selon Rousseau. Celui-ci met en pratique le principe sécuritaire du *Contrat social* dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* lorsqu'il conseille les Polonais menacés par des voisins belliqueux. Les Polonais doivent accomplir leur service militaire : « tout citoyen doit être soldat par devoir ; nul ne doit l'être par métier. Tel fut le système militaire des Romains ; tel est aujourd'hui celui des Suisses ; tel doit être celui de tout Etat […]. Une bonne milice, une véritable milice bien exercée est seule capable de remplir cet objet. Cette milice coûtera peu de chose à la République, sera toujours prête à la servir, et le servira bien, parce qu'enfin l'on défend toujours mieux son propre bien que celui d'autrui. »[943] Les véritables défenseurs de la sécurité externe d'un Etat sont ses propres membres. Ils se transforment en soldats sitôt qu'ils considèrent que la République est leur propre bien. En accomplissant leur devoir, ils jouissent simultanément de leur droit. L'accomplissement du devoir exprime la liberté des patriotes dans une nation juste. La justice est la réciprocité dans l'Etat-nation.

Dès que celui-ci reconnait l'individu comme membre actif dans le travail et dans l'administration publique, et dès que la patrie est réellement la mère commune de tous les citoyens, il est absolument certain que ces derniers doivent se sacrifier pour elle :

---

[942] Rousseau, *Du contrat social, op. cit,* liv. I, chap. VII, p. 363.
[943] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement des Pologne, op. cit,* chap. XII, p. 1014.

> l'éducation publique sous les règles prescrites par le gouvernement, et sous des magistrats établis par le souverain, est donc une des maximes fondamentales du gouvernement populaire ou légitime. Si les enfants sont élevés en commun dans le sein de l'égalité, s'ils sont imbus des lois de l'état et des maximes de la volonté générale, s'ils sont instruits à les respecter par-dessus toutes choses, s'ils sont environnés d'exemples et d'objets qui leur parlent sans cesse de la tendre mère qui les nourrit, de l'amour qu'elle a pour eux, des biens inestimables qu'ils reçoivent d'elle, et du retour qu'ils lui doivent, ne doutons pas qu'ils apprennent ainsi à se chérir mutuellement comme des frères, à ne vouloir jamais que ce que veut la société, à substituer des actions d'hommes et de citoyens au stérile et vain babil des sophistes, et à devenir un jour les défenseurs et les pères de la patrie dont ils auront été si longtemps les enfants.[944]

Ayant reçu les bienfaits inestimables de la mère-patrie ou l'amour maternel, ses enfants en retour, lui témoignent naturellement de leur amour filial en la défendant. Un amour réciproque entre la nation et ses enfants est né. Cette réciprocité définit le patriotisme.

La justice se présente ici comme la vertu patriotique dans la mesure où les patriotes ne font que rembourser leur dette politique quand ils servent l'État : « aimant la patrie, ils [les patriotes] la serviront par zèle et de tout cœur. Avec ce seul sentiment, la législation, fut-elle mauvaise, ferait de bons citoyens ; et il n'y a jamais que de bons citoyens qui fassent la force et la prospérité de l'État. »[945] Le patriotisme est étroitement lié aux vertus de liberté, d'égalité, de fraternité, de solidarité, de courage, de fierté nationale. Il est en résumé inséparable du dévouement du citoyen à ses concitoyens. L'État-nation a formé des enfants afin qu'ils sachent ce qu'ils doivent faire étant adultes. Leur formation a conjugué la justice et l'utilité, la morale et l'efficacité, l'existence individuelle et l'existence collective à la fois. Grâce à leur éducation qui a visé essentiellement à la justice et au bien commun, les citoyens confondus dans un moi commun, aimant la patrie où la morale est dans la loi, la servent par zèle patriotique et passionnément. C'est ici que l'amour-propre prend un sens positif chez Rousseau. Fiers de leur nation, ses serviteurs la renforcent et la font prospérer.

Ils sont prêts à mourir pour défendre leur prospérité, leur liberté, leur sécurité. La défense de la patrie devient un devoir inconditionnel pour un citoyen : « un digne et vertueux patriote […] se consacre volontairement et par devoir à la mort pour le salut de son pays »[946]. Il s'agit de la vertu politique que Rousseau emprunte à

---

[944] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, pp. 260-261.
[945] Rousseau, *Considération sur le gouvernement de Pologne*, *op. cit.*, chap. III, p. 961.
[946] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, 256.

Montesquieu qui la définit ainsi : « la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible. On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence. »[947] Sans la réduire à la souffrance, la vertu est fondamentalement ici sacrifice. L'intérêt individuel est subordonné à l'intérêt général lorsque le patriote donne sa vie à la communauté. Il existe une satisfaction ou un contentement de soi dans le patriotisme que Rousseau présente par exemple à travers la figure de la mère spartiate, la « citoyenne »[948] qui a perdu cinq fils dans une bataille mais qui est heureuse de la victoire de l'armée nationale. Le patriotisme est une passion héroïque : les enfants de la femme de Sparte sont désormais des héros nationaux. Ils sont restés fidèles, loyaux envers leur État historique.

Ce sacrifice ultime est juste, car il est conforme aux lois républicaines, qui privilégient le bien commun, la sécurité de l'État. Ce dernier est caractérisé par le véritable rapport de transparence avec ses membres. En effet, les comportements du premier magistrat doivent être exemplaires : le chef de l'État dirige la nation selon la volonté générale. Son autorité est fondée sur son obéissance aux lois qui lui permet d'acquérir l'amour du peuple. Ce dernier considère son chef comme son égal dans la mesure où les patriotes sont liés par une religion commune prônant l'égalité des croyants devant Dieu. Cette égalité est consolidée par l'éducation patriotique ou publique qui développe très tôt le sentiment d'égalité et de fraternité entre enfants riches et enfants pauvres et leur offre une égalité d'éducation. Ils jouissent pleinement de leurs droits civiques, politiques et professionnels. Il s'avère que le nationalisme fabrique un citoyen chez Rousseau qui propose une alternative : « il faut opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut pas faire l'un et l'autre. »[949] Le citoyen est un homme artificiel mais un homme authentique, un véritable homme[950] : l'individu n'est plus déchiré entre sa vocation humaine et sa vocation citoyenne dès qu'il s'est dévoué à sa patrie. Il est en paix avec lui-même et

---

[947] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, *op. cit.*, liv. IV, chap. V, p. 160.
[948] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 249.
[949] *Idem*, p. 248.
[950] R. Dérathé, « l'homme selon Rousseau », in *Pensée de Rousseau*, éd. Seuil, France, 1984, p. 121 ; pour le débat sur le patriotisme et le cosmopolitisme, voir par exemple, V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique*, *op. cit.*, Seconde partie, chap. VII, p. 594 ; LAMINOT Tanguy, POMEAU René, STROEV Alexandre, THIERY Robert, *Jean-Jacques Rousseau*, *Politique et nation*, éd. Slatkine, Genève, ou éd. Champion, Paris, 2001, pp. 183-325.

avec sa nation. La paix civile est garantie par cette identification de l'individu à la communauté qui constitue l'unité nationale soudée et fermée au reste de l'humanité ou du monde. Cette paix juste est incarnée par le peuple corse en raison de son insularité.

Cependant cette paix sociale est précaire ou relative au sens où le patriotisme semble incompatible avec l'humanisme lorsque Rousseau constate que les patriotes sont durs avec les étrangers (« tout patriote est dur aux étrangers ; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. »[951]) et conseille aux Polonais d'aimer tellement leur pays qu'ils aient « une répugnance naturelle à se mêler avec l'étranger »[952]. Cette attitude s'apparente à la xénophobie[953]. La théorie de la pacification paraît incompatible avec la théorie du mélange des peuples. Pourtant les conseils de Rousseau ne sont pas xénophobes, racistes, car ils sont liés au contexte géographique et historique de la Pologne. Celle-ci est agressée et menacée par ses voisins. La menace d'invasion étrangère nécessite la construction d'une nation fondée sur une identité forte. Précisons aussi que le nationalisme polonais ne signifie pas l'égalitarisme des Polonais, puisque une inégalité importante entre seigneurs et paysans doit être progressivement réduite. La réinstauration de l'égalité, de l'ordre juste (le moteur de la paix véritable), est très difficile. En effet, ce serait ignorer l'état actuel des choses qui se trouve effectivement instauré au sein de l'ordre social, c'est-à-dire la situation factuelle des peuples impropres à la législation ou des États mal constitués : « ce qui rend pénible l'ouvrage de la législation, est moins ce qu'il faut établir que ce qu'il faut détruire ; ce qui rend le succès si rare, c'est l'impossibilité de trouver la simplicité de la nature jointe aux besoins de la société. Toutes ces conditions, il est vrai, se trouvent difficilement rassemblés. Aussi voit-on peu d'États bien constitués. »[954] Pour Rousseau l'ordre défini par le *Contrat social* est juste, car il implique les droits et devoirs égaux chez les citoyens, et les conditions de la mise en pratique de ces principes théoriques. Celles-ci sont liées à la loi civile qui garantit la réciprocité, et à la participation de chaque citoyen à la solidarité socio-économique

---

[951] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 248.
[952] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op. cit.*, chap. III, p. 962.
[953] « Le nationalisme peut être, bien sûr, une très bonne chose, mais ce qui fait sa menace, c'est son invitation au racisme », NEUMANN Michel, « Rousseau et le nationalisme », in *J-J Rousseau, politique et nation*, p. 343 ; sur la critique de l'identité, voir MAALOUF Amin, *Les Identités meurtrières*, Ed. Grasset et Fasquelle, Paris, 1998.
[954] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. X, p. 391.

et à la solidarité nationale. Néanmoins, ces moyens pratiques montrent aussi que tous les citoyens ne participent pas également à ces solidarités, puisqu'il y a des gouvernants et des gouvernés, des riches et des pauvres, des valides et des handicapés. Un dirigeant n'a pas les mêmes responsabilités qu'un simple citoyen. La justice fondée sur la réciprocité dans le *Contrat social* est limitée, car le pacte social comporte en lui-même une inégalité. Rousseau veut néanmoins limiter cette inégalité dans le *Contrat social*, voire la réduire au maximum dans le *Projet de constitution pour la Corse* en vue de l'utilité commune. L'essentiel est de concilier l'intérêt individuel et l'intérêt national.

2. LA JUSTICE ET L'INEGALITE

De l'antiquité à nos jours, la question de la justice sociale est posée. Dans *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote montre qu'elle est considérée comme la répartition équitable, la juste distribution des biens, des fonctions et des honneurs alors que les critères de la répartition varient considérablement selon que l'individu s'attache au mérite de la condition, de la richesse, de la naissance ou de la vertu. Chez Rousseau, l'ordre juste repose sur l'accord de la justice et de l'inégalité. Rousseau est réaliste, pragmatique. Étant donné les imperfections des corps politiques, des sociétés actuelles, il est conscient de l'impossibilité d' « une égalité rigoureuse »[955] entre les hommes et se demande s'il existe des inégalités légitimes, justes et des critères de la mesure dans laquelle doivent être comprises les inégalités. Dans une cité hétérogène où les différences physiques, intellectuelles, économiques, sociales existent, Rousseau retient une hiérarchie sociale qui crée des conditions de droit qui soient égales pour les citoyens et qui place par là chacun dans un état qui lui permet d'accomplir sa vocation de citoyen. Ces classes sociales ne sont pas immobiles mais nécessaires au fonctionnement de l'État et à la mobilité sociale. Un citoyen passera d'une classe à l'autre, d'une fonction à l'autre selon ses compétences, ses mérites. Rousseau valorise la méritocratie : « il importe qu'un choix opposé apprenne

[955] *Idem*, liv. III, chap. V, p. 407.

quelquefois au peuple qu'il y a dans le mérite des hommes des raisons de préférence plus importantes que la richesse. »[956] L'essentiel n'est pas que la nation soit gouvernée par des riches ou des pauvres, mais qu'elle soit dirigée par des citoyens justes. La justice est le principe absolu qui s'impose aux dirigeants de l'État. Comme les riches, les pauvres ont aussi le droit de gouverner tant qu'ils sont justes envers leurs compatriotes. C'est ainsi que Rousseau préfère l'aristocratie élective[957]. L'ordre public et le bonheur des citoyens résultent de la combinaison d'égalité naturelle et de la hiérarchie sociale chez Rousseau[958]. Certes, ce dernier condamne les inégalités excessives caractérisée par l'intérêt personnel, exclusif, l'aliénation humaine, la dépendance, mais il tolère les inégalités légitimes caractérisées par l'utilité pour autrui ou l'utilité commune, les libertés individuelles ou collectives et la méritocratie.

a. La hiérarchie sociale légitime

La hiérarchie est souhaitable tant qu'elle libère l'individu humain. Le rapport hiérarchique entre les parents et les enfants est exemplaire chez Rousseau. Les enfants ne dépendent du « père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils doivent au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis [,] c'est volontairement »[959]. L'inégalité physique entre le père et ses fils est légitime, car elle ne nie pas leur égalité morale et est en faveur de l'enfant. Dès que les fils sont en âge de raison, ils deviennent par là leur propre maître mais peuvent obéir volontairement à leur père. Leur liberté commune n'interdit pas une obéissance volontaire, un respect mutuel. « La famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques ; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous étant nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité »[960],

[956] *Idem*, p. 408.
[957] *Idem*, p. 406
[958] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Dédicace, p. 111.
[959] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. II, p. 352.
[960] *Ibid*.

affirme Rousseau. Pour lui, les structures sociales, étatiques devraient s'inspirer du modèle familial (bien entendu, le modèle politique de Rousseau n'est pas la monarchie paternaliste) afin que le chef et le peuple, les dirigeants et les dirigés, les employeurs et les employés, les riches et les pauvres, les grands et petits demeurent libres et égaux nonobstant la hiérarchie (mais ce modèle est partiel, sachant que l'État est fondé sur un contrat).

Un État est en réalité composé d'une population hétérogène. Rousseau ne cesse de mentionner dans ses livres les différentes classes sociales caractérisant l'inégalité entre les membres du corps social. Il existe une relation économique entre eux. Si Rousseau condamne l'esclavage (qui est la négation de l'humanité d'autrui), il autorise néanmoins le rapport professionnel entre les hommes. Ce rapport est illustré par la microsociété réunie autour de M. de Wolmar qui incarne le paternalisme hiérarchique dans la *Nouvelle Héloïse*. Il existe une inégalité entre les maîtres (les maîtresses) et les serviteurs (les servantes) ; chacun occupe une place propre à sa situation. Et pourtant « la subordination des inférieurs [n'est pas incompatible avec] la concorde entre les égaux »[961], c'est-à-dire avec la justice puisque « la confiance et l'attachement, la familiarité qui [règnent] entre les servantes et la maîtresse, ne [font] qu'affermir le respect et l'autorité, et les services rendus et reçus ne [semblent] être que des témoignages d'amitié réciproque »[962], et « cette familiarité modérée forme entre [eux] un lien de douceur et d'attachement qui ramène un peu l'humanité naturelle, en tempérant la bassesse de la servitude et la rigueur de l'autorité. »[963] Et Saint-Preux admire « comment avec tant d'affabilité pouvait régner tant de subordination, et comment [Julie] et [M. de Wolmar] pouvaient descendre et s'égaler si souvent à leurs domestiques, sans que ceux-ci fussent tentés de les prendre au mot et de s'égaler à eux à leur tour. »[964] Les valets sont honorés par leurs maîtres et les maîtres sont estimés par leurs valets. La justice réside dans cette considération mutuelle (« l'homme juste a l'estime de son valet »[965]) ou dans cette inégalité où règnent la modération et le contentement de tous. Heureux dans leur situation respective, les domestiques et les maîtres vivent

[961] Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, liv. IV, lettre 10, p. 460.
[962] *Idem*, p. 452.
[963] *Idem*, p. 458.
[964] *Ibid*.
[965] *Idem*, p. 460.

dans une société qui est modérément ou raisonnablement inégalitaire, profitable aux deux parties.

Raymond Polin souligne d'ailleurs que « c'est l'idée de modération qui va servir de principe à la conciliation de l'inégalité et de l'égalité »[966] chez Rousseau qui accepte la présence des distinctions entre les hommes dans l'état civil. La structure même de l'État implique l'existence des dirigeants et des dirigés, la distribution inégale des pouvoirs en vue de l'utilité commune. Et bien que Rousseau considère qu'en Europe la Corse est encore un pays capable de législation[967] ou recommande aux Corses que « la loi fondamentale de [leur] institution doit être l'égalité »[968], il leur suggère aussi d'établir dans la nation corse une hiérarchie de trois classes dont les titres et les privilèges distincts seront répartis entre les habitants :

> J'ai pensé que dans cette vue posant la loi fondamentale sur les distinctions tirées de la nature de la chose, on pouvait diviser toute la nation corse en trois classes dont l'inégalité toujours personnelle pouvait être heureusement substituée à l'inégalité de race ou d'habitation qui résulte du système féodal municipal que nous abolissons. La première classe sera celle des citoyens. La seconde celle des patriotes. La troisième celle des aspirants. Il sera dit ci-après à quelques titres on inscrit dans chaque classe et de quels privilèges on y jouira. Cette distinction par classes ne doit point se faire par un cens ou dénombrement au moment de l'institution, mais elle doit s'établir successivement d'elle-même par le simple progrès du tems. Le premier acte de l'établissement projeté doit être un serment solennel prêté par tous les Corses âgés de vingt ans et au-dessus, et tous ceux qui prêteront ce serment doivent être indistinctement inscrits au nombre des citoyens. Il est bien juste que tous ces vaillants hommes qui ont délivré leur nation au prix de leur sang entrent en possession de tous ces avantages et jouissent au premier rang de leur liberté qu'ils ont acquise. Mais dès le jour de l'union formée et du serment solennellement prêté tous ceux qui sont nés dans l'Isle n'auraient pas atteint l'âge resteront dans la classe des aspirants jusqu'aux conditions suivantes ils puissent monter aux deux autres classes. Tout aspirant marié selon la loi, qui aura quelque fond[s] en propre indépendamment de la dot de sa femme sera inscrit dans la classe des patriotes. Tout patriote marié ou veuf qui aura deux enfants vivants, une habitation à lui et un fond[s] de terre suffisant pour sa subsistance sera inscrit dans la classe des citoyens.[969]

La nation corse comporte deux hiérarchies : la hiérarchie des statuts dans la citoyenneté et la hiérarchie sociale. La hiérarchie juridique de Rousseau diffère de la hiérarchie juridique de l'Ancien Régime, dans ce sens que la première est individuelle, mobile alors que la dernière est héréditaire, immobile : un individu dans la classe des aspirants peut entrer dans la classe des patriotes, et ensuite dans la

---

[966] R. Polin, *La Politique de la solitude*, *op. cit*, Appendice, p. 127.
[967] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit*., liv. II, chap. X, p. 391.
[968] Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, *op. cit*., p. 909-910.
[969] *Idem*, p. 919.

classe des citoyens s'il remplit les conditions. Ces dernières indiquent l'existence d'une hiérarchie sociale en Corse : il existe des Corses mineurs, des Corses majeurs, des Corses célibataires, des Corses mariés, des Corses veufs, des Corses riches et des Corses pauvres. Les Corses jouissent des avantages de leur état selon leur statut social. Celui-ci conditionne le statut politique.

Les lois politiques visent à assurer « la liberté et l'égalité »[970] et la justice rousseauiste repose en principe sur cette égalité de droit comme le souligne *Du contrat social*. Rousseau le rappelle dans *ses Lettres écrites de la montagne* : « le premier et le plus grand intérêt public est toujours la justice. Tous veulent que les conditions soient égales pour tous, et la justice n'est que cette égalité »[971]. Il ne s'agit pas toutefois d'instaurer une égalité entre les situations sociales (les classes sociales, les rangs, les fonctions…), mais de créer des conditions de droit (des moyens, des états…) qui soient égales pour les citoyens et de placer ainsi chacun dans un état qui lui facilite l'accomplissement de sa citoyenneté. Rousseau attribue une égalité de chances de gouverner la nation aux enfants pauvres lorsqu'il recommande d'abord aux Polonais l'affranchissement progressif des serfs : « la nation polonaise est composée de trois ordres : les nobles, qui sont tout, les bourgeois, qui ne sont rien, et les paysans, qui sont moins que rien […]. Affranchir les peuples de Pologne est une grande et belle opération »[972]. Rousseau leur recommande ensuite d'attribuer progressivement aux paysans tous les droits de la citoyenneté :« il faut que la législation tende toujours à diminuer la grande inégalité de fortune et de pouvoir qui met trop de distance entre les Seigneurs et les simples nobles »[973]. Il leur recommande enfin l'égalité de formation entre enfants riches et enfants pauvres sans vouloir abolir la classe riche et la classe pauvre. Leur inégalité est supprimée par les bourses dont bénéficient les enfants des pauvres. L'égalité constitutionnelle ou le sentiment d'appartenance à une même République sont réalisés par l'éducation nationale qui dispense l'égalité éducative entre enfants pauvres et enfants riches. Un enfant pauvre peut devenir riche s'il est bon et un enfant riche peut devenir pauvre s'il est mauvais. La mobilité sociale chez Rousseau ressemble à celle de la République platonicienne. Chez Platon, un mauvais soldat, un gardien de la Cité

---

[970] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. XI, p. 391.
[971] Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, *op. cit.*, lettre 9, p. 891.
[972] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op. cit.*, chap. VI, p. 972-974.
[973] *Idem*, chap. X, p. 1002.

idéale qui a failli à sa mission doit « être relégué parmi les artisans ou les laboureurs »[974], et ces derniers peuvent devenir des gardiens s'ils sont excellents. Platon comme Rousseau recherchent l'excellence dans l'établissement la hiérarchie sociale. La justice sociale signifie par conséquent les conditions (les moyens) égales de droit et non l'égalité rigoureuse de toutes les situations sociales (les positions, les métiers…)

Rousseau accepte cette situation factuelle dès le *Second Discours* (considérant l'inégalité comme l'origine des malheurs humains) : « l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au droit naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique »[975]. Même si l'inégalité naturelle comporte des différences minimes, elle n'interdit pas à Rousseau d'admettre la possibilité légale d'instituer des inégalités dans les rangs, les charges, et les biens : il veut néanmoins que cette inégalité sociale soit moindre comme l'inégalité physique ou qu'elle ne soit pas illimitée ; d'où son refus de l'égalité radicale dans le *Contrat social*[976]. Rousseau est conscient que les « petits » et les « grands » existeront toujours et que le pouvoir législatif est très limité : « la loi peut bien statuer qu'il aura des privilèges, mais elle n'en peut donner nommément à personne ; la loi peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels ou tels pour y être admis »[977]. Étant donné sa généralité, la loi peut prévoir des privilèges auxquels tout citoyen peut prétendre et des classes de citoyens auxquelles chaque citoyen a le droit d'accéder. Pour la transparence juridique, la loi est en mesure de prescrire, de clarifier préalablement « les qualités qui donneront droit à ces classes » ou ces privilèges. Au total, la loi propose aux citoyens une égalité des chances au départ et une inégalité des droits à la fin en raison du mérite individuel. Cette conciliation entre inégalité et égalité pose la notion de la justice au sens de la méritocratie.

---

[974] Platon, *République*, *op. cit.*, liv. V, p. 223.
[975] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 193-194.
[976] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. IX, p. 391.
[977] *Idem*, chap. IV, p. 379.

b. La méritocratie

« Dans une véritable démocratie où tout étant égal, aussi bien par les mœurs et par les talents que par les maximes et par la fortune, le choix deviendrait presque indifférent. Mais j'ai dit qu'il n'y avait point de véritable démocratie »[978], répète Rousseau : ses répétitions mettent en évidence les difficultés à distribuer des emplois, des droits dans les sociétés où tout est inégal, où les citoyens sont inégaux en fortune, en talents, en mœurs. Quels sont dès lors les critères de recrutement, des droits, de la justice dans une cité hétérogène ? Rousseau propose la méritocratie : « il importe qu'un choix opposé apprenne quelquefois au peuple qu'il y a dans le mérite des hommes des raisons de préférence plus importantes que la richesse. »

C'est ainsi que les hommes divergent en matière de justice distributive car les principes de cette justice changent en fonction du régime politique (la démocratie, l'oligarchie, la monarchie, l'aristocratie) selon Aristote. Ce dernier conclut que la justice distributive n'est pas égalitaire mais proportionnelle : selon le critère du mérite retenu, elle consiste à attribuer des parts égales à des individus considérés comme égaux. En revanche, « si les personnes ne sont pas égales, elles n'auront pas des parts égales »[979].

Les difficultés ressurgissent lorsqu'il s'agit de départager deux citoyens égaux devant une responsabilité indivisible. Dans une véritable démocratie, le sort est nécessaire selon Rousseau : « quand le choix et le sort se trouvent mêlés, le premier doit remplir les places qui demandent des talents propres, telles que les emplois militaires ; l'autre convient à celles où suffisent le bon sens, la justice, l'intégrité, telles que les charges de judicature ; parce que dans un état bien constitué ces qualités sont communes à tous les citoyens. »[980] Pour attribuer équitablement un emploi dans un état bien constitué aux citoyens, le vote est une méthode juste pour départager les citoyens qui sont tous compétents. La justice réside dans l'égalité des chances entre les citoyens et dans l'absence d'inconvénient en ce qui concerne l'utilité publique. En effet, si le vote se déroule dans un État mal constitué et que le

---

[978] *Idem*, liv. IV, chap. III, p. 443.
[979] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op.cit,* liv. V, chap. 6, p. 227 ; Politiques, *op. cit*., liv. III, chap. 12, p. 246.
[980] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit*., liv. IV, chap. III, p. 443.

sort tombe sur un citoyen incompétent, alors sa nomination serait une atteinte à l'intérêt général, car il serait incapable d'assumer correctement sa fonction ou il gouvernerait mal l'État. Au contraire, comme tous les citoyens sont compétents (ils ont les mêmes qualités) dans une vraie démocratie, ils assumeront leurs responsabilités, c'est-à-dire gouverneront bien leur État si le sort tombe sur un citoyen quelconque.

Pour concilier dans nos États mal constitués la justice et l'intérêt commun, Rousseau propose des compétitions aux citoyens qui « sont égaux en droits [mais qui ne doivent pas nuire à l'utilité commune. »[981] Cette dernière est tellement importante que Rousseau désire que les citoyens y soient préparés dès leur enfance ; d'où sa préférence pour l'éducation publique dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. L'éducation publique, étant une forme de préparation au « but commun auquel tous [les citoyens] aspirent [doit exciter] la concurrence et l'émulation [,] les accoutumera de bonne heure à la règle à l'égalité, à la fraternité, aux concurrences, à vivre sous les yeux de leurs concitoyens et à désirer l'approbation publique. »[982] C'est ici que l'amour-propre prend un sens positif chez Rousseau. Les enfants se concurrencent entre eux en vertus. Leur formation conjugue la justice et l'utilité, la morale et l'efficacité, l'existence individuelle et l'existence collective à la fois. Cette éducation personnelle et commune est fondamentale, car « c'est de ces établissements que [dépendent] l'espoir de la République, la gloire et le sort de la nation »[983], selon Rousseau : ils forment les futurs fonctionnaires et dirigeants de l'État. Ils seront recrutés grâce à leurs compétences et vertus pour assumer les affaires publiques :

> le premier pas dans les affaires publiques sera précédé d'une épreuve pour la jeunesse dans les places d'Avocats, d'Assesseurs, de juges même dans les tribunaux subalternes, de régisseurs de quelque portion des deniers publics, et en général dans tous les postes inférieurs qui donnent à ceux qui les remplissent occasion de montrer leur mérite, leur capacité, leur exactitude, et surtout leur intégrité.[984]

Les jeunes citoyens seront soumis à des épreuves pour les départager dans les fonctions publiques. S'ils sont candidats pour les hautes magistratures, les jeunes

---

[981] DEBBASCH Charles, PONTIER Jean-Marie, *Les constitutions de la France*, Ed. Dalloz, Paris, 1996, Constitution du 3 septembre 1791, article I, p. 9.
[982] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op. cit.*, chap. IV, p. 968.
[983] *Idem*, p. 969.
[984] *Idem*, p. chap. XIII, p. 1020.

passeront des examens sévères[985], des concours. La justice est ici l'union de la compétence et de la vertu, la méritocratie.

Les mérites des citoyens seront sanctionnés aussi bien par une fonction que par une distinction chez Rousseau : « la justice distributive s'opposerait même à cette égalité rigoureuse de l'État de Nature, quand elle serait praticable dans la société civile ; comme tous les membres de l'État lui doivent des services proportionnés à leurs talents et à leurs forces, les Citoyens à leur tour doivent être distingués et favorisés à proportion de leurs services. »[986] Les citoyens seront distingués, favorisés, honorés en proportion des bons services qu'ils ont rendus à la nation. La récompense selon le mérite de chaque citoyen bannit « cette injuste égalité qui ne met aucune différence entre les méchants et les gens de bien »[987], les fainéants et les travailleurs. Le choix de la justice proportionnelle par Rousseau confirme que l'égalité est parfois une injustice alors que l'inégalité est parfois une justice.

c. La hiérarchie politique : la préférence chez Rousseau pour l'aristocratie élective

Cette juste inégalité conduit Rousseau à préférer l'aristocratie élective. Celle-ci est le meilleur des régimes politiques selon Rousseau. Au-delà de l'avantage de la distinction des deux pouvoirs, l'aristocratie élective choisit ses membres parmi le peuple, « car dans le Gouvernement populaire tous les Citoyens naissent magistrats, mais celui-ci les borne à un petit nombre, et ils ne le deviennent que par élection ; moyen par lequel la probité, les lumières, l'expérience, et toutes les raisons de préférence et d'estime publique, sont autant de nouveaux garants qu'on sera sagement gouverné. »[988] Le meilleur des régimes politiques est-il en même temps le plus juste ? Nés magistrats, tous les citoyens sont des gouvernants en puissance, éligibles. L'élection est un moyen pour chaque citoyen de soumettre sa probité, ses

---

[985] *Idem*, p. 1021.
[986] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Notes, p. 222.
[987] *Ibid*.
[988] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. III, chap. V, p. 407.

lumières, ses connaissances, son expérience, c'est-à-dire ses vertus et ses compétences à ses concitoyens afin que ces derniers fassent des jugements justes sur eux et les choisissent ou non comme dirigeants en toute transparence.

A priori, l'aristocratie élective apparaît comme un régime politique injuste dans ce sens que la gestion gouvernementale est extrêmement inégalitaire : une minorité de citoyens qui dirige la majorité de citoyens est une extrême inégalité dans l'administration étatique. Le système imaginé par Rousseau pour le gouvernement de Pologne est significatif. En Pologne, « tous les membres actifs de la République [,] ceux qui auront part à l'administration »[989], passeront en fonction de leurs œuvres, par trois classes successives. Bien que ces classes ne soient pas héréditaires, et bien que cette inégalité est utile à la République polonaise, « on dira peut-être ici que tous ces actes d'approbation donnés d'abord par des corps particuliers, ensuite par les Diétine et enfin par la Diète seront moins accordés au mérite, à la justice et à la vérité qu'extorqué par la brigue et le crédit. »[990] Autrement dit, ce système sera injuste pour certains individus, car ceux-ci estimeront que la République polonaise appartiendra à la minorité noble, que « la nation [sera] en quelque façon renfermée dans l'ordre équestre, et que tout le reste, Paysans et Bourgeois, [sera] nul tant dans le Gouvernement que dans la législation, telle est l'antique Constitution. »[991] Pour remédier à ce sentiment d'injustice, pour que « la patrie la plus nombreuse de la nation s'attache d'affection à la Patrie et même au Gouvernement », Rousseau préconise deux moyens : « le premier, une exacte observation de la justice, en sorte que le serf et le roturier n'ayant jamais à craindre d'être injustement vexés par le noble, se guérissent de l'aversion qu'ils doivent naturellement avoir pour lui. Ceci demande une grande réforme dans les tribunaux et un soin particulier pour la formation du corps des avocats. Le second moyen, sans lequel le premier n'est rien est d'ouvrir une porte aux serfs pour acquérir la liberté et aux bourgeois pour acquérir la noblesse. »[992] Rousseau propose une réforme judiciaire et une réforme civique en vue de l'instauration progressive de l'égalité entre tous les Polonais.

Dans l'aristocratie élective, le problème est de savoir si l'État est administré au profit de l'élite sociopolitique, c'est-à-dire au détriment du peuple. Rousseau

---

[989] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op. cit.*, chap. XIII, p. 1020.
[990] *Idem*, p. 1022.
[991] *Idem*, p. 1024.
[992] *Ibid*.

répond : « c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur »[993]. L'aristocratie élective est le meilleur ordre politique si les meilleurs citoyens gouvernent pour l'intérêt populaire. L'inquiétude du peuple n'est pas toujours dissipée puisqu'il constate une hiérarchie sociale fondée sur l'inégalité économique entre les citoyens : les dirigeants sont apparemment plus riches que les dirigés. Rousseau rétorque qu'un meilleur gouvernement coûte cher au sens où les serviteurs de l'État méritent des récompenses pour le temps qu'ils consacrent au bien commun : « au reste, si cette forme comporte une certaine inégalité de fortune, c'est bien pour qu'en général l'administration des affaires publiques soit confiée à ceux qui peuvent le mieux y donner tout leur temps »[994].

Dans l'aristocratie élective, la justice n'est pas définie par l'égalitarisme mais par la modération : « si l'aristocratie exige quelques vertus de moins que le Gouvernement populaire, elle en exige aussi d'autres qui lui sont propres ; comme la modération dans les riches et le contentement dans les pauvres ; car il semble qu'une égalité rigoureuse y serait déplacée. »[995] La richesse ne doit pas être excessive au point qu'elle permet aux riches de corrompre les pauvres ; et la pauvreté ne doit pas être une raison pour les pauvres de perdre leur liberté, leur dignité humaine. Les pauvres, en tant que membres du souverain, doivent garder toujours l'espoir de diriger leur État dans le *contrat social*. Comme les riches, ils ont aussi le droit de gouverner tant qu'ils sont justes envers leurs compatriotes. L'essentiel n'est pas que la nation soit gouvernée par des riches ou des pauvres, mais qu'elle soit dirigée par des citoyens modérés, sages qui se consacrent essentiellement au bien commun. La modération (la sagesse) est le principe absolu qui s'impose aux dirigeants de l'aristocratie élective.

Ce gouvernement modéré, tempéré ou juste est illustré par la République genevoise selon Rousseau. Fasciné par les anciens serviteurs (des peuples anciens)[996] qui sacrifient leur bonheur privé pour le bonheur public, Rousseau cite aussi dès son

---

[993] *Ibid*.
[994] *Idem*, p. 408 ; « on y joint des honneurs qui rendent respectables les Loix et leurs Ministres, et pour ceux-ci personnellement des prérogatives qui les dédommagent des travaux pénibles que coûte une bonne administration », *Second Discours*, *op. cit*., p. 185.
[995] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit*., liv. III, chap. V, p. 407.
[996] Rousseau, *Fragments politiques*, *op. cit*., chap. XII, p. 538 ; *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op. cit*., p. 956.

premier *Discours*, « un peuple moderne »[997], les Genevois, « parce que [Genève] est un pays libre et simple, où l'on trouve des hommes antiques dans les tems modernes »[998]. La liberté et la simplicité de Genève dépendent de l'égalité des citoyens soumis à une bonne constitution : en méditant sur « l'égalité que la nature a mise entre les hommes et sur l'inégalité qu'ils ont institué, [Rousseau pense] à la profonde sagesse avec laquelle l'une et l'autre, heureusement combinées dans cet Etat, concourent de la manière la plus approchante de la loi naturelle et la plus favorable à la société, au maintien de l'ordre public et au bonheur des particuliers »[999]. Telle que Rousseau la voit ou l'idéalise, Genève symbolise « un gouvernement démocratique, sagement tempéré »[1000], puisqu'elle est fondée politiquement sur la combinaison d'égalité (naturelle) et d'inégalité (sociale). Les institutions genevoises reconnaissent l'égalité de tous (toutes) les citoyens (citoyennes) devant la loi. Elles leur attribuent la possibilité juridique de diriger la république genevoise : les droits des citoyens et Bourgeois de Genève sont égaux à ceux des Aristocrates genevois. Mais ces institutions ne confondent pas les situations sociales, tolèrent l'inégalité sociale (les maîtres républicains de Rousseau lui disent de remplir ses devoirs sans bassesse, respecter les Grands, les Magistrats, les Rois)[1001]. La seule différence juridique des Genevois réside dans la vertu. Les genevois confient à leurs concitoyens « les plus capables et les plus intègres »[1002] l'administration du pouvoir judiciaire (les magistrats protègent la loi) et la gestion de l'État (les chefs gouvernent ou conservent l'État) grâce aux élections annuelles. Ces magistrats et chefs compétents et vertueux témoignent de la sagesse populaire, du respect réciproque entre les citoyens, c'est-à-dire de l'excellence de la constitution genevoise. Celle-ci réunit la démocratie (l'élection populaire) et l'aristocratie (le gouvernement des meilleurs). Cette réunion est juste, car elle implique l'ordre public et le bonheur des citoyens genevois. Et Rousseau invite les Genevois à l'union perpétuelle, à la modération, à l'estime réciproque, à l'obéissance aux lois, à un respect commun pour leur ministres intègres, qui garantissent leur réconciliation

---

[997] Rousseau, *Premier Discours*, *op. cit.*, Observations, p. 42-43.
[998] Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, Première partie, XII, p. 60.
[999] Rousseau, *Second* Discours, *op. cit.*, Dédicace, p. 111.
[1000] *Idem*, p. 112.
[1001] Rousseau, *Poésies*, Ed. Œuvres complètes, Pléiade, t. 2, France, 2000, Epître à Monsieur Parisot (10 juillet 1742), p. 1137.
[1002] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Dédicace, p. 114.

sincère, leur conservation, leur sécurité et leur liberté pour que « puisse durer toujours, pour le bonheur de ses citoyens et l'exemple des Peuples une République si sagement et si heureusement constituée ! »[1003]

Mais au-delà de l'idéalisation, il y a la réalité. Dans les *Lettres écrites de la Montagne*, Rousseau analyse la dégénérescence du système politique genevois. Sur le rapport du Procureur Général Jean-Robert Tronchin, le Petit Conseil (organe dirigeant de la République genevoise) condamne *l'Émile* et le *Contrat social*, et emprisonne les défenseurs de Rousseau. Les gouvernants se comportent en juges. Le pouvoir exécutif usurpe le pouvoir judiciaire. Cette usurpation est synonyme du despotisme à Genève selon Rousseau :

> la Puissance du petit Conseil est absolue à tous égards ; il est le Ministre et le Prince, la patrie et le Juge tout à la fois : il ordonne et il exécute ; il cite, il saisit, il emprisonne, il juge, il punit lui-même : il a la force en main pour tout faire ; tous ceux qu'il employe sont irrècherchables ; il ne rend compte de sa conduite ni de la leur à personne ; il n'a rien à craindre du Législateur, auquel il a seul droit d'ouvrir la bouche, et devant lequel il n'ira pas s'accuser. Il n'est jamais contraint de réparer ses injustices, et tout ce que peut espérer de plus heureux l'innocent qu'il opprime, c'est d'échapper enfin sain et sauf, mais sans satisfaction ni dédommagement.[1004]

Le Petit Conseil exerce un pouvoir absolu et arbitraire. Genève n'est plus un pays libre lorsque les chefs inventent des lois exceptionnelles, « se servent des droits qu'ils ont pour usurper ceux qu'ils n'ont pas [,] parlent toujours au nom de la loi, même en la violant », considèrent quiconque ose défendre la loi contre eux comme un séditieux, un rebelle, cachent le vrai texte des lois, refusent les satisfactions les plus justes, exercent le plus dur despotisme, détruisent la liberté qu'ils devraient défendre, oppriment la Patrie dont ils devraient être les pères[1005]. Tel est l'inconvénient d'un gouvernement appartenant « au petit nombre » et de l'absence de « l'inspection sur le Gouvernement [par] la généralité »[1006].

L'ordre juste dépend de la combinaison d'égalité et d'inégalité, de la méritocratie et de la modération :

> J'ai déjà dit ce que c'est que la liberté civile ; à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des loix, et quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre

---

[1003] *Idem*, p. 116.
[1004] Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne*, *op. cit.*, lettre 9, p. 875.
[1005] *Idem*, p. 892-893.
[1006] *Idem*, p. 891.

> pour être contraint de se vendre : ce qui suppose du côté des grands modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise[1007].

Dans l'ordre actuel des choses, les puissants et les faibles, les riches et les pauvres, les grands et les petits existeront toujours. Rousseau propose des limites raisonnables à chaque catégorie des citoyens. Rousseau ne revendique pas l'égalitarisme mais des inégalités justes. Le mérite, l'utilité pour autrui ou commune et la liberté humaine, citoyenne sont leurs critères de mesure. La valorisation des mérites individuels permet de supprimer cette injuste égalité qui ne distingue pas les méchants des bons, les fainéants des travailleurs ou de concilier les intérêts individuels et l'intérêt général à l'échelle nationale. Le problème de l'unité de l'individu semble résolu, puisque l'amour-propre prend par là un sens positif chez Rousseau. L'action pour l'utilité pour autrui ou commune signifie que l'individu inhibe ses intérêts égoïstes en faveur de l'autre ou l'intérêt commun (la sécurité, la liberté nationale, l'ordre public et le bonheur de tous les citoyens priment sur les intérêts d'un particulier). La liberté empêche que la puissance et la richesse soient des instruments de négation de l'humanité d'autrui ou que la faiblesse et la pauvreté soient des prétextes de se nier soi-même. La modération est une vertu nécessaire à nos sociétés hétérogènes, imparfaites. Les imperfections des corps politiques ont contribué à la paix sociale. Ne peuvent-elles pas être aussi à l'origine de la paix universelle ? L'intérêt national et l'intérêt international sont-ils inconciliables ?

3. LA JUSTICE DANS LA MODÉRATION DES PASSIONS RELIGIEUSES ET NATIONALES

Le choix de la justice proportionnelle, de la méritocratie par Rousseau dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* et le *Projet de constitution pour la Corse*, confirme que le nationalisme polonais ou corse est fondé sur des inégalités, et qu'en conséquence les Polonais et les Corses sont obligés de modérer leur sentiment s'ils veulent l'indépendance et la liberté : « c'est […] la modération des

[1007] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. IX, p. 391-392.

cœurs, qui rend les hommes indépendants et libres. »[1008] Si dans son dédicace du *Second Discours,* Rousseau invite les Genevois à la modération des mœurs, de l'économie et de la politique, si dans son *Contrat social* Rousseau invite les Grands à la modération des biens et des crédits, et les Petits à la modération d'avarice et de convoitise, c'est parce qu'il anticipe déjà les temps « d'aveuglement et d'erreurs » qui troubleraient la concorde publique à Genève, c'est parce qu'il a démontré que la richesse excessive des uns et la pauvreté excessive des autres engendrent la guerre civile à la fin du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. En d'autres termes, l'excès est un principe d'injustice alors que la modération est un principe de justice chez Rousseau. Son invitation à la modération sur le plan économique et politique est transposée sur le plan sentimental lorsque Rousseau affirme dans l'*Émile* : « c'est moins la force des bras que la modération des cœurs, qui rend les hommes indépendants et libres. Quiconque désire peu de choses tient à peu de gens ; mais confondant toujours nos vains désirs avec nos besoins physiques, ceux qui ont fait de ces derniers les fondements de la société humaine, ont toujours pris les effets pour les causes, et n'ont fait que s'égarer dans tous leurs raisonnemens. » Par là, nous dirions que les fanatiques religieux et nationaux sont dans l'erreur, l'égarement, l'aveuglement, vu qu'ils confondent toujours leur désir d'une société et d'un monde homogènes avec la réalité d'une société et d'un monde hétérogènes, et ignorent, par conséquent que la société et le monde hétérogènes sont incompatibles avec l'excès des passions religieuses et nationales. La modération de ces passions reste la solution au problème de la restauration de l'ordre juste dans la société et le monde hétérogènes. À partir de ce principe de modération, nous allons donc mettre en évidence les rapports difficiles (mais possibles) entre les communautés religieuses et la tolérance, et les communautés nationales et le cosmopolitisme.

a. Les communautés religieuses et la tolérance

[1008] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 524.

Si Rousseau cherche à éviter absolument l'excès des passions, c'est parce qu'après avoir étudié les trois grandes religions révélées (Judaïsme, Christianisme et Islam), il reste sceptique. Il condamne catégoriquement l'intolérance religieuse ou le fanatisme religieux, « ce dogme horrible qui arme les hommes les uns contre les autres et les rend tous ennemis du genre humain »[1009] et remarque le relativisme en matière religieuse. Contrairement aux philosophes athées, Rousseau se présente même comme « l'ami de toute Religion paisible, où l'on sert l'Être éternel selon la raison qu'il nous a donnée. »[1010] Il reproche aux philosophes leur intolérance idéologique[1011] et d'avoir ignoré la nécessité politique des religions qui sont bénéfiques lorsqu'elles créent la paix sociale et la moralisation dans un pays. Même si Rousseau est réticent à l'égard des cultes institués, de la diversité des cultes, il demande néanmoins au souverain de ne pas proscrire les religions qui sont déjà établies et de laisser chaque citoyen choisir celle où il est né et vivre en paix dans la sienne sans troubler l'ordre public : « quant aux Religions une fois établies ou tolérées dans un pays, je crois qu'il est injuste et barbare de les y détruire par la violence »[1012]. En d'autres termes, le Souverain doit bien traiter les religions installées ou tolérées dans son État. Sa justice repose sur l'égalité de traitement des religions paisibles. La tolérance est donc un cas particulier de la modération.

La tolérance théologique suppose la tolérance civile. Un État qui reconnaît en son sein plusieurs religions est tolérant. Cette reconnaissance signifie que chaque citoyen « peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît sans qu'il appartienne au souverain d'en connaître. »[1013] Toutefois sa liberté d'opinion est limitée par la paix civile qui est absolument nécessaire à la prospérité de la communauté politique hétérogène. Pour empêcher le désordre public ou la division nationale, le citoyen est obligé de reconnaître des dogmes positifs comme avantageux à la société et des dogmes négatifs comme nuisibles à la nation. Rousseau propose au Souverain dont l'État est hétérogène une autre alternative. Il défend clairement une unique religion

---

[1009] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, note, p. 628 ; *Lettre* à *Voltaire*, *op. cit.*, p. 1073 ; *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. IV, chap. VIII, p. 469.
[1010] Rousseau, *Lettre d'Alembert*, *op. cit.*, p. 11.
[1011] « Je consultais les philosophes, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions. Je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques […]. Si vous pesez les raisons, ils n'en ont que pour détruire ; si vous comptez les voix, chacun est réduit à la sienne ; ils ne s'accordent que pour disputer », Rousseau, *Émile*, op. cit., liv. IV, p. 568.
[1012] Rousseau, *Lettre à C. de Beaumont*, *op. cit.*, lettre 1, p. 978.
[1013] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op. cit.*, liv. III, chap. II, p. 340.

civile qui impose le sentiment de sociabilité, l'amour sincère des lois, de la justice, de la patrie, la moralisation aux citoyens pour qu'ils deviennent de bons citoyens : « les dogmes de la Religion civile seront simples, en petit nombre, énoncés avec précision, et sans explication ni commentaire. L'existence de la divinité bienfaisante, puissante, intelligente, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes et le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social, et des lois, voilà les dogmes positifs. Quant aux négatifs, je les borne à un seul c'est l'intolérance. [Cette religion civile] sert de base à toutes les religions du monde et […] n'en condamne aucune. »[1014] La justice signifie la reconnaissance réciproque entre l'État et ses membres hétérogènes (il s'agit d'une hétérogénéité sociale et non d'une hétérogénéité culturelle). Ils sont soumis à une religion morale qui leur permet d'accomplir leurs devoirs. Ils doivent croire en un Dieu moral, bon et juste qui a non seulement un intérêt théorique mais aussi un intérêt pratique. L'Être suprême est la destination morale de l'homme. Il s'agit du but de l'existence, du sens de l'existence selon Rousseau. Sa religion a une polarité particulière (elle organise la paix sociale) et universelle (elle organise la paix internationale étant donné qu'elle fonde toutes les religions mondiales sans les condamner).

Après avoir défendu la religion nationale et exclusive dans un État nationaliste, Rousseau interdit donc le nationalisme qui trompe les hommes, qui rend le peuple sanguinaire et intolérant : « il n'est pas permis de serrer le nœud d'une société particulière aux dépends du reste du genre humain »[1015] puisqu'il s'agirait d'une énorme injustice qui provoquerait les guerres internationales. Comme les peuples sont mélangés, « maintenant […] il n'y a plus et […] il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres »[1016]. L'ordre juste dans le monde hétérogène dépendra de la conciliation des droits de la religion nationale et ceux de l'humanité[1017].

Rousseau constate et critique le mélange des peuples au moment où il écrit qu' « il n'y a plus aujourd'hui de Français, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglais même, quoiqu'on en dise ; il n'y a que des Européens. Tous ont les mêmes goûts, les

---

[1014] *Idem*, pp. 341-342.
[1015] *Idem*, p. 337.
[1016] *Idem*, p. 342.
[1017] *Idem*, p. 338.

mêmes passions, les mêmes mœurs, parce qu'aucun n'a reçu de forme nationale »[1018] et que toutes les capitales européennes se ressemblent, tous les peuples s'y mêlent[1019]. L'uniformisation populaire a entraîné le désordre humain, culturel, moral, social, économique et politique dans le monde. De l'Europe en Asie, en passant par l'Amérique et l'Afrique, des peuples oppriment d'autres peuples. Fort de ses observations, Rousseau relativise la civilisation européenne : « depuis trois ou quatre cens ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens ; encore paraît-il aux préjugés ridicules qui ne sont pas éteints, même parmi les Gens de Lettres, que chacun ne fait guères sous le nom pompeux d'étude de l'homme, que celle des hommes de son pays »[1020] Nonobstant leurs voyages et leurs ouvrages publiés concernant les autres hommes rencontrés, les Européens (les savants) sont prisonniers de leurs préjugés nationaux : leur ignorance réside dans leur tendance à mépriser les autres peuples et à imposer la culture européenne aux autres nations[1021]. Cette critique rousseauiste de l'arrogance européenne ou humaine est synonyme de l'invitation rousseauiste à la tolérance européenne ou mondiale.

Étant donné que la paix internationale en dépend, Rousseau exhorte tous les intolérants à une croyance sincère, au respect d'eux-mêmes et des autres, à la justice : « formez chacun de vos croyances particulières autant de Religions nationales, et suivez-les en sincérité de cœur. Mais n'allez point vous tourmentant pour les faire admettre aux autres Peuples, et soyez assurés que Dieu n'exige pas cela. Car il est aussi injuste de vouloir les soumettre à vos opinions qu'à vos loix, et les missionnaires ne me semblent guères plus sages que les conquérants. »[1022] Les missionnaires comme les conquérants sont injustes étant donné leur volonté de

---

[1018] Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *op. cit.*, chap. III, p. 960 ; sur l'esprit national et le regard rousseauiste sur le monde, voir M. Launay, J-J *Rousseau écrivain politique*, *op. cit.*, chap. V, p. 275.

[1019] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. V, p. 850 : « la ruine de l'Empire Romain, les invasions d'une multitude de Barbares, ont fait un mélange de tous les peuples, qui a dû nécessairement détruire les mœurs et les coutumes de chacun d'eux. Les croisades, le commerce, la découverte des Indes, la navigation, les voyages de longs cours, et d'autres causes que je ne veux pas dire, ont entretenu et augmenté le désordre. Tout ce qui facilite la communication entre les diverses nations porte aux unes, non les vertus, mais leurs crimes, et altère chez toutes, les mœurs qui sont propres à leur climat et à la constitution de leur gouvernement », *Préface de Narcisse*, *op. cit.*, note, p. 964.

[1020] Rousseau, *Second Discours*, op. cit., note, p. 212.

[1021] *Idem*, pp. 220-221.

[1022] Rousseau, *Lettre* à C. *de Beaumont*, *op. cit.*, p. 976.

soumettre à leurs opinions, à leurs lois les autres peuples. Cette injustice intolérable est à l'origine des guerres des religions entre Juifs, Chrétiens (catholiques et protestants) et Musulmans. Après avoir parcouru l'histoire des « Gens du livre », Rousseau nous présente un constat terrible hélas : « tous [les partis] ont eu des guerres de Religion, et la guerre est nuisible aux hommes ; tous les partis ont été persécuteurs persécutés, et la persécution est nuisible aux hommes »[1023]. L'athéisme serait-il préférable ?

En tant que conciliateur des hommes, Rousseau répond négativement à cette question. Pour lui, la religion en soi ne pose pas de problème. Ce sont les hommes qui ne veulent pas se comprendre. Il nous suggère de chercher « d'abord s'il y a quelque affinité naturelle entre nous, si nous sommes quelque chose les uns aux autres. Vous juifs, que pensez-vous sur l'origine du genre humain ? Nous pensons qu'il est sorti d'un même Père. Et vous chrétiens ? Nous pensons là dessus comme les juifs. Et vous Turcs [Musulmans] ? Nous pensons comme les juifs et les Chrétiens. Cela est déjà bon : puisque les hommes sont tous frères, ils doivent s'aimer comme tels. »[1024] « Soyons hommes de paix, soyons frères ; unissons dans l'amour de notre commun maître, dans la pratique des vertus qu'il nous prescrit. »[1025] Malgré leurs divergences religieuses, les Juifs, les Chrétiens et les Musulmans adhèrent aux mêmes convictions fondamentales. En tant qu'hommes, ils sont tous frères. La reconnaissance universelle de l'égalité des hommes, de la fraternité humaine permet « d'établir la paix sur la terre »[1026]. Rousseau a trouvé un compromis entre les belligérants lors d'une négociation pour la paix. Il indique aux protagonistes le chemin qui mène vers la paix comme le sage Socrate qui cherche la vérité avec ses interlocuteurs lors des dialogues. La vérité comme la paix s'imposent d'elles-mêmes dès que nous écoutons attentivement la lumière intérieure de la raison.

C'est bien ainsi que Rousseau, après avoir montré que le vicaire conduit son élève à l'idée de Dieu par la réflexion, propose solennellement à tous les hommes dans le monde une religion naturelle et immédiate : « la Religion considérée comme une relation entre Dieu et l'homme, ne peut aller à la gloire de Dieu que pour le bien-

---

[1023] *Idem*, p. 970.
[1024] *Idem*, p. 975.
[1025] Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, *op. cit.*, lettre 1, p. 700.
[1026] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 607.

être de l'homme »[1027]. Il s'agit, insiste Rousseau, d' « un moyen de paix juste, raisonnable, utile aux hommes »[1028]. La religion naturelle est une religion intérieure ou du cœur où le rapport entre Dieu et l'homme est immédiat. C'est une adhésion libre de la conscience qui suit la logique de la sincérité.

Cette dernière résulte de la tolérance, car « il ne s'agit pas, pour Rousseau, même dans un état civil qui soit à la fois réalisable et souhaitable, d'assurer le triomphe de l'égalité sur n'importe quelle inégalité. Il s'agit bien plutôt d'assurer la conciliation entre ces deux tendances et leur accord dans la modération réciproque qu'elles sont capables d'exercer l'une sur l'autre. Leur juste dialectique, pour ainsi dire, va se maintenir dans une synthèse toujours fragile et toujours à renouveler. Il faut bien comprendre, en effet, que l'égalité [la justice] ne constitue pas, pour Rousseau, un but dernier ou un but suffisant en lui-même. »[1029] Rousseau vise à une véritable paix sociale et mondiale. Pour ce faire, il bannit totalement toute forme d'intolérance qui serait le nerf de la violence, de la guerre sous toutes ses formes et érige la tolérance en principe. Nous pensons généralement que cette vertu est nécessaire à la paix nationale et la paix internationale, car elle rassemble les différentes opinions, idées, communautés et les peuples ennemis par un dialogue amical, amoureux, fraternel, respectueux et loyal : « elle vient du sens que nous avons de la relativité et même de l'insuffisance de notre point de vue. Elle s'intéresse à l'opinion d'autrui et lui accorde une certaine valeur précisément en ce qu'elle est différente de la nôtre. »[1030] La tolérance est un sentiment ou une opinion modérés. Il s'agit de tempérer l'inégalité du sentiment national ou religieux et les moyens de le satisfaire ou l'inégalité des opinions. Certes le nationaliste n'aime que sa patrie, mais il n'a pas les forces suffisantes pour concrétiser cet amour en raison des imperfections de nos Etats actuels d'une part. D'autre part, croyant à la supériorité de son opinion, le fanatique veut l'imposer au reste de l'humanité alors qu'il est minoritaire. La tolérance permet de diminuer le fanatisme, l'excès du patriotisme ou d'égaliser, de valoriser les opinions humaines. Le tolérant prend conscience de ses propres limites de l'intérieur. En se soumettant à l'autorité de sa conscience morale,

---

[1027] Rousseau, *Lettre* à C. *Beaumont*, *op. cit*., p. 969.
[1028] *Idem*, p. 977.
[1029] R. Polin, *La Politique de la solitude*, *op. cit*., Appendice, pp. 122-123.
[1030] LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Ed. PUF, France, volume 2, 1929, p. 1135.

il découvre la sagesse humaine qui conduit vers la paix intérieure, nationale et internationale. C'est pourquoi elle est juste.

b. Les communautés nationales et le cosmopolitisme

Nous pouvons dire que les tolérants rejoignent les âmes cosmopolites de leur pays qui ont déjà compris la liberté humaine : « un homme n'est pas planté comme un arbre dans un pays pour y demeurer toujours »[1031]. Rousseau lui-même a fait cette expérience de la mobilité humaine puisqu'il n'a pas vécu éternellement à Genève. En parcourant presque toute l'Europe, il a découvert des peuples, des cultures. Cette rencontre humaine, philosophique, culturelle, religieuse…n'est possible que dans un monde où le principe de la justice fondée sur la modération des cœurs est un absolu. Et ce principe réside dans les « grandes Ames cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les Peuples, et qui, à l'exemple de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le Genre-humain dans leur bienveillance. »[1032] Est-il possible d'introduire cet humanisme (la justice universelle) dans les corps nationaux ? Existe-t-il un ordre universel ou un accord universel sur les principes de justice ?

Guidés par la loi naturelle, les cosmopolites croient à la justice immuable, indépendante des conventions humaines. Cependant, nous avons vu au chapitre trois de la deuxième partie de ce travail que la loi de nature, tempérée par quelques accords tacites pour rendre le commerce possible, a perdu toute sa vigueur entre les sociétés politiques, dominées par l'amour-propre. Lors de la naissance d'une société politique, des hommes se donnent des lois auxquelles ils sont soumis. Celles-ci expriment la volonté générale qui vise à l'intérêt commun des membres d'un État :

> Le corps politique est donc aussi un être qui a une volonté ; et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'état par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste […]. Il est important de remarquer que cette règle de justice, sûre par rapport à tous les citoyens, peut être fautive avec les étrangers ; et la raison de ceci est évidente : c'est qu'alors la volonté de l'état

[1031] Rousseau, *Émile*, op. cit., liv. I, p. 266.
[1032] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 178.

> quoique générale par rapport à ses membres, ne l'est plus par rapport aux autres états et à leurs membres [.][1033]

La loi n'est que la volonté de tous les membres d'une communauté politique, c'est-à-dire elle s'impose à un peuple déterminé. La loi ne vaut pas pour les autres Etats et leurs membres ; elle est une volonté particulière et individuelle pour eux. Bien qu'elle tende à l'universalité, la volonté générale des sujets de droit s'oppose à la particularité individuelle (les volontés particulières des individus) et populaire (les volontés particulières des autres peuples). Cette opposition signifie-t-elle l'absence de notions communes de la justice chez toutes les nations ?

Confrontés aux guerres de religion en Europe et bouleversés par la découverte du nouveau monde ou par les mœurs des Indiens, certains écrivains sont sceptiques à l'égard de l'universalité des valeurs humaines. Montaigne par exemple affirme que « les lois de la conscience, que nous disons naître de la nature, naissent de la coutume ; chacun ayant en vénération interne les opinions et mœurs approuvées et reçues de luy ne s'en peut dépendre sans remords, n'y s'y appliquer sans applaudissement. »[1034] Après avoir réuni maints exemples de la pluralité des jugements, Montaigne défend l'idée que les lois morales ou civiles sont relatives aux coutumes et indépendantes de toute rationalité, c'est-à-dire il soutient le relativisme de la justice.

Les arguments sceptiques de Montaigne sur la diversité des cultures qui cherchent à prouver la diversité morale, sont rejetés par Rousseau :

> mais que servent au sceptique Montaigne les tourments qu'il se donne pour déterrer en un coin du monde une coutume opposée aux notions de la justice ? Que lui sert de donner aux plus suspects voyageurs l'autorité qu'il refuse aux écrivains les plus célèbres ? Quelques usages incertains et bizarres, fondés sur des causes locales qui nous sont inconnues, détruiront-ils l'induction générale tirée du concours de tous les peuples […] ?[1035]

[1033] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 245 ; « ce n'est point à [l'étranger] que le souverain parle ; ou s'il le faisait, l'étranger ne serait point obligé de l'écouter et de se soumettre à ses ordonnances. L'autorité législative, par laquelle des lois ont force de lois par rapport aux sujets d'une certaine république et d'un certain État, n'a assurément nul pouvoir et nul droit à l'égard d'un étranger. Ceux qui ont le pouvoir souverain de faire des lois en Angleterre, en France, en Hollande, sont à l'égard d'un Indien, aussi bien à l'égard de tout le reste du monde, des gens sans autorité », Locke, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, chap. II, p. 148.

[1034] Montaigne, *Essais*, op. cit., liv. 1, chap. XXIII, p. 162 ou chap. XXXI « des canibales », p. 251, Pascal se souviendra de Montaigne lorsqu'il écrit : « que chacun suive les mœurs de son pays […]. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au-deçà des pyrénées, erreur au-delà », *Pensées*, Ed. Le livre de Poche / Classiques Garnier, Paris, 1999, 94, p. 867-868.

[1035] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 598.

Quelques comportements incertains et immoraux des peuples corrompus ne détruisent pas le principe naturel de justice tiré du concours de tous les peuples. Bien qu'elle ne se développe qu'avec la raison, la voix de la conscience morale est naturelle, universelle ; d'où « l'éclatante uniformité du jugement des hommes »[1036], des consciences humaines sur les idées de justice et d'honnêteté ou les notions du bien et du mal. Rousseau cherche « cet accord évident et universel de toutes les nations »[1037] pour éviter la violence, la guerre entre elles. Le relativisme culturel serait un instrument des conquêtes pour des nations du monde alors que l'absence d'une norme juridique universelle n'est pas synonyme de l'absence des idées communes de justice pour Rousseau.

« Il ne s'ensuit pas pour cela, nous dit-il, que les délibérations publiques soient toujours équitables ; elles peuvent ne l'être pas lorsqu'il s'agit d'affaires étrangères […]. Ainsi, il n'est pas impossible qu'une république bien gouvernée fasse une guerre injuste. »[1038] En effet, les affaires étrangères sont régies par la « règle de justice dans la loi de nature »[1039] qui privilégie les devoirs de l'homme par rapport à ceux du citoyen : « il est vrai que les sociétés particulières étant toujours subordonnées à celles qui les contiennent, on doit obéir à celle-ci préférablement aux autres, que les devoirs du citoyen vont avant ceux du sénateur, et ceux de l'homme avant ceux du citoyen »[1040]. Ce texte est-il compatible avec tous les autres où Rousseau associe le patriotisme et l'hostilité à l'égard des étrangers, et notamment le passage sur Sparte au début d'Émile[1041] ?

Ce texte pose le problème des rapports entre patriotisme et cosmopolitisme. Si nous retenons le patriotisme exacerbé, alors le texte du *Discours sur l'économie*

[1036] *Ibid*.
[1037] *Ibid.* Rousseau exprime ainsi ce désordre national et international : « la ruine de l'Empire romain, les invasions d'une multitude de barbares, ont fait un mélange de tous les peuples, qui a dû nécessairement détruire les mœurs et les coutumes de chacun d'eux. Les croisades, le commerce, la découverte des Indes, la navigation, les voyages de longs cours, et d'autres causes encore que je ne veux pas dire, ont entretenu et augmenté ce désordre », *Narcisse ou l'amant de lui-même*, *op. cit.*, note, p. 964.
[1038] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 246.
[1039] *Idem*, p. 245.
[1040] *Idem*, p. 246.
[1041] « Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unies, s'aliène de la grande. Tout patriote est dur aux étrangers ; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'ont vit. Au dehors le Spartiate était ambitieux, avare, inique : mais le désintéressement, l'équité, la concorde régnaient dans ses murs. Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d'aimer ses voisins », Rousseau, *Émile*, op. cit., liv. I, p. 248-249.

politique contredit les autres qui défendent le nationalisme au détriment de l'humanisme :

> L'amour de la patrie est le plus efficace ; car […] tout homme est vertueux quand sa volonté particulière est conforme à la volonté générale, et nous voulons volontiers ce que veulent les gens que nous aimons. Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affaiblisse en s'étendant sur toute la Terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme celle d'un peuple européen. Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. Or ce penchant en nous peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité concentrée entre les citoyens, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir, et par l'intérêt commun qui les réunit.[1042]

Le patriotisme est plus efficace que le cosmopolitisme pour Rousseau. Celui-ci (comme Montesquieu) s'inspire de la conception antique et républicaine de la patrie. Les patriotes s'attachent à leur constitution qui leur procure la liberté et l'égalité. Ceux-ci aiment leurs concitoyens, car ils privilégient la volonté générale (l'intérêt commun) par rapport à la volonté particulière (l'intérêt personnel). En concentrant leur humanité dans leur pays, ces citoyens vertueux sont plus utiles à leurs semblables que les cosmopolites qui aiment le genre humain mais ignorent leurs voisins. Rousseau valorise l'humanité concrète (le patriotisme) aux dépens de l'humanité abstraite (le cosmopolitisme). Le patriotisme rousseauiste n'est pas le nationalisme exacerbé des dix-neuvièmes et vingtième siècles. Être patriote pour Rousseau ne signifie pas être xénophobe. Pour être efficaces, les sentiments humains doivent être assujettis à une marche graduelle (l'amour de soi, l'amour de la famille, l'amour de la patrie et l'amour du genre humain) chez Rousseau, puisque nous comprenons le monde (les valeurs humaines) à partir de notre pays (de nos valeurs citoyennes). Autrement dit, ce n'est que de l'ordre social établi parmi nous que nous tirons les idées de l'ordre universel. S'ils notent les insuffisances des États actuels, s'ils prennent vraiment en considérations les limites de leur propre nation, alors les nationalistes sincères avec eux-mêmes se dirigeront vers l'humanisme : car le

---

[1042] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 254-255 ; « nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites Républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons proprement à devenir qu'après avoir été Citoyens. Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus Cosmopolites, qui justifient leur amour pour la patrie par leur amour du genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne. Ce que le raisonnement nous démontre à cet égard est parfaitement confirmé par les faits et pour peu qu'on remonte dans les hautes antiquités, on voit aisément que les idées du droit national et de la fraternité commune de tous les hommes se sont répandues assés tard et ont fait des progrès si lents dans le monde », *Manuscrit de Genève*, *op. cit.*, liv. I, chap. II, p. 287.

nationalisme modéré est un chemin qui mène vers le cosmopolitisme, la reconnaissance de l'égalité des hommes hétérogènes, la fraternité universelle.

Ces valeurs humaines sont reconnues par les cosmopolites qui peuvent inciter leurs chefs politiques à intégrer dans leurs corps nationaux la loi naturelle (le droit naturel raisonné) et à la respecter dans leurs relations internationales :

> Alors la grande ville du monde devient le corps politique dont la loi de nature est toujours la volonté générale, et dont les états et peuples divers ne sont que des membres individuels. De ces mêmes distinctions à chaque société politique et à ses membres, découlent les règles les plus universelles et les plus sûres sur lesquelles on puisse juger d'un bon ou d'un mauvais gouvernement, et en général, de la moralité de toutes les actions humaines[1043].

En un certain sens, le monde est une république dont aucun membre n'est exclu. Sa volonté générale tend naturellement à la conservation et au bien-être du corps politique et de tous ses membres comme chaque société politique et ses membres. Cette loi naturelle qui commande aux hommes vivant dans ce monde de se conserver mutuellement, qui les incite à rechercher leur bien commun (une véritable paix dans le monde), nous montre les normes universelles et certaines qui permettraient de juger les gouvernements et les actions humaines avec modération. Partagé par les citoyens dans leurs Etats respectifs, le souci de conservation pourrait être reporté sur l'ensemble de l'humanité. Grace à leur habitude, à leur raison, les citoyens seraient en mesure de se comporter « avec les autres hommes à peu près comme avec [leurs] concitoyens ». Défini dans un Etat particulier, le droit naturel raisonné serait généralisable dans le monde : les hommes auraient une répugnance rationnelle à s'entre-tuer et seraient animés par la quête d'une paix juste dans le monde. Le droit naturel raisonné doit porter les hommes à concourir à leur bien commun afin que « le genre humain [soit] une personne morale ayant avec un sentiment d'existence commune qui lui donne l'individualité et la constitue une, un mobile universel qui fasse agir chaque partie pour une fin générale et relative à tout »[1044]. Sinon, Rousseau affirme que « ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère ; puisque les conditions en sont toujours inconnues ou impraticables, et qu'il faut nécessairement les ignorer ou les enfreindre »[1045]. En d'autres termes, la société générale du genre humain existera toujours dans les systèmes philosophiques ou ne

---

[1043] Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, *op. cit*., p. 245.
[1044] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op. cit*., liv. I, chap. II, p. 283-284.
[1045] *Ibid*.

sera jamais « un Être moral qui [aura] des qualités propres et distinctes des Êtres particuliers qui la constituent » : elle sera une spéculation philosophique. Cette abstraction incite André Charrak dans la conclusion de son article intitulé « Du droit naturel au droit naturel raisonné », « à souligner les difficultés inhérentes [au] droit naturel raisonné »[1046], et à le limiter dans son cadre national, bien qu'il reconnaisse que ce droit nous donne « l'idée d'un droit de l'humanité », d'une justice universelle.

Ce chapitre quatre de la deuxième partie nous a permis de mettre en évidence trois éléments (la réciprocité, l'inégalité légitime et la modération) pour restaurer l'ordre juste dans la société et dans le monde. L'unité de la justice et de la réciprocité produit un système juste basé sur l'échange réciproque entre les citoyens, entre le citoyen et l'État, une société égalitaire fondée sur la solidarité socio-économique et une véritable association politique fondée sur la solidarité nationale. La justice est ici synonyme de l'égalité politique et non de l'égalité sociale en raison des limites du concept de réciprocité. Rousseau ne revendique pas l'égalitarisme mais des inégalités justes définies par la liberté, le mérite et l'utilité pour autrui ou commune, car l'ordre juste défini par le *Contrat social* tolère l'inégalité des statuts sociaux, l'égalité républicaine prônée par l'État-nation dans le *Projet de constitutions pour la Corse* autorise la hiérarchie civique et la hiérarchie sociale, et le nationalisme polonais ne signifie pas l'égalitarisme des Polonais, car l'importante inégalité entre seigneurs et paysans doit être progressivement réduite. Comme solution au problème de l'ordre juste, Rousseau propose la combinaison de l'égalité naturelle et la hiérarchie sociale. La combinaison d'égalité et d'inégalité est juste tant qu'elle implique l'ordre public et le bonheur des citoyens. C'est cette justice fondée sur la modération que Rousseau souhaite voir se développer dans la société et dans le monde, dans la mesure où elle sera l'origine d'une paix mesurée. Étant donné que la loyauté du citoyen envers la patrie n'est pas incompatible avec sa solidarité à l'égard de l'humanité, l'ordre juste universel est possible. Cet ordre est lié à l'éducation de l'individu humain confronté au problème de son unité, du désordre intérieur.

[1046] A. Charrak, « Du droit naturel au droit naturel raisonné », in *Jean-Jacques Rousseau, op. cit*, p. 118.

CHAPITRE V :

INDIVIDU ET JUSTICE

L'analyse précédente a été consacrée au rapport politico-social entre ordre et justice dans notre quête d'une solution au problème de la restauration de l'ordre juste. Dans cette optique, ce cinquième chapitre repose sur le rapport individuel entre ordre et justice, dans la mesure où leur dimension individuelle est fondamentale pour Rousseau : « il y a quelque ordre moral partout où il y a sentiment et intelligence. La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. »[1047] Le comportement individuel face à la totalité (une société définie, l'humanité, l'univers) à laquelle l'individu appartient produit l'injustice ou la justice. Ce constat introduit la question suivante : qu'est-ce qu'être juste pour l'individu ? S'agit-il de l'ordre interne par rapport au tout, de l'unité de l'être et du paraître, de l'intérêt bien compris ? Si la société crée la dépendance individuelle à l'égard des besoins matériels et du regard d'autrui, alors le rapport individuel entre ordre et justice soulève la question du déterminisme sociologique et de l'éducation individuelle.

En s'écartant de l'ordre naturel, les individus humains construisent un ordre social. Ce dernier est corrompu, selon Rousseau. Toutefois, celui-ci ne se contente pas de condamner cet ordre injuste : il propose également des moyens de construire un ordre juste. Pour Rousseau, comme l'ordre injuste est une construction humaine, les hommes sont aussi en mesure de bâtir un ordre juste. C'est pourquoi les réformes sociales, institutionnelles de Rousseau sont étroitement liées aux réformes morales, individuelles et inversement : « il faut étudier la société par les hommes, et les hommes par la société »[1048]. Les hommes ont fabriqué la société et la société fabrique les hommes. Autrement dit, les hommes corrompus ont produit la société corrompue et la société corrompue produit des hommes corrompus. Le déterminisme sociologique est-il compatible avec l'idée de liberté humaine, individuelle défendue

---

[1047] Rousseau, *Émile*, *op.cit*, liv. IV, p.602.
[1048] Rousseau, *Émile*, *op. cit*., liv. IV, p. 524 ; « j'y vis partout le développement de son grand principe que la nature a fait l'homme heureux et bon mais que la société le déprave et le rend misérable », *Dialogues*, *op. cit*., dialogue 3, p. 934.

par Rousseau ? Ce déterminisme est-il absolu ? Le désordre social est-il à l'origine de l'injustice individuelle ? Cette suspicion à l'égard du système social conduit-elle à sa négation totale ? La moralité individuelle dépend-elle rigoureusement de l'organisation sociale chez Rousseau ?

Ces questions nous amènent à nous demander s'il existe réellement un déterminisme chez Rousseau, et comment l'ordre naturel développe le sentiment de justice et des actions justes chez Émile. Autrement dit, l'expérience de l'injustice chez Rousseau est un préalable à sa théorie de justice. Celui-ci se révolte non seulement contre les injustices insupportables, mais agit également pour la restauration de l'ordre juste dans le *Projet de constitution pour la Corse* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Ses réflexions sur la Corse indiquent qu'il participe à la fondation d'un État bien formé où la hiérarchie civique et sociale est tolérée, car elle est mobile. Et les réflexions rousseauistes sur la Pologne portent sur la réforme d'un État menacé de dissolution. Rousseau recommande donc aux Polonais d'affranchir progressivement les serfs et d'attribuer progressivement tous les droits de la citoyenneté aux paysans. Ces recommandations de Rousseau ressemblent à celles d'Émile qui soutient les opprimés, agit en faveur de ses voisins et accepte d'être le conseiller du prince lors d'une crise. *L'Émile* est une solution au problème du désordre individuel. Comme nous nous intéressons ici à l'individu, nous nous concentrons sur ce livre plutôt que sur les autres.

Le problème est de savoir comment éduquer Émile dans une grande monarchie européenne, une société corrompue, sans altérer sa bonté et sa liberté naturelles, sa nature humaine ou comment faire évoluer le sentiment de la justice en fonction des stades du développement humain. Rousseau part d'un triple constat : « nous naissons faibles, nous avons besoin de forces ; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance ; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. » [1049] Des besoins (forces, assistance, jugement) qui émanent de l'état d'homme lui-même méritent une réponse : « tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donné par l'éducation »

[1049] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 524 ; « j'y vis partout le développement de son grand principe que la nature a fait l'homme heureux et bon mais que la société le déprave et le rend misérable », *Dialogues*, *op. cit.*, dialogue 3, p. 934.

[1050]. La force, l'assistance et le jugement dont nous avons besoin dépendent de l'éducation. Cette dernière consiste à remplir « une vacuité originelle » [1051], à perfectionner l'état interne de l'homme (de la naissance à l'âge adulte). « Cette éducation nous vient de la nature, ou des hommes, ou des choses. Le développement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature, l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement est l'éducation des hommes ; et l'acquis de notre propre expérience sur les objets qui nous affectent est l'éducation des choses. » [1052] Pour l'individu humain, il existe, selon Rousseau, trois sources (instances, maîtres) éducatives dont les fonctions (leçons) varient d'une source à l'autre. Le disciple recevant ces trois éducations hétérogènes risque d'être en désaccord avec lui-même et les autres, d'être désordonné si ces éducations ne convergent pas. Contrairement aux éducations traditionnelles, l'éducation rousseauiste vise à préserver et développer la liberté (liberté naturelle et liberté morale) et à unifier l'individu avec lui-même dans un contexte social qui pose le problème de la dépendance et de la scission de l'individu.

Quelle méthode faut-il adopter pour que l'individu soit en accord avec lui-même (trouver sa liberté dans la société), sa famille (père), son pays (citoyen) et le monde (humaniste) ? Rousseau pose un principe – il faut que ces trois instances éducatives soient cohérentes, accordées ou harmonisées- et une règle à suivre : « puisque le concours des trois éducations est nécessaire à leur perfection, c'est sur celle à laquelle nous ne pouvons rien qu'il faut diriger les deux autres. » [1053] Certes la nature est insuffisante pour accomplir l'homme (la force, les facultés et les organes ne contiennent pas l'usage que l'on doit en faire), mais le supplément éducatif venu de l'extérieur doit se soumettre à l'ordre de la nature. Éduquer l'homme (Émile) conformément au modèle naturel signifie respecter les stades du développement naturel de l'individu ; car « chaque âge, chaque état de la vie a sa perfection convenable, sa sorte maturité qui lui est propre » [1054]. L'éducateur est dans l'obligation d'attendre le développement des forces naturelles pour en montrer leur usage à l'élève, et pour que celui-ci juge à partir de sa propre expérience, de ses

---

[1050] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p.247.
[1051] Y. Vargas, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, *op.cit*, chap. I, p.10.
[1052] Rousseau, *Émile*, *op. cit*. liv. I, p.247.
[1053] *Ibid*.
[1054] *Idem,* liv. II, p. 418

réussites et de ses échecs. Cette règle conduit au concept générique de l'*Émile* : l'éducation négative, qui mène l'enfant de la naissance à l'adolescence. Bien que l'enfant (Émile) soit actif, l'éducateur contrôle tout, protège l'enfant (Émile) contre l'influence extérieure sans lui imposer ni une autorité pédagogique ni une autorité morale. Dans l'éducation d'Émile, Rousseau propose de suivre un ordre naturel qui développe le sentiment de justice et les actions justes chez l'individu humain. En d'autres termes, le rapport entre ordre et justice est ici le rapport entre l'ordre successif du développement de l'individu humain et le sentiment de la justice.

1. LE DOUBLE ACCORD AVEC LE MONDE ET AVEC SOI-MEME COMME RÉSULTAT D'UNE ÉDUCATION NATURELLE

D'un point de vue biographique -plus précisément dans une optique autobiographique - le premier sentiment de l'injustice a provoqué une forme de désordre psychologique chez Rousseau. Celui-ci ne trouvera son salut qu'à partir du moment où il s'attribuera un rôle à jouer dans la société, en l'occurrence la défense de l'intérêt général, de la justice et de la vérité. L'accomplissement des actions vertueuses favorise l'ordre intérieur chez Rousseau, l'accord avec lui-même. Comme solution au problème du désordre de l'homme social, Rousseau insiste, par conséquent, sur la connaissance de la place individuelle dans l'ordre cosmique, dans ce sens que l'individu qui respecte sa place naturelle est en paix avec soi-même dans la société. Ce double accord avec le monde et avec soi-même est le résultat d'une éducation naturelle (ou qui suit un certain développement naturel de l'individu). Dans l'*Emile*, Rousseau apparaît comme le précurseur de la psychologie génétique, puisqu'il y étudie la genèse de la structure psychologique de l'adulte. Les différentes étapes du développement naturel de l'individu humain sont liées aux principes généraux de l'éducation de Rousseau. Celui-ci propose à l'enfant une éducation négative, c'est-à-dire une éducation qui refuse l'enseignement didactique (magistral) et l'autorité. L'enfant –à la différence de l'adolescent- n'est soumis à aucune espèce d'autorité (ni autorité qui enseigne ni autorité qui commande). Cette éducation négative caractérise la pédagogie rousseauiste qui n'instaure pas un rapport de

dominant à dominé entre le maître et l'élève mais un rapport d'équilibre. Ainsi, ayant reçu l'éducation de Rousseau, l'adolescent étend son amour de soi à l'amour du genre humain.

a. L'expérience de Rousseau comme préalable à sa théorie de justice ou le sentiment de l'injustice chez Rousseau et l'ordre intérieur

Tout au long de son existence, Rousseau se plaint d'être victime de l'injustice au sein de son propre entourage, de ses amis ou ennemis, de son pays, c'est-à-dire au sein de la société, à en croire ses livres autobiographiques[1055]. Condamné par la justice sociale, le tribunal humain, les jugements des hommes, Rousseau se tourne vers la justice naturelle, le tribunal divin et fait appel à Dieu : « je me suis montré tel que je fus, méprisable et vil quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même. Être éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables : qu'ils écoutent mes confessions »[1056]. Rousseau anticipe le jugement d'un Dieu bon et juste qui l'acquitte. Cette anticipation de la justice divine dans l'Au-delà ne signifie pas toutefois que Rousseau a renoncé à la justice d'Ici-bas :

> un jour viendra, j'en ai la juste confiance, que les honnêtes gens béniront ma mémoire et pleureront sur mon sort. Je suis sûr de la chose, quoique j'en ignore le tems. Voilà le fondement de ma patience et de mes consolations. L'ordre sera rétabli tôt ou tard, même sur la terre, je n'en doute pas. Mes oppresseurs peuvent reculer le moment de ma justification mais ils ne sauraient empêcher qu'il vienne. Cela me suffit pour être tranquille au milieu de leurs œuvres[1057].

Rousseau est un archétype de l'individu en quête de justice, car tant qu'il vit, il n'a pas abandonné l'espoir d'être innocenté par la justice humaine. Malgré la persécution de ses ennemis, le désordre sur cette terre, il garde sa confiance en l'humanité : Rousseau est convaincu qu'il existe des hommes honnêtes, justes qui justifieront tôt ou tard sa mémoire. Rousseau se trouve dans une situation extraordinaire : au milieu des méchants, du mal social, d'une société injuste, il dit conserver sa bonté. S'agit-il

---

[1055] *Idem*, liv. II, p.418.
[1056] Rousseau, *Confessions*, *op. cit.*, liv. I, p. 5.
[1057] Rousseau, *Dialogues*, *op. cit.*, Dialogue 3, p. 954.

d'un gage de sincérité ou d'une opération de séduction ? Jean-Jacques a-t-il subi l'injustice en raison de sa situation économique, sociale et politique ?

Nonobstant la mort de sa mère, sa maladie, la séparation avec son père, l'accusation de ses proches et la condamnation de ses œuvres (*l'Émile* et le *Contrat social*), Rousseau s'intéresse à l'ordre injuste mais pour le critiquer. En effet, depuis son premier sentiment de l'injustice, il se sent concerné par toute injustice commise dans ce monde. Rousseau s'indigne lorsqu'il est témoin d'un événement injuste ou lit un récit injuste. Le sentiment de l'injustice lui assigne un rôle, celui de défendre les opprimés :

> Je sens en écrivant ceci que mon pouls s'élève encore ; ces moments me seront toujours présents quand je vivrais cent mille ans. Ce premier sentiment de la violence et de l'injustice est resté si profondément gravé dans mon âme, que toutes les idées qui s'y rapportent me rendent ma première émotion ; et ce sentiment, relatif à moi dans son origine, a pris une telle consistance en lui-même, et s'est tellement détaché de tout intérêt personnel, que mon cœur s'enflamme au spectacle ou au récit de toute action injuste, quel qu'en soit l'objet et en quelque lieu qu'elle se commette, comme si l'effet en retombait sur moi. Quand je lis les cruautés d'un tyran féroce, les subtiles noirceurs d'un fourbe de prêtre, je partirais volontiers pour aller poignarder ces misérables, dussai-je cent fois y périr. Je me suis souvent mis en nage, à poursuivre à la course ou à coups de pierre un coq, une vache, un chien, un animal que j'en voyais tourmenter un autre, uniquement parce qu'il se sentait le plus fort. Ce mouvement peut m'être naturel, et je crois qu'il l'est ; mais le souvenir profond de la première injustice que j'ai soufferte y fut trop longtemps et trop fortement lié, pour ne l'avoir pas beaucoup renforcé.[1058]

L'injustice est le moteur de l'exigence de justice chez Rousseau. Rousseau n'est pas anéanti par la première injustice qu'il a subie. Au contraire, il se dépasse, se transcende en désirant changer les situations négatives en des situations positives.

« L'amour sincère de la justice et de la vérité »[1059] anime Rousseau, car condamné à Paris et à Genève, humilié dans les salons parisiens, persécuté partout en Europe, il affirme : « seul, étranger, sans appui, sans famille, ne tenant qu'à mes principes et à mes devoirs, je [suis] avec intrépidité les routes de la droiture, ne flattant, ne ménageant jamais personne aux dépens de la justice et de la vérité. »[1060] L'amour de la justice et de la vérité prime sur tout autre amour chez Rousseau. Pour son amour de la justice, il hésite d'aller se réfugier à Neuchâtel, un État du roi de Prusse qui est injuste : « cet amour inné de la justice qui dévora toujours mon cœur, joint à mon penchant secret pour la France m'avait inspiré de l'aversion pour le Roi

---

[1058] Rousseau, *Confessions*, *op. cit.*, liv. I, p. 20.
[1059] *Idem*, p. liv. VII, p. 279.
[1060] *Idem*, liv. X, p. 492.

de Prusse qui me paraissait par ses maximes et par sa conduite fouler aux pieds tout respect pour la loi naturelle et pour les devoirs humains. »[1061] Les principes fondamentaux rousseauistes sont confrontés à la réalité existentielle. Pour sa sécurité, Rousseau va-t-il se rendre à Motiers au risque de se trahir lui-même, de cautionner les injustices du roi prussien, ou pour ses convictions morales va-t-il refuser cette proposition quitte à être attaqué et emprisonné ? En s'engageant publiquement en faveur des valeurs universelles (liberté, égalité, justice, vérité, patrie, humanité, paix …), Rousseau décide de vivre vertueusement. Il se présente ainsi comme le champion de la justice et de la vérité : « justice et vérité ; voilà les premiers devoirs de l'homme »[1062]. Rousseau fixe ici ses premiers devoirs de l'homme. Dans un monde injuste et mensonger, l'être humain doit lutter pour la justice et la vérité quoi qu'il arrive. Or, Rousseau décide finalement d'aller s'établir à Motiers. Son amour de la justice apparaît donc comme une présentation de soi qui flatte son amour-propre.

Mais lorsque Rousseau commet l'injustice par maladresse, sa conscience demeure durablement malheureuse. Le sentiment de l'injustice subie et commise ne disparaît pas avec la vieillesse : « j'[…] emportai les longs souvenirs du crime et l'insupportable poids des remords dont au bout de quarante ans ma conscience est encore chargée, et dont l'amer sentiment, loin de s'affaiblir, s'irrite à mesure que je vieillis. Qui croirait que la faute d'un enfant put avoir des suites aussi cruelles ? […] J'ai peut-être fait périr dans l'opprobre et dans la misère une fille aimable, honnête, estimable »[1063]. Rousseau parle ici de Marion, la jeune servante accusée injustement par lui d'avoir dérobé un ruban qu'il avait lui-même volé. Marion est victime de sa calomnie : Rousseau culpabilisera tout au long de sa vie. Pour lui la mort n'est pas importante : ici-bas, le plus grand malheur pour l'être humain est le remords. Commettre l'injustice est donc un mal qui retombe sur l'individu lui-même. Même les justes ne sont pas à l'abri de l'injustice. L'homme vertueux s'efforce quotidiennement à devenir de plus en plus juste. Il se bat contre ses mauvaises passions et contre les hommes et les sociétés injustes.

Le combat de Rousseau est individuel, social et mondial ou universel. Il prétend lutter pour son salut, celui de la société et de l'humanité. En d'autres termes,

---

[1061] *Idem*, liv. XII, p. 592.
[1062] Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, *op. cit.*, préface, p. 3.
[1063] Rousseau, *Confessions*, *op. cit.*, liv. II, p. 84 ; *Rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*, quatrième promenade, p. 1032.

Rousseau revendique la justice personnelle dans les *Lettres écrites de la montagne*, la justice sociale dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, la justice politique dans le *Contrat social* et la justice mondiale, universelle dans *l'Émile*, par exemple. Dès sa jeunesse, Rousseau a le sentiment d'avoir subi l'injustice en raison de sa situation économique, sociale et politique. « Citoyen de Genève, mais quelque peu déclassé, écrit J. Starobinski, devenu « citoyen du bas », rejeté dans la catégorie prétéritée, ayant reçu de son père, avec les leçons de fierté romaine, celles du ressentiment et de la revendication aigrie, apprenti maltraité, laquais, précepteur, secrétaire, musicien incertain fourvoyé dans les salons des fermiers généraux : que des situations subalternes, que d'humiliations subies, quelle expérience accumulée ! »[1064] L'origine de l'injustice ne serait-elle pas alors l'inégalité ? L'inégalité est une expérience collective que Rousseau partage communément avec les pauvres paysans et les misérables ouvriers des villes. Arrivé à Toune lors de ses voyages, il manque du vin au dîner de Rousseau, car « les paysans de ce canton sont sobres et pauvres »[1065] et à Paris Rousseau découvre « de vilaines maisons noires, l'air de la malpropreté, de la pauvreté, des mendiants, des chartiers, des ravaudeuses, des crieuses de tisane et de vieux chapeaux. »[1066] Ces passages sont confirmés par des lettres qui remontent à la jeunesse de Rousseau. A Montpellier en 1737, contrairement aux Français de cette époque, il s'étonne de voir « les rues [qui] sont bordées alternativement de superbes hôtels et de misérables chaumières pleines de boue et fumier. Les habitants y sont moitié très riches et l'autre moitié très misérables à l'excès, mais ils sont tous également gueux par leur manière de vivre la plus vile et la plus crasseuse qu'on puisse imaginer (à J.-A. Charbonnel, 1737, C.C., t. I, p. 61) »[1067]. Rousseau élabore systématiquement ce thème de l'inégalité sociale associée à l'injustice sociale dans son *Second Discours* et tente de résoudre ce problème dans son *Contrat social*.

Rousseau se présente ainsi comme un écrivain au service de la justice. Des circonstances objectives l'incitent à écrire sur la justice et la vérité. Il leur a consacré sa plume ou sa vie d'écrivain. Il note dans la *Lettre à d'Alembert* :

[1064] J. Starobinski, « Introduction » du *Second Discours*, *op. cit.*, p. XLIV.
[1065] Rousseau, *Confessions*, *op. cit.*, liv. IV, p. 137.
[1066] *Idem*, p. 159.
[1067] Cité par J. Starobinski, « Introductions » du *Second Discours*, *op. cit.*, p. XLV-XLVI.

> Jamais vue particulière ne souilla le désir d'être utile aux autres qui m'a mis la plume à la main, et j'ai presque toujours écrit contre mon propre intérêt […]. L'amour du bien public est la seule passion qui me fait parler au public […]. Sainte et pure vérité à qui j'ai consacré, non jamais mes passions ne souilleront le sincère amour que j'ai pour toi, l'intérêt ni la crainte ne sauraient altérer l'hommage que j'aime à t'offrir, et ma plume ne te refusera jamais rien que ce qu'elle craint d'accorder à la vengeance.[1068]

Rappelons que, dans le *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau critique les savants et les écrivains animés par l'amour-propre, les intérêts particuliers et que, dans la *Préface de Narcisse*, il répond à ses adversaires qui l'accusent d'être contradictoire : Rousseau est écrivain alors qu'il méprise les lettres. Les ennemis de Rousseau l'attaquent aussi lorsqu'il abandonne ses enfants aux Enfants-Trouvés, alors qu'il écrit l'*Émile ou De l'éducation*. Pour ses ennemis, ces contradictions montrent que Rousseau n'est pas l'homme juste et véridique qu'il prétend être. Toutefois, cette note de la *Lettre à d'Alembert* confirme la première page des *Confessions* où Rousseau défend son attachement naturel à la bonté, la vertu, sa propre singularité. Rousseau est singulier car d'une part, contrairement à ses adversaires qui trompent volontairement les individus et qui sont selon lui de mauvaise foi, il reconnaît ses erreurs et présente ses excuses aux lecteurs qu'il aurait trompés involontairement. Et d'autre part, contrairement à ses semblables, à ses contemporains animés pour les intérêts égoïstes, personnels, il désire être utile aux autres dans ses écrits. Si « l'amour du bien public est la seule passion qui [lui] fait parler au public », alors Rousseau est juste.

Apparemment, l'ordre social injuste n'a pas détruit la bonté naturelle, le sentiment naturel de la justice de Rousseau, car celui-ci le conteste, pointe le problème individuel de l'ordre juste et suggère à l'homme social une solution. Dans sa *Lettre à d'Alembert* en effet, Rousseau se montre comme un humaniste quand il défend ce qu'il appelle les devoirs de l'homme (justice et vérité) et un patriote au moment où il écrit pour protéger sa patrie (Genève) contre l'invasion du théâtre français. Chez lui-même l'humanisme et le patriotisme sont donc complémentaires ou interdépendants. Dans ses principes, l'homme vertueux et libre est obligé d'aimer sa patrie et l'humanité. Rousseau s'est dévoué à ses concitoyens et au genre humain dans la mesure où il a en principe écrit pour l'intérêt général. Celui-ci a presque trouvé la paix intérieure une fois qu'il s'est sacrifié pour les autres. Rousseau a

[1068] Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, *op. cit.*, note, p. 120.

effectué son propre sacrifice en se donnant à la société et au genre humain. Si la défense du bien commun procure le bien privé, si l'accomplissement des devoirs implique l'ordre intérieur, alors l'homme vertueux est plus heureux que l'homme vicieux. Rousseau joue un double rôle dans la société : il est l'accusé et l'accusateur à la fois. En tant qu'accusé, il est obsédé par l'injustice subie, et en tant qu'accusateur, il envisage la justice sociale et universelle. Cette dernière dépend de l'homme social. Autrement dit, l'ordre et la justice sont des problèmes pour l'homme artificiel, au sens où, animé par l'amour-propre, l'individu désire le tout pour lui seul. Son égoïsme exacerbé le rend malheureux, injuste. Le devoir de Rousseau est de faire prendre conscience à ses contemporains et à la postérité ce désordre individuel et de leur proposer une solution individuelle qui mène à l'ordre social et universel.

b. La place individuelle dans l'ordre cosmique

L'individu[1069] est une partie d'une totalité qui correspond à une société déterminée, à l'humanité ou à l'univers. L'attitude individuelle face au tout implique l'injustice ou la justice : « il y a quelque ordre moral partout où il y a sentiment et intelligence. La différence est que le bon s'ordonne par rapport au tout et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. »[1070] Contrairement aux philosophes qui pensent que l'amour de l'ordre est la vertu par excellence, Rousseau affirme que le vice est aussi l'amour de l'ordre. Ce dernier a au moins deux sens. La définition de l'ordre moral selon l'individu égoïste est injuste, car le méchant exclut les autres en désirant « le tout pour lui seul ». La référence du méchant est lui-même alors que celle du bon est le tout. La définition de l'ordre moral selon l'individu vertueux est juste, puisqu'il inclut les autres ou reconnaît les places qu'occupent les autres dans la totalité pour connaître sa propre place. La connaissance de la place individuelle dans l'ordre cosmique se résume à la connaissance de notre humanité, de notre faiblesse physique et de notre ignorance.

[1069] Sur le statut de l'individu dans la pensée de Rousseau, voir VINCENTI Luc, *Jean-Jacques Rousseau l'individu et la République*, Ed. Kimé, Paris, 2001, Introduction, p. 7.
[1070] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 602.

Il y a un ordre naturel dans lequel l'individu doit trouver sa place. Il y a aussi un ordre – une organisation – de la nature individuelle elle-même. Cet ordre est mis en évidence dans l'anthropologie de *l'Émile,* livre où Rousseau étudie véritablement « la condition humaine.»[1071] Peut-être désire-t-il convaincre les sceptiques qui refuseraient l'anthropologie fictive du *Second Discours* grâce à cet examen réel de l'homme qui commence dès sa naissance jusqu'à sa mort. Il faut chercher la place qu'occupe l'homme dans l'ordre cosmique, puisque « l'humanité a sa place dans l'ordre des choses »[1072], selon Rousseau. Celui-ci estime que la mort détermine réellement la place humaine dans l'ordre naturel : « les hommes ne sont naturellement ni Rois, ni Grands, ni Courtisans, ni riches. Tous sont nés nus et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce ; enfin tous sont condamnés à la mort. Voilà ce qui est vraiment de l'homme ; voilà de quoi nul mortel n'est exempt. »[1073] En tant que mortel, l'homme ne doit pas désirer l'immortalité, la place de Dieu, car il sera misérable : « si nous étions immortels nous serions des êtres très misérables. »[1074]

Rousseau critique les hommes qui ont peur de la mort et qui inventent un bonheur imaginaire : « j'entends, la santé, la gaité, le bien-être, le contentement d'esprit ne sont plus que des visions. Nous n'existons plus où nous sommes, nous n'existons qu'où nous ne sommes pas. Est-ce la peine d'avoir une si grande peur de la mort, pourvu que ce en quoi nous vivons reste ? »[1075] L'homme social prolonge ses vues jusqu'à la mort qui devient le pire des maux. Intérieurement, il est déséquilibré, désordonné et déchiré. Il souffre du malheur psychologique en raison de la prévoyance et de l'imagination. Rousseau critique cette extension des facultés qui multiplie la sensibilité et anticipe les maux possibles, fictifs, les purs fantasmes des hommes qui deviennent sensibles à la mort. Ils inventent la médecine pour lutter contre ce mal absolu à leurs yeux. Or Rousseau condamne la médecine qui entretient les douleurs, les peines en prolongeant la vie : la mort n'est pas un mal absolu pour Rousseau ; au contraire, elle représente un véritable remède pour lui, car elle délivre l'homme de la souffrance existentielle d'ici-bas. La douleur corporelle et les remords

---

[1071] *Idem*, liv. I, p. 252.
[1072] *Idem*, liv. II, p. 303.
[1073] *Idem*, liv. IV, p. 504.
[1074] *Idem*, liv. III, p. 306.
[1075] *Idem*, p. 308.

de la conscience sont le véritable malheur selon Rousseau. Il est possible de noter ici la dimension religieuse des propos rousseauistes : Rousseau croit peut-être au bonheur de la vie future. Il pense que l'homme sera toujours malheureux ici-bas, parce qu'il désire combattre la mort alors qu'il est condamné à la mort. Le problème de la paix pour l'individu humain réside dans la disproportion ou le déséquilibre entre ses désirs et ses forces. L'homme sera toujours malheureux ou faible lorsque ses désirs sont plus forts que ses facultés : « l'homme est très fort quand il se contente d'être ce qu'il est, il est très faible quand il veut s'élever au-dessus de l'humanité. »[1076]

Rousseau recommande donc à l'homme de se contenter de sa place naturelle afin qu'il soit heureux : « Ô homme ! Resserre ton existence au-dedans de toi, et tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres »[1077]. Si l'individu humain est localisé dans l'ordre universel, l'enfant a sa place déterminée par sa faiblesse physique dans l'ordre humain : « l'humanité a sa place dans l'ordre des choses, l'enfant a la sienne dans l'ordre de la vie humaine ; il faut considérer l'homme dans l'homme, et l'enfant dans l'enfant. Assigner à chacun sa place et l'y fixer »[1078] dans la mesure où « la nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes. »[1079] Or les adultes veulent que les enfants soient des hommes prématurés lorsqu'ils les préparent à la vie adulte dès leur enfance. Cette anticipation de l'homme à l'intérieur de l'enfance est absurde selon Rousseau, dans ce sens que les adultes privent les enfants de leur bonheur présent pour les préparer à un avenir qui n'arrivera peut-être jamais. L'éducation naturelle doit au contraire permettre à l'enfant de vivre pleinement son bonheur d'enfant : « si la fatale faux vient moissonner en lui la fleur de nos espérances, nous n'aurons point à pleurer à la fois sa vie et sa mort »[1080] ; « pères, savez-vous le moment où la mort attend vos enfants ? […] Faites qu'à quelque heure que Dieu les appelle ils ne meurent point sans avoir goûté la vie. »[1081] Rousseau condamne ici l'éducation traditionnelle qui ne respecte pas les étapes successives de la vie humaine. Vouloir inverser l'ordre de la nature (confondre l'enfant avec l'adulte) favorise le désordre, la

[1076] *Idem*, p. 305.
[1077] *Idem*, p. 308.
[1078] *Idem*, p. 303.
[1079] *Idem*, p. 319.
[1080] *Idem*, p. 423.
[1081] *Idem*, p. 302.

dépendance ou le malheur de l'enfant qui est destiné naturellement à la jouissance de l'instant présent.

La faiblesse physique de l'enfant crée son droit au bonheur immédiat :

> Hommes, soyez humains, c'est votre premier devoir : soyez pour tous les états, pour tous les âges, pour tout ce qui n'est pas étranger à l'homme. Quelle sagesse y-a-t-il pour vous hors de l'humanité ? Aimez l'enfance ; favorisez ses jeux, ses plaisirs, son aimable instinct. Qui de nous n'a pas regretté quelquefois cet âge où le rire est toujours sur les lèvres et où l'âme est toujours en paix ? Pourquoi voulez-vous ôter à ces petits innocents la jouissance d'un tems si court qui leur échappe, et d'un bien si précieux dont ils ne sauraient abuser ? Pourquoi voulez-vous remplir d'amertume et de douleurs ces premiers ans si rapides qui ne reviendront pas plus pour eux qu'ils ne peuvent revenir pour vous ?[1082]

Au dix-huitième siècle, l'enfance est l'âge de la vie humaine le plus menacé. L'enfant est menacé par la mort (la mortalité infantile) d'une part, et par la précocité forcée (plongé au milieu des hommes, l'enfant est traité par des adultes comme des hommes) d'autre part. Or l'enfance a une place unique dans la vie humaine. Il s'agit de la période des jeux, des plaisirs, des rires, de l'âme paisible que nous devons reconnaître et respecter si nous voulons ultérieurement un homme juste.

Étant faible et ignorant, l'enfant dépend des adultes. Toutefois, les adultes ne doivent pas abuser de sa faiblesse et de son ignorance en projetant l'enfant « en avant de ses lumières »[1083], car Rousseau affirme que les « défauts [des enfants] viennent presque tous de la même cause ; on les veut faire hommes avant le tems »[1084], et qu' « à chaque instruction précoce qu'on veut faire entrer dans leur tête on plante un vice au fond de leur cœur »[1085]. Les instituteurs traditionnels considèrent l'enfance comme un passage à la vie d'adulte. De ce fait, ils corrompent prématurément l'enfant. En revanche, Rousseau considère l'enfance comme un enchaînement : « il faut considérer l'homme dans l'homme et l'enfant dans l'enfant, assigner à chacun sa place et l'y fixer ». Cette fixation (identification) de la place individuelle dans l'ordre cosmique et humain permet à l'individu humain d'être en adéquation avec sa nature humaine, c'est-à-dire de se considérer comme un être pour la mort et pour le bonheur ; car si tout homme est condamné à la mort, tout enfant a droit au bonheur.

[1082] *Ibid*.
[1083] *Idem*, liv. III, p. 444.
[1084] *Idem*, liv. II, p. 372.
[1085] *Idem*, p. 321. 321.

c. L'accord avec soi-même (la paix intérieure)

Se situer dans l'espace et dans le temps est fondamental pour Rousseau, dans la mesure où de ce fait « l'âme […] restera paisible, et […] l'homme se trouvera bien ordonné »[1086] malgré son existence dans la société. Le problème de la paix intérieure est en fait lié au problème du paraître - qui affaiblit l'homme civil, toujours hors de lui : « le sauvage vit en lui-même ; l'homme social toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence »[1087] - et à la dépendance sociale ou psychologique : « avant que les préjugés et les institutions humaines aient altéré nos penchants naturels le bonheur des enfants ainsi que des hommes consiste dans l'usage de leur liberté ; mais cette liberté dans les premiers est bornée par leur faiblesse. Quiconque fait ce qu'il veut est heureux s'il se suffit à lui-même ; c'est le cas de l'homme vivant dans l'état de nature. Quiconque fait ce qu'il veut n'est pas heureux, si ses besoins passent ses forces [.] Dans l'état civil […] chacun de nous ne pouvant plus se passer des autres redevient à cet égard faible et misérable. »[1088] L'homme social sera toujours faible et malheureux lorsque ses désirs et ses pouvoirs sont disproportionnés puisqu'il sera constamment dépendant d'autrui pour satisfaire ses désirs. Dès lors, comment l'individu sera-t-il en accord avec soi-même ? Comment retrouvera-t-il l'ataraxie dans la société ?

Il semble qu'à travers la recherche de la paix, Rousseau ne s'intéresse pas vraiment à la paix, au résultat mais à son processus ou son cheminement. Il nous montre surtout le chemin qui mène vers la paix ou la méthode pour parvenir à l'ordre intérieur. Nous allons suivre ici « la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur »[1089], dit-il dans l'*Emile*. L'ouvrage développe l'éducation grâce à laquelle l'individu qui vivra dans la société selon l'ordre naturel, sera en paix avec lui-même.

Rappelons d'abord ici un paradoxe qui existe dans la pensée de Rousseau. Celui-ci souligne dans ses œuvres l'extrême fragilité inhérente à la paix comme au bonheur et propose en même temps des solutions pour parvenir à une paix stable et

---

[1086] *Idem*, p. 304.
[1087] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 193.
[1088] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. II, p. 310.
[1089] *Idem*, p. 304.

durable. Rousseau pense que « la paix et le bonheur ne sont pour [l'homme] qu'un éclair ; rien n'est permanent que la misère qui résulte de ces vicissitudes »[1090]. Et pourtant, il estime que la paix individuelle est dans l'équilibre entre les désirs et les forces : « plus l'homme, nous dit Rousseau, est resté près de sa condition naturelle, plus la différence de ses facultés à ses désirs est petite, et moins par conséquent il est éloigné d'être heureux »[1091], « ce n'est que dans cet état primitif que l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre et que l'homme n'est pas malheureux. »[1092] L'homme ne connaîtra la paix et le bonheur qu'au moment où il respectera l'ordre naturel (ou sa condition primitive). Mais dans l'*Emile*, l'ordre naturel n'est plus l'état de nature précédant l'état de société, c'est l'ordre du développement individuel au sein de la société. L'individu est en accord avec lui-même lorsque son être naturel et son être social sont unifiés.

Examinons donc la possibilité de cette paix individuelle à travers l'argumentation rousseauiste. Pour définir ou comprendre la notion de paix ou de bonheur, il est indispensable selon Rousseau d'avoir au préalable la conscience de l'unité temporelle (la mémoire, le passé, le souvenir) : par exemple, la figure de l'enfant dans *l'Émile* (livre II) représente pour lui la paix ou le bonheur illustré par la première partie du *Second Discours*. L'enfant ressemble au Sauvage dépourvu de mémoire et de raison cultivée, livré au présent immédiat, incapable de la moindre prévoyance[1093]. Il s'agit du vrai bonheur, d'un état de plénitude, de l'accord d'un être avec son essence. Si la paix est l'équilibre entre les besoins et les pouvoirs, cet équilibre ne signifie pas toutefois la passivité ou l'immobilisme mais le déploiement total de l'activité de la force qui caractérise le sentiment d'existence ou d'activité : « vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir ; c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes qui nous donnent le sentiment de notre existence. »[1094] Le bonheur des enfants comme celui des adultes est dans l'usage de leur liberté : « avant que les préjugés et les institutions humaines aient altéré nos penchants naturels le bonheur des enfans ainsi que des hommes consiste dans l'usage de leur liberté ». Il ne s'agit pas d'une paix ascétique qui nie les désirs

---

[1090] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op. cit.*, liv. I, chap. II, p. 282.
[1091] Rousseau, *Émile*, op. cit., liv. II, p. 304.
[1092] *Ibid.*
[1093] Y. Vargas, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, *op. cit.*, chap. III, p. 46.
[1094] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 253.

mais d'une égalité parfaite entre le désir corporel, physique et la puissance intellectuelle, psychique : « un être sensible dont les facultés égaleraient les désirs serait un être absolument heureux. »[1095]

Mais comme le bonheur absolu n'est pas l'apanage des hommes, ceux-ci doivent « diminuer l'excès des désirs sur les facultés », c'est-à-dire réguler leur imagination étant donné que « c'est l'imagination qui étend pour nous la mesure des possibles soit en bien soit en mal, et qui par conséquent excite et nourrit les désirs par l'espoir de les satisfaire. »[1096] Si la paix intérieure est dans la régulation de l'imagination, dans ce que l'individu est pour lui-même, alors cet ordre interne suppose le combat contre « cette fausse sagesse qui nous jette incessamment hors de nous, qui compte toujours le présent pour rien, et poursuivant sans relâche un avenir qui fuit à mesure qu'on avance, à force de nous transporter où nous ne sommes pas nous transporte où nous ne serons jamais. »[1097] Le problème essentiel est en effet de ramener constamment dans la mesure du possible au présent cet avenir incertain entretenu par « la fausse sagesse » de la prévoyance et de limiter l'imagination qui emporte perpétuellement l'homme civil loin de soi. Cet homme est malheureux puisqu'il vit hors de lui-même. Pour éviter cette souffrance existentielle, il est nécessaire que les hommes se tiennent à leur place dans l'ordre naturel des choses comme les sages stoïciens. L'acceptation sereine de la mort est une condition de la force et de la paix individuelle. La question fondamentale pour l'individu est de retrouver cet équilibre naturel dans la société.

Le bon usage de la prévoyance permet à l'homme vertueux de vivre en paix avec lui-même, la nature et la société, au sens où « l'homme sage sait rester à sa place »[1098]. C'est pourquoi « le sage n'a pas besoin de loix. »[1099] Guidé par sa conscience morale, par ce qu'il est pour les autres, l'homme juste ne veut que vivre – « tout homme qui ne voudrait que vivre vivrait heureux ; par conséquent il vivrait bon ; car où serait pour lui l'avantage d'être méchant ? »[1100] - et faire du bien. Les bonnes actions procurent la paix de l'âme. La sérénité est synonyme de la liberté individuelle dans la société où les mauvaises passions nées de l'amour-propre font

[1095] *Idem*, liv. II, p. 304.
[1096] *Ibid*.
[1097] *Idem*, p. 302.
[1098] *Idem*, p. 310.
[1099] *Idem*, p. 320.
[1100] *Idem*, p. 306.

des ravages. L'homme sage combat ses propres passions pour être moralement libre dans la société. La figure de la sagesse est représentée chez Rousseau par le vicaire savoyard qui est en accord avec l'ordre cosmique, l'ordre social et lui-même. « Après avoir épuisé la vanité des opinions humaines et goûté l'amertume des passions [le vicaire] trouve enfin si près de soi la route de la sagesse, le prix des travaux de cette vie et la source du bonheur dont [il] a désespéré. Tous les devoirs de la loi naturelle presque effacés de [son] cœur par l'injustice des hommes s'y retracent au nom de l'éternelle justice qui […] les [lui] impose et qui [le] voit les remplir. »[1101] L'accord intime entre les volontés de Dieu et celles du vicaire, et « le bon usage de sa liberté », signifient que le sage reconnaît sa place dans l'ordre naturel qui équivaut à un cosmos bien ordonné :

> j'acquiesce à l'ordre qu'il établit, sûr de jouir de moi-même un jour de cet ordre, et d'y trouver ma félicité : car quelle félicité plus douce que de sentir ordonné dans un système où tout est bien ? En proie à la douleur, je la supporte avec patience en songeant qu'elle est passagère et qu'elle vient d'un corps qui n'est point à moi. Si je fais une bonne action sans témoin, je sais qu'elle est vue et je prends acte pour l'autre vie de ma conduite en celle-ci. En souffrant une injustice ; je me dis : l'Être juste qui régit tout, saura bien m'en dédommager ; les besoins de mon corps, les misères de ma vie me rendent l'idée de la mort plus supportable.[1102]

Il est donc possible que l'âme humaine soit paisible si l'individu humain accepte en toute sérénité sa condition humaine, sa finitude, sa mort (biologique) et si l'individu accède à la liberté morale qui consiste à sacrifier ses intérêts particuliers au profit de l'intérêt général. Ce double accord résulte d'une éducation qui suit les étapes successives de la vie humaine, selon Rousseau.

d. L'éducation suit le développement naturel de l'individu.

Accepter sa propre mort et vivre dans le contentement moral ne sont pas aisé pour tout homme social étant donné l'immense prix accordé à cette vie et à l'amour-propre. Plongé dans ses passions, l'individu humain ignore sa place dans l'ordre cosmique et social. Cette ignorance le conduit à la volonté d'usurpation de la place des autres alors que l'individu ne sait pas « si le rang qu'ils se sont donné est plus

[1101] *Idem*, liv. IV, p. 602-603.
[1102] *Ibid*.

favorable au bonheur de ceux qui l'occupent. »[1103] Il est donc nécessaire de bien éduquer l'enfant afin qu'il se maintienne à sa place :

> L'homme sage sait rester à sa place ; mais l'enfant qui ne connaît pas la sienne ne saurait s'y maintenir. Il a parmi nous mille issues pour en sortir ; c'est à ceux qui le gouvernent à l'y retenir, et cette tâche n'est pas facile. Il ne doit être ni bête ni homme, mais enfant ; il faut qu'il sente sa faiblesse et non qu'il en souffre ; il faut qu'il dépende et non qu'il obéisse ; il faut qu'il demande et non qu'il commande. Il n'est soumis aux autres qu'à cause de ses besoins, et parce qu'ils voyent mieux que lui ce qui lui est utile, ce qui peut contribuer ou nuire à sa conservation. Nul n'a droit, pas même le père, de commander à l'enfant ce qui ne lui est bon à rien.[1104]

Si nous voulons éviter de corrompre l'enfant, la détermination de la place nécessite une nouvelle méthode d'éducation, selon Rousseau. Celui-ci condamne l'éducation ancienne qui implique la dépendance et propose une réforme éducative qui engendre la liberté. L'éducation rousseauiste ne consiste en effet ni à asservir l'enfant aux adultes ni à rendre ces derniers esclaves du premier. Autrement dit, l'éducation rousseauiste n'instaure pas un rapport de dominant à dominé entre l'adulte et l'enfant. L'éducation de Rousseau est une question de juste mesure. Il s'agit d'une méthode éducative qui suit un certain développement naturel de l'individu humain. Pour Rousseau, l'enfant n'est pas un adulte en miniature, vu qu'il a sa physiologie et sa psychologie propres. L'éducation rousseauiste s'accorde donc à l'ordre naturel qui correspond aux différents stades[1105] du développement de l'homme.

Le premier stade est représenté par le nourrisson (0-2 ans) dont les besoins physiques dépassent absolument ses propres forces. Il est totalement dépendant de sa mère ou de sa nourrice. Celles-ci assistent ses mouvement mécaniques, inconscients, involontaires : « l'âme enchaînée dans des organes imparfaits et demi-formés n'a pas même le sentiment de sa propre existence. » [1106] Le nouveau-né « n'a nul sentiment, nulle idée, à peine a-t-il des sensations » [1107]. Réduites au plaisir et à la douleur, ses premières sensations corporelles sont purement affectives et s'expriment par le silence et les pleurs. En écartant tout élément moral dans les mouvements physiques du bébé, Rousseau réduit-il sa réflexion sur le nourrisson aux mouvements et sensations corporels ? Il distingue les sensations imparfaites du bébé (caractérisées

---

[1103] *Idem*, p. 525.
[1104] *Idem*, liv. II, p. 310.
[1105] Nous résumons ici les cinq stades majeurs qui conduisent l'individu humain à sa maturité, car ils sont déjà développés par Roger D. Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, *op.cit*, première partie, chap.1, p.54.
[1106] Rousseau, *Émile*, *op.cit*, liv. I, p.279-280.
[1107] .*Idem*, p.298.

par les grimaces faciales), des « sentiments » caractérisés par les « regards ». Ces états qui sont consciemment sentis sont liés aux idées, étant donné que les nourrissons ressemblent aux animaux qui possèdent des idées vagues : « tout animal a des idées puisqu'il a des sens. »[1108] Bien que Rousseau affirme clairement que les sentiments n'existent pas chez le nourrisson, bien que Rousseau n'attribue ni raison, ni conscience au nourrisson, il estime que ce dernier est capable de manifester parfois des sentiments moraux, de ressentir une injustice provenant des actions d'autrui qu'il subit physiquement. Cette contradiction n'est qu'apparente, puisque Rousseau distingue le sentiment à l'égard d'autrui (que le bébé ne possède pas) du sentiment de soi, du mal subi. Le propos de Rousseau est illustré par une nourrice qui brutalise un nourrisson en train de pleurer. Ces pleurs diminuent lorsque l'individu humain atteint le second stade (2-13 ans) de sa vie. Cette période est incarnée par l'enfant qui parle, exprime sa douleur par des paroles au détriment des cris, et par l'enfant qui a moins besoin d'autrui, qui dépend relativement des adultes. Chez le nourrisson la dépendance est absolue, tandis que chez l'enfant la dépendance est relative. « C'est à ce second degré que commence proprement la vie de l'individu : c'est alors qu'il prend la conscience de lui-même. La mémoire étend le sentiment de l'identité sur tous les momens de son existence, il devient véritablement un, le même, et par conséquent déjà capable de bonheur ou de misère »[1109]. La conscience de soi se développe simultanément avec la force physique. Le sentiment de son existence actuelle, sensible renvoie l'enfant à son existence passée d'abord et le propulse dans son existence future ensuite. Ses processus mentaux sont déclenchés par ses sensations. « Ainsi ce que j'appelais raison sensible ou puérile, dit Rousseau, consiste à former des idées simples par le concours de plusieurs sensations, et ce que j'appelle raison intellectuelle ou humaine consiste à former des idées complexes par le concours de plusieurs idées simples »[1110]. Grâce à sa raison sensitive ou puérile, l'enfant est en mesure de former uniquement des idées simples à partir de la

---

[1108] Rousseau, *Second Discours*, *op.cit*, première partie, p.141.
[1109] Rousseau, *Émile*, *op. cit*., liv. II, p. 301.
[1110] .*Idem*, p.417 ; l'épistémologie de Rousseau se rapproche de celle de Condillac : « chaque sensation est pour elle [la statue] ce que nous appelons *idée* […]. Si elle considère ses sensations comme passées, elle ne les aperçoit plus que dans le souvenir qu'elle en conserve, et ce souvenir est encore une idée ; car il redonne ou rappelle une connaissance. J'appellerai ces sortes d'idées *intellectuelles*, ou simplement *idées*, pour les distinguer des autres, que je continuerai de nommer *sensations*. Une idée intellectuelle est le souvenir d'une sensation. L'idée intellectuelle de solidité, par exemple, est le souvenir d'avoir senti de la solidité dans un corps qu'on a touché », *Traité des sensations*, éd. Fayard, France, 1984, Deuxième partie, chap.8, p.132-133.

comparaison de ses sensations. Il s'ensuit que l'enfance est la période existentielle où les cinq sens sont éduqués, perfectionnés et où le jugement s'exerce sur les objets sensibles. Dans l'éducation d'Émile, Rousseau privilégie la vue et le toucher-« les deux sens dont l'usage est le plus continu et le plus important » [1111] - et insiste sur le perfectionnement de la perception sensible afin qu'Émile juge correctement les choses extérieures. Toutefois, il est inutile d'attendre de l'enfant des raisonnements spéculatifs, des discours moraux, car il n'a qu' « un petit nombre de notions morales qui se rapportent à son état actuel, aucune sur l'état relatif des hommes » [1112], c'est-à-dire il est uniquement conscient de lui-même et de ses propres droits[1113]. Pour parvenir aux véritables sentiments moraux, il est nécessaire de former l'esprit de l'enfant arrivé au troisième stade (12-15 ans) de l'existence humaine. Le corps et le jugement sensitif formés, le progrès des forces excède celui des besoins à la préadolescence, et l'enfant pré-pubère apprend plusieurs choses sur son environnement : la formation de son esprit lui permet de juger justement les phénomènes physiques. Pour ce faire, nonobstant sa capacité d'avoir des idées complexes par la comparaison des idées simples, au lieu de lui inculquer des connaissances abstraites, le maître dirige naturellement son élève vers des recherches qui contribuent réellement et immédiatement à son bien-être, c'est-à-dire vers des connaissances utiles[1114]. De ce fait, « Émile n'a que des connaissances naturelles et purement physiques. Il ne sait pas même le nom de l'histoire, ce que c'est que métaphysique et morale. Il connaît les rapports essentiels de l'homme aux choses, mais [il est] nul [en] rapports moraux de l'homme à l'homme » [1115]. Les relations sociales (l'expérience existentielle avec d'autres hommes, en tant que l'individu est membre d'une société), les sentiments moraux (amitié, amour, pitié, humanité) ne se développent qu'au quatrième stade (15-20 ans) de la vie. A l'adolescence, à la « seconde naissance », comme « rien d'humain n'est étranger » [1116] à l'homme, le développement physique et psychique nécessite la présence d'autrui (femme) et l'éducation des passions humaines (morale), pour que l'individu soit père, patriote et humaniste au cinquième stade (20-…ans) de la vie. Arrivé à maturité, celui-ci fait sa

[1111] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. II, p.403.
[1112] *Idem*, p.421.
[1113] *Idem*, p.301, 329, 331.
[1114] *Idem*, liv.III, p.428.
[1115] *Idem*, p.487.
[1116] *Idem*, liv. IV, p.490.

cour, se forme aux responsabilités d'adulte et se marie. Ces stades sont liés aux principes généraux de l'éducation de Rousseau. Rappelons que l'éducation rousseauiste est une éducation négative (qui va seulement jusqu'à la fin du troisième stade. L'adolescence a besoin d'autorité) et que dans cette perspective l'enfant, à la différence de l'adolescent, n'est soumis à aucune espèce d'autorité (ni autorité qui enseigne ni autorité qui commande).

Le nourrisson commence le stade du développement humain. Le nouveau -né est déjà concerné par le principe de l'éducation négative au sens où cette dernière vise à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur : « la première éducation doit […] être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur »[1117], puisque selon Rousseau, « l'éducation de l'homme commence à sa naissance ; avant de parler, avant que d'entendre il s'instruit déjà. L'expérience prévient les leçons, au moment où il connait sa nourrice il a déjà beaucoup acquis. »[1118] Ainsi à sa naissance, l'enfant est soumis à « l'empire de l'habitude » en raison de ses premières sensations affectives. Il éprouve du plaisir et de la douleur. Il s'habitue à la lumière, à l'obscurité, à la nourriture, au sommeil. La nourriture et le sommeil qui étaient au départ des besoins naturels, deviennent finalement de mauvaises habitudes lorsqu'ils sont excessifs. Pour empêcher Emile de devenir méchant, violent, féroce, menteur, vaniteux, capricieux, paresseux…comme certains enfants, « la seule habitude qu'on doit [lui] laisser prendre […] est de n'en contracter aucune »[1119], selon Rousseau. Cette position rousseauiste est tellement radicale qu'elle doit être nuancée. En vérité, Rousseau rejette les habitudes qui asservissent les enfants, et accepte les habitudes qui les libèrent, car le problème essentiel de l'éducation d'Emile est la liberté : « préparez de loin le règne de sa liberté est l'usage de ses forces en laissant à son corps l'habitude naturelle, en le mettant en état d'être toujours maître de lui-même, et de faire en toute chose sa volonté, sitôt qu'il en aura une. »[1120] Emile sera donc exposé à la nécessité des choses et non à l'autorité humaine, de sa naissance à son enfance.

[1117] *Idem*, p. 323.
[1118] *Idem*, p. 281.
[1119] *Idem*, p. 282.
[1120] *Ibid*.

L'enfance est le second stade du développement naturel de l'être humain, où le principe de l'éducation négative est appliqué. Contrairement aux enfants gâtés, Émile est exposé à la souffrance : « loin d'être attentif à éviter qu'Émile ne se blesse, je serai fort fâché qu'il ne se blessât jamais et qu'il grandit sans connaître la douleur. Souffrir est la première chose qu'il doit apprendre, et celle qu'il aura le plus grand besoin de savoir. »[1121] Cette première éducation à la douleur est liée à la condition de l'homme exposé à tous les accidents de la vie humaine : « le sort de l'homme est de souffrir dans tous les tems. Le soin même de sa conservation est attaché à la peine »[1122], « toujours plus de souffrances que de jouissances ; voilà la différence commune à tous. La félicité de l'homme ici-bas n'est donc qu'un état négatif »[1123]. Certes les souffrances naturelles, physiques sont aggravées par la société qui développe les maladies et les souffrances psychologiques, morales, mais l'individu humain doit supporter « le pesant joug de la nécessité que la nature impose à l'homme »[1124]. Dès son jeune âge, Émile doit être préparé à souffrir, et la nature aide son éducateur. Ce dernier doit être rude envers son élève afin qu'Émile puisse vivre « dans les glaces d'Islande ou sur le brulant rocher de Malthe »[1125], c'est-à-dire afin qu'il connaisse très tôt la place que la providence lui a attribuée, qu'il soit sensible aux souffrances humaines et conscient des efforts que son maître accomplit pour lui alléger ces souffrances.

Émile est dans l'obligation de discerner immédiatement qu'il ne peut pas usurper la place d'adulte malgré son autonomie relative. Alors, comment pourra t-il consentir librement à l'autorité du maître ? La pédagogie de Rousseau consiste à parler à l'enfant de ses droits (dont il est conscient) plutôt que de ses devoirs (qu'il ignore). De ce fait, l'autorité du maître sera comprise et reconnue par l'élève au moment où le premier communiquera au dernier des ordres. La façon de transmettre des ordres est essentielle dans les rapports humains au sens où la méthode employée permet de légitimer, ou de rejeter un pouvoir. La légitimité de l'autorité du gouverneur d'Émile est acquise grâce à « l'éducation des choses », c'est-à-dire une méthode éducative fondée sur les réussites et les échecs de l'élève. Ce dernier

---

[1121] *Idem*, p. 300.
[1122] *Idem*, liv. I, p. 260.
[1123] *Idem*, liv. II, p. 303.
[1124] Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, *op. cit.*, cinquième partie, liv. III, p. 571.
[1125] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. I, p. 253.

dépend uniquement des choses, de l'ordre naturel : « maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses ; vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation. »[1126] Soumis à l'ordre de la nécessité des choses, l'enfant sent sa faiblesse et est conscient de la nécessité du secours d'autrui : « il faut qu'il sente sa faiblesse […] ; il faut qu'il dépende […] ; il faut qu'il demande » ; « ne lui commandez jamais rien […]. Ne le lui laissez pas même imaginer que vous prétendiez avoir aucune autorité sur lui. Qu'il sache seulement qu'il est faible et que vous êtes fort, que par son état et le vôtre il est nécessairement à votre service […]. Qu'il voye cette nécessité dans les choses, et jamais dans le caprice des hommes ; que le frein qui le retient soit la force et non l'autorité ».[1127] Au cours de son développement naturel, l'enfant prend naturellement conscience de l'existence en général et précisément du rapport difficile entre l'homme et les objets. En effet, l'enfant doit rester à sa place, c'est-à-dire savoir qu'il est faible et ignorant et qu'il a besoin de la protection des adultes pour survivre. Par exemple, le gouverneur d'Émile est obligé d'intervenir pour trouver un accord entre Émile et le jardinier Robert[1128] lorsque celui-ci a saccagé les fèves d'Émile. En écartant toute autorité imposée dogmatiquement de l'extérieur, tout commandement humain (toute volonté humaine), Rousseau développe une éducation selon la liberté. La dépendance d'Emile à l'égard des choses naturelles et humaines l'incite à obéir librement à son gouverneur. Son élève consent de l'intérieur à sa discipline. La liberté interne conquise implique la responsabilité externe. Émile est responsable de la destruction des melons de Robert. Émile agit et subit les conséquences de son acte. Il est toutefois incapable de les assumer étant donné son ignorance ; d'où l'intervention de son gouverneur qui juge l'affaire entre Émile et Robert.

De l'éducation des choses, des sensations naturelles et des actions mêmes d'Émile surgissent « quelque idée des rapports d'homme et de la moralité des actions humaines. Il suffit qu'on s'applique à lui rendre ces notions nécessaires le plus tard qu'il se pourra, et que quand elles deviendront inévitables on les borne à l'utilité présente »[1129]. Rousseau critique ici les philosophes rationalistes qui estiment que les enfants raisonnent – « si les enfans entendaient raison, ils n'auraient pas besoin

---

[1126] *Idem*, liv. II, p. 311.
[1127] *Idem*, p. 320.
[1128] *Idem*, p. 331.
[1129] *Idem*, p. 329.

d'être élevés »[1130] - et que par conséquent, ils comprennent les valeurs morales. La maturation des enfants engendre une perturbation menaçante. Mais il faut la retarder, perdre du temps avec Émile grâce à la protection de la nature contre le progrès social, car « selon le progrès naturel [,] il faudrait [qu'Émile ne fasse] rien de [son] âme jusqu'à ce qu'elle [ait] toutes ses facultés »[1131].

Comme l'éducation d'Émile vise l'équilibre entre les vertus et les facultés intellectuelles, il faut d'abord former son esprit ou son jugement au troisième moment du développement humain, à la préadolescence avant de lui imposer des obligations morales. La formation de l'esprit ou du jugement lui permettra d'avoir des notions correctes des valeurs morales. Rousseau insiste sur la nécessité de la justesse de l'esprit ou du jugement en ces termes : « pour rendre un jeune judicieux, il faut bien former ses jugements, au lieu de lui dicter les nôtres »[1132], « au milieu de tant de rapports nouveaux dont il va dépendre, il faudra malgré lui qu'il juge, apprenons lui donc à bien juger. »[1133] Le bon jugement chez Rousseau passe par les expériences sensibles, les connaissances pratiques et des métiers utiles. L'expérience immédiate est illustrée par l'incident vécu par Émile et le jardinier Robert. Grâce à cet incident, Émile acquiert non seulement les notions de propriété et de convention, mais aussi les idées morales (l'injustice) : Émile apprend qu'il ne doit pas faire mal à autrui s'il veut que les autres ne lui fassent pas tort. La science pratique est illustrée par la géographie et l'astronomie. Leur utilité est évidente pour Émile qui, égaré dans la forêt de Montmorency[1134], cherche son chemin et le trouve grâce à ces deux savoirs. Et en tant que « sauvage fait pour habiter les villes »[1135], Émile doit savoir tirer parti de leurs habitants en connaissant les métiers qui rendent les hommes « utiles les uns aux autres » (ils respectent l'ordre naturel de la valeur des choses. Et à partir de la véritable valeur des objets, Rousseau développe un système économique, social et politique juste) et qui contribuent à l'indépendance[1136] du travailleur.

[1130] *Idem*, p. 317.
[1131] *Idem, p.323.*.
[1132] *Idem*, p. liv. III, p. 458.
[1133] *Idem*, liv. III, p. 484.
[1134] *Idem*, p. 450.
[1135] *Idem*, p. 484.
[1136] *Idem*, p. 459.

Mais Émile ne sera vraiment indépendant que s'il maîtrise ses passions dans la société. Or son développement naturel, à l'adolescence, sera menacé par celles-ci. Le problème essentiel est de retrouver cet équilibre naturel dans l'ordre social. Pour ce faire, à l'adolescence, Émile a besoin de l'autorité humaine, de la tutelle du gouverneur, d'un bon pédagogue (Rousseau) dans la mesure où, dès que des facultés surgissent (sensation, mémoire, imagination, raison), il est nécessaire d'aider l'élève à se ressaisir dans un nouvel équilibre qui devient de plus en plus fragile et difficile à maintenir. En conséquence, pour empêcher Émile de gaspiller ses forces superflues qui sont nécessaires pour les besoins futurs, le gouverneur oriente son élève vers les sciences pratiques et les métiers utiles. Ceux-ci permettront à Emile de vivre naturellement dans la société.

L'éducation rousseauiste vise au bonheur individuel qui est synonyme de la liberté individuelle au sein de la société. Or cette liberté ne peut être acquise que grâce à une bonne méthode. C'est pourquoi le rapport entre l'ordre et la sagesse dans l'éducation d'Émile est essentiel. Le sentiment et l'esprit d'ordre ou du désordre dépendent de l'éducation de l'enfant qui concerne aussi bien le maître que l'élève. Rappelons qu'ici, cet élève est un garçon étant donné que Rousseau distingue l'éducation d'Emile de celle de Sophie. En tant qu'êtres humains, les deux sexes doivent se tenir à leur place dans l'ordre de la nature, c'est-à-dire accepter sereinement leur condition humaine. Et pourtant, cette égalité humaine disparaît en ce qui concerne l'éducation à la vie. Emile est préparé au métier d'homme tandis que Sophie est préparée à occuper la place d'une femme, « c'est-à-dire, [à] avoir tous ce qui convient à la constitution de son espèce et de son sexe pour remplir sa place dans l'ordre physique et moral »[1137]. Le premier est élevé pour la liberté ; la seconde est élevée pour la dépendance. L'éducation de Sophie ressemble à l'éducation d'anciens enfants dont les pères les élèvent pour une place prédéterminée. Il est paradoxal de constater que Rousseau accepte ce déterminisme pour Sophie mais le refuse pour Emile. Nous avons déjà expliqué le paradoxe inhérent à la conception rousseauiste des genres masculin et féminin au premier chapitre de la deuxième partie.

Nous allons mettre ici en évidence le paradoxe d'Emile qui est élevé pour une place indéterminée mais prêt à occuper toute place dans la société. Comment vivre à

[1137] I*dem*, liv. V, p. 692.

sa place dans l'ordre naturel va-t-il de pair avec la capacité d'occuper n'importe quelle place dans l'ordre social ? Ce paradoxe est exprimé dans le passage suivant :

> dans l'ordre social, où toutes les places sont marquées, chacun doit être élevé pour la sienne. Si un particulier formé pour sa place en sort il n'est plus propre à rien. L'éducation n'est utile qu'autant que la fortune s'accorde avec la vocation des parens ; en tout autre cas elle est nuisible à l'élève, ne fut-ce que par les préjugés qu'elle lui a donnés. En Egypte où le fils était obligé d'embrasser l'état de son père, l'éducation du moins avait un but assuré ; mais parmi nous où les rangs seuls demeurent, et où les hommes en changent sans cesse, nul ne sait rien élevant son fils pour le sien il ne travaille pas contre lui. Dans l'ordre naturel 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. Qu'on destine mon élève à l'épée, à l'église, au barreau, peu importe. Avant la vocation des parents la nature l'appelle à la vie humaine. Vivre est le métier que je lui veux apprendre. En sortant de mes mains il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre : il sera premièrement homme ; tout ce qu'un homme doit être, il saura l'être au besoin tout aussi bien que qui que ce soit, et la fortune aura beau le faire changer de place, il sera toujours à la sienne.[1138]

Rousseau note le paradoxe de l'ordre social où les places sont déterminées alors qu'elles sont toutes instables. Élever un enfant pour une place définie peut s'avérer dangereux pour les parents (l'enfant peut s'opposer à leur volonté) et pour lui-même (si l'enfant perd sa place fixée, alors il devient inutile) en raison de l'instabilité des situations sociales. Cette incertitude exige la certitude. Et pourtant, Rousseau propose une éducation qui ne prédestine à aucune place particulière ou fixe. Cette formation abstraite est-elle efficace ? En destinant son élève au métier d'être humain, Rousseau n'oublie surtout pas les places sociales qu'Émile pourrait être amené à remplir. Car tous les autres métiers se rapportent à la vie humaine. Qu'il soit magistrat, soldat, prêtre, médecin…, l'individu sera toujours un homme. Être homme, c'est être exposé aux accidents de la vie humaine, au mouvement des choses (Robinson Crusoé illustre cet homme sans prédestination spéciale, sans place fixée définitivement) et c'est avoir en toutes circonstances une place, c'est-à-dire se contenter de la place où la nature nous a mis : « tout ce que peut faire le sage, […] c'est de se tenir sans impatience à la place où le hasard l'a posé »[1139]. Émile est exposé à l'ordre naturel des choses mais il est prêt à assumer les conséquences sociales de son « destin ». Il affirme sa liberté en toutes circonstances. Emile sera non seulement bébé, enfant, adolescent, adulte, mais aussi époux, père, citoyen. Ces situations supposent des responsabilités. Être responsable signifie prendre des décisions justes à tout moment.

[1138] *Idem*, liv. I, p. 251-252.
[1139] Rousseau, *Dialogue*s, *op. cit*, liv. I, p. 669

N'obéissant pas aux opinions et aux changements sociaux, l'ordre naturel confère à Émile une place lui permettant de résister à toute mésaventure humaine. Vivre à sa place dans l'ordre de la nature va de pair avec la capacité d'occuper n'importe quelle place dans la société, puisque l'ordre social est subordonné à l'ordre naturel chez Emile. Élevé pour son propre bonheur et pour le bonheur des autres, Émile sera un homme juste.

2. LE SENTIMENT DE LA JUSTICE ET LES STADES DU DEVELOPPEMENT HUMAIN

La justice dans l'individu résulte de la conformité de l'éducation individuelle à l'ordre naturel, c'est-à-dire de « la marche naturelle [du] cœur humain. »[1140] L'ordre des sentiments humains signifie l'amour de soi d'abord et l'amour des autres ensuite : « le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même, et le second qui dérive du premier, est d'aimer ceux qui l'approchent ; car dans l'état de faiblesse où il est il ne connaît personne que par l'assistance et les soins qu'il reçoit. »[1141] Étant donné sa faiblesse, l'enfant est lié aux êtres humains dès sa naissance. Si les rapports humains commencent à cet âge, alors selon Rousseau, « l'étude convenable à l'homme est celle de ses rapports. Tant qu'il ne se connaît que par son être physique, il doit s'étudier par ses rapports avec les choses ; c'est l'emploi de son enfance ; quand il commence à sentir son être moral, il doit s'étudier par ses rapports avec les hommes ; c'est l'emploi de sa vie entière »[1142]. Bien qu'il ne sente pas encore son être moral, le nouveau-né a déjà le sentiment de la justice. Chez Rousseau, la justice est non seulement un sentiment mais aussi une vertu. Comment le sentiment de la justice évolue-t-il en fonction des stades du développement humain ? Comment les concepts moraux de générosité, de charité, de Justice se forment-ils à partir des sensations, des expériences affectives ? Quels est le processus qui conduit un

[1140] *Idem*, p. 265.
[1141] *Idem*, liv. IV, p. 492.
[1142] *Idem*, p. 493.

individu à s'identifier à tout individu dans le monde ou qui mène à l'égalité humaine et à des actions justes ?

Rousseau commence par l'amour de soi, étant donné que ce sentiment est partagé par les animaux, les hommes primitifs, les bébés, les enfants, les adolescents, les adultes, c'est-à-dire par tous les êtres sensibles (les hommes) qui se trouvent dans une situation quelconque. En tant que source de nos passions, origine et principe de toutes les autres, l'amour de soi vise non seulement à la conservation de soi-même mais aussi à celle d'autrui : « l'amour de soi-même est toujours bon et toujours conforme à l'ordre. Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est et doit être d'y veiller sans cesse, et comment y veillerait-il ainsi s'il n'y prenait le plus grand intérêt ? Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver, et par une suite immédiate du même sentiment nous aimons ce qui nous conserve. »[1143] Rousseau pose ici le principe des rapports intersubjectifs. Si dans l'état de nature de l'amour de soi était limité au principe instinctif de conservation de soi, dans l'état social il est un principe moral d'action en faveur d'autrui, il inclut les autres dans la sphère d'existence individuelle. Grâce à sa raison, à son intelligence, l'individu est conscient que sa propre existence ne se limite pas à son corps biologique, mais elle s'étend à l'existence familiale, à l'existence nationale et à l'existence humaine. L'extension de l'amour de soi produit la justice humaine reposant sur la conscience morale. Exigeant la justice, le rôle de cette dernière est de guider l'homme ignorant et borné mais intelligent et libre, et de juger ses actions[1144] conformément à l'ordre. L'amour de l'ordre signifie attribuer à chaque chose sa place en vue du maintien de la stabilité affective.

[1143] *Idem*, p. 491-492;"quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je neveux pas qu'il souffre; je m'intéresse à lui pour l'amour de moi, et la raison du précepte est dans la Nature elle-même, qui m'inspire le désir de mon bien-être en quelque lieu que je me sente exister. D'où je conclus qu'il n'est pas vrai que les préceptes de la loi naturelle soient fondés sur la raison seule; ils on une base plus solide et plus sûre. L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humain „ *Idem*, note, p.523.

[1144] "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 fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions „, *Idem*, p.600.

a. La justice dans les rapports avec soi-même

L'amour de soi indique que la justice est d'abord dans les rapports avec soi-même. L'individu est naturellement plus sensible à sa propre souffrance qu'à celle d'autrui, au sens où « exister pour nous, c'est sentir ; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence ; et nous avons des sentiments avant des idées […] Or c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience. Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer, l'homme n'en a pas la connaissance innée, mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer : c'est ce sentiment qui est inné. »[1145] Certes l'homme n'a pas naturellement la conscience morale, mais il a naturellement un sentiment moral. Rousseau associe ici l'innéité, l'immanence au sentiment, à l'affectivité. Ainsi apparaît un sens empirique, affectif, sensitif de la justice. Mais le rapport à son propre bien-être peut rendre inaudible le bien-être des autres. En tant que sentiment, la conscience du bien-être peut errer. Comme l'individu humain a une vocation sociale, il est impossible qu'il ne fonde ses rapports à son espèce que sur le besoin physique, car ce dernier dispersera les hommes au lieu de les rapprocher. En d'autres termes, le rapport à sa propre souffrance nécessite l'intervention de la conscience morale afin que la douleur soit universalisable. Le sentiment moral de la justice a besoin d'être éclairé par la raison pou être universel. Quoiqu'elle soit secondaire, la raison est nécessaire pour la présence de la morale dans la société corrompue. Avant d'aborder la justice dans les rapports avec les autres, examinons-la d'abord dans les rapports avec soi-même.

Il paraît que tous les êtres humains partagent communément le sentiment de justice ou d'injustice. Il s'agit d'une intuition sensible, selon Rousseau, vu que les notions intellectuelles de bonté et de justice n'ont de significations véritables, authentiques que grâce aux expériences individuelles. Ce sont les expériences vécues qui donnent véritablement sens aux mots, concepts. Pour évoquer celles-ci, l'enfance n'est-elle pas la meilleure période commune aux hommes ? Le sentiment de justice

---

[1145] *Idem*, p. 600.

ou d'injustice naît dès notre enfance selon Rousseau qui a assisté à une scène entre un nourrisson qui pleure et la réponse brutale de la nourrice à ses pleurs :

> Je n'oublierai jamais d'avoir vu un de ces incommodes pleureurs ainsi frappé par sa nourrice. Il se tut sur le champ, je le crus intimidé. Je me disais : ce sera une âme servile dont on n'obtiendra rien que par la rigueur. Je me trompais ; le malheureux suffoquait de colère, il avait perdu la respiration, je le vis devenir violet. Un moment après vinrent les cris aigus[1146], tous les signes du ressentiment, de la fureur, du désespoir de cet âge étaient dans ces accens. Je craignis qu'il n'expirât dans cette agitation. Quand j'aurais douté que le sentiment du juste et de l'injuste fut inné dans le cœur de l'homme, cet exemple seul m'aurait convaincu.[1147]

Les pleurs du nouveau-né confirment que le sentiment de justice ou d'injustice est inné. Dès la naissance, l'enfant a déjà une perception de la justice ou de l'injustice lorsqu'il est content ou furieux. Cette disposition de l'enfant à la justice indique que l'homme possède un instinct moral. Comme l'être humain porte potentiellement en lui la justice, Rousseau critique l'ordre social qui détruit la nature humaine dans chaque nourrisson. La dépendance sociale ou psychologique est contraire à l'ordre naturel, à la liberté humaine. Priver le nouveau-né de ce droit naturel est synonyme d'injustice commise à son égard. Le problème est de savoir comment intervenir sur la nature sans la détruire ou comment aider le nourrisson qui a absolument besoin d'assistance en étant juste. Comment éviter que le bébé s'enchaîne à l'ordre social alors qu'il est absolument faible ? Certes, la faiblesse totale du nourrisson signifie qu'il a totalement besoin du secours d'autrui, mais la faiblesse ne doit pas se transformer en pouvoir tyrannique, selon Rousseau. L'interprétation des cris du nouveau-né est par conséquent nécessaire pour distinguer les véritables besoins liés à sa dépendance naturelle des désirs artificiels liés à ses caprices, à sa dépendance psychologique. Rousseau condamne l'éducation complaisante, les mères qui flattent l'enfant qui pleure. Celui-ci, « victime de leur caprice et du sien »[1148] ou victime de l'injustice des femmes et de sa propre injustice, quitte la route naturelle.

Or Rousseau veut que le nourrisson se maintienne sur cette route. Pour ce faire, contrairement aux éducateurs traditionnels qui parlent d'abord aux enfants de

---

[1146] Auparavant, nous avons vu que Rousseau distingue les sensations caractérisées par les grimaces des sentiments caractérisés par les regards lorsqu'il affirme que « l'expression des sensations est dans les grimaces, l'expression des sentimens est dans les regards. » Or, ce passage indique que « les cris aigus » expriment les sentiments du bébé. Pour résoudre cette difficulté, nous pourrions dire que les regards expriment les sentiments positifs, la bonne disposition du bébé, alors que les pleurs expriment les sentiments négatifs, l'imploration du secours d'autrui chez le bébé.
[1147] *Idem*, liv. I, p. 286.
[1148] *Idem*, p. 261.

leurs devoirs, Rousseau s'intéresse d'emblée à leurs droits : « nos premiers devoirs sont envers nous, nos sentiments primitifs se concentrent en nous-mêmes ; tous nos mouvements naturels se rapportent d'abord à notre conservation et à notre bien-être. Ainsi le premier sentiment de la justice ne nous vient pas de celle que nous devons, mais de celle qui nous est due, c'est encore un contresens des éducations communes [qui parlent] d'abord aux enfants de leurs devoirs, jamais de leurs droits »[1149]. Bien que Rousseau ne prête pas au sauvage, à l'homme primitif un sens de la justice qui ne se développe qu'avec la société, nous avons vu qu'il soutient la théorie d'un sens inné de la justice chez l'homme. Ce sentiment de la justice est lié à l'amour de soi qui pose un droit naturel à la conservation de soi et au bien-être. L'amour de soi se trouve aussi bien chez l'homme naturel que chez l'homme social. Il est possible qu'une morale élémentaire se fonde sur ce sentiment naturel, étant donné que le premier sentiment de l'injustice émane de la privation de notre droit naturel à la conservation de nous-mêmes. N'étant pas encore capables d'entendre d'autres discours, il est préférable que les enfants entendent parler de ce qui les intéresse au premier chef. Ils comprennent l'injustice qu'ils subissent, la privation de leurs droits, et non l'injustice qu'ils commettent. Devant la souffrance des enfants au milieu des hommes, Rousseau exprime sa compassion, sa pitié pour leur condition. En d'autres termes, il s'insurge contre la maltraitance, la violence des adultes à l'égard des enfants et revendique leurs droits au bonheur.

Rousseau se présente comme un défenseur des droits de l'enfant. La justice envers eux, selon lui, signifie les laisser jouir de leur droit élémentaire au bonheur et à la liberté. La liberté est un droit naturel pour tout être humain. Or le nouveau-né est emmailloté sitôt qu'il sort du ventre de sa mère et flatté lorsqu'il pleure. Le nourrisson perd par là sa liberté, sa dignité humaine. Pour conserver l'humanité de l'enfant, il faut respecter l'esprit des règles établies par Rousseau : « l'esprit de ces règles est d'accorder aux enfants plus de liberté véritable et moins d'empire, de leur laisser plus faire par eux-mêmes et moins exiger d'autrui. Ainsi s'accoutumant de bonne heure à borner leurs désirs à leurs forces, ils sentiront peu la privation de ce qui ne sera pas en leur pouvoir »[1150] et seront sensibles aux douleurs d'autrui, aux souffrances des autres. Pour le bébé, nous évoquons l'idée de stagnation (et non

[1149] *Idem*, liv. II, p. 329.
[1150] *Idem*, liv. I, p. 290.

l'idée d'évolution) du sentiment de la justice dans la mesure où tout est concentré sur lui au point qu'une moindre privation est vécue par le bébé comme une injustice. Pour l'enfant, bien qu'il s'attache aussi à ses droits, à son bien-être, nous constatons une évolution lente, progressive du sentiment de la justice, puisque son sentiment de la justice est restreint, réduit à son entourage. Le problème du rapport à soi disparaît progressivement avec le passage du bébé à l'enfance proprement dite.

b. La justice dans les rapports avec les autres

Un enfant conservé et aimé s'attache à sa famille et à l'espèce humaine par habitude d'abord et par réflexion ensuite : « un enfant est […] naturellement enclin à la bienveillance, parce qu'il voit que tout ce qu'il l'approche est porté à l'assister, et qu'il prend de cette observation l'habitude d'un sentiment favorable à son espèce ; mais à mesure qu'il étend ses relations, ses besoins, ses dépendances actives ou passives, le sentiment de ses rapports à autrui s'éveille et produit celui des devoirs et des préférences. »[1151] Lorsque les rapports à autrui créent des relations, des besoins, des dépendances, l'amour de soi a tendance à se transformer en amour-propre. Autrement dit, le sentiment de la justice devient un sentiment de l'injustice. Pour l'enfant confronté aux autres, l'évolution du sentiment de la justice est chaotique vu que ce sentiment régresse à mesure que l'enfant grandit. Est-il possible que la compassion s'étende continuellement à autrui chez l'adolescent ? Pour que la justice se développe dans les rapports avec les autres, nous allons montrer « comment la bonté naturelle de l'amour de soi, ou de l'homme pris en lui-même, sans aucune conscience du bien, du mal, ou de lui-même, peut se préserver et se transformer en bonté morale chez l'homme conscient, éclairé et socialisé. »[1152]

A la pré-puberté, l'enfant découvre la société par le principe d'utilité. Il forme son jugement par les connaissances pratiques, les expériences sensibles et les métiers utiles. Les sciences pratiques empêchent Emile de s'égarer dans la forêt de

---

[1151] *Idem*, liv. IV, p. 492.
[1152] WORMS Frédéric, *Émile ou de l'éducation livre IV*, *Jean-Jacques Rousseau*, ed. Ellipses, France, 2001, chap. II, p. 50-51.

Montmorency et dans la forêt des préjugés sociaux (développés par les sciences spéculatives). Grâce à l'expérience immédiate qu'il a vécu avec le jardinier Robert, Emile acquiert aussi bien les concepts de propriété, de conventions que les idées morales de l'injustice. Les métiers utiles favorisent l'indépendance d'Emile et suscitent la justice sociale (la solidarité sociale). Vivant nécessairement aux dépens de la société, Emile doit travailler pour payer sa dette sociale. Au livre III de l'*Emile,* Emile apprend qu'il existe une obligation pour chaque individu de travailler en retour de la subsistance qu'il reçoit de l'ensemble de la société. La justice dans les relations économiques et sociales est donc fondée, comme on l'a vu, sur un principe de réciprocité. Le même principe de réciprocité se retrouve sur un autre plan, celui des relations intersubjectives, telles qu'elles s'instaurent dans l'amitié et l'amour. Car la loi de ces « passions » ou affections est qu'elles reposent sur un rapport de conscience à conscience, de volonté à volonté : on aime ce qui nous veut du bien ; on hait ce qui nous veut du mal. Cette logique se met particulièrement en place à l'adolescence, avec l'éveil de la sexualité.

À l'adolescence, le besoin sexuel est naturel ou le rapport naturel à autrui est intériorisé avec le désir sexuel. L'anthropologie n'est pas directement liée à la mort, mais elle est la nature qui éveille en nous (adolescents) un être insuffisant. Cette insuffisance nous incite à nous compléter ; d'où le besoin naturel d'un compagnon ou d'une compagne. Contrairement aux moralistes, aux dévots qui condamnent les passions, Rousseau reconnaît que la sexualité est inhérente à la nature humaine et qu'il est absurde de s'opposer aux passions humaines. Et contrairement aux libertins ou aux « éducations ordinaires » (l'opinion publique) qui développent précocement le manque et le choix sexuels, Rousseau distingue les passions naturelles qui favorisent notre liberté des passions sociales, égoïstes qui engendrent notre aliénation. A l'adolescence, l'amour de soi se change en amour-propre : l'adolescent risque de commettre l'injustice. Étant conscient de ce problème, Rousseau propose une sexualité réfléchie, responsable, grâce à son éducation sexuelle qui permet d'éviter le déchirement des adolescents, une éducation des passions par les passions. Émile, l'homme moral, l'idéal masculin, doit être amoureux de Sophie, l'image de la femme vertueuse, l'idéal féminin (livre V). La puberté est liée à la morale. La morale sexuelle préservera la santé physique, psychique d'Émile qui est destiné à devenir un père de famille, un patriote et un humaniste. C'est pourquoi dans le livre IV, son

éducation sexuelle et son éducation morale sont étroitement liées. Rousseau écarte les mauvaises passions, sème les bons sentiments (amitié…) et éduque Emile à la compassion (pitié….), à la connaissance de l'humanité malheureuse par le cœur et la raison.

Pour qu'Émile reste libre dans la société ou parvienne à la justice universelle, Rousseau décentre l'objet sexuel en reprenant « de plus haut l'état des choses »[1153]. Autrement dit, il remonte à la source des passions humaines : « 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 […]. L'amour de soi est toujours bon et toujours conforme à l'ordre. »[1154] L'amour de soi est bon et conforme à l'ordre de la nature. Les sentiments humains se succèdent naturellement selon Rousseau. Si nous désirons découvrir la justice universelle, nous devons obéir à l'ordre du sentiment. Les rapports humains, intersubjectifs s'installent entre le nourrisson et sa nourrice, sa gouvernante ou sa famille. La logique naturelle des passions humaines veut que nous aimions l'individu qui nous veut du bien. C'est ainsi que l'amour de soi chez l'enfant s'étend immédiatement à l'amour familial. Aimé par son entourage, l'enfant ne peut être que bienveillant envers l'espèce humaine. Naturellement, l'enfant s'aime lui-même, aime sa famille, sa patrie et l'humanité. Tel est l'ordre naturel du sentiment humain selon Rousseau.

Pour lui, il est sage de continuer à suivre, dans l'éducation d'Émile, « l'ordre de la nature, [car] la véritable marche de la nature est plus graduelle et plus lente. […] C'est ainsi que le cœur s'ouvre aux affections humaines et devient capable d'attachement. Le premier sentiment dont un jeune homme élevé soigneusement est susceptible n'est pas l'amour, c'est l'amitié. Le premier acte de son imagination naissante est de lui apprendre qu'il a des semblables, et l'espèce l'affecte avant le sexe. Voilà donc un avantage de l'innocence prolongée ; c'est de profiter de la sensibilité naissante pour jeter dans le cœur du jeune adolescent les premières semences de l'humanité. »[1155] La curiosité sexuelle est déclenchée mais elle n'est pas encore fixée sur un objet particulier. Si l'adolescent n'est pas initié à la sexualité

[1153] Rousseau, *Émile*, *op. cit*, liv. IV, p. 489-490.
[1154] *Idem*, p. 491.
[1155] *Idem*, p. 502.

alors il faut introduire immédiatement à cet âge l'amitié, exploiter ici l'amitié. Cette dernière est antérieure à l'amour. Ce respect de l'ordre naturel permet de créer la stabilité affective. Le corps, l'esprit et le caractère de l'enfant se développent simultanément selon Rousseau. En d'autres termes, le développement physique, le développement psychologique et le développement intellectuel sont contemporains. Étant donné que l'organisation physico-psychique s'élabore en même temps que l'imagination, le gouverneur est naturellement obligé d'orienter le sentiment de son élève. De ce fait, un enfant bien éduqué est d'abord sensible au sentiment amical plutôt qu'au sentiment amoureux, et affecté par le désir de connaître ses semblables, le genre humain plutôt que par le besoin sexuel.

Conscient des égoïsmes et des violences de l'amour (décrit dans le *Second Discours* par exemple), Rousseau privilégie l'amitié pour parvenir au sentiment de la justice, pour ouvrir le cœur d'Emile à l'amour de l'humanité. L'amitié permet de prolonger l'innocence de l'adolescence, de s'attacher gratuitement à autrui comme Jean-Jacques découvrant vers dix ans l'amitié avec son cousin Bernard – « nous étions seuls ; nous étions de même âge ; chacun de deux avait besoin d'un camarade : nous séparer était en quelque sorte nous anéantir »[1156] - et de cultiver « les passions tendres et affectueuses »[1157]. Rousseau décrit le jeune homme élevé dans la simplicité ou l'amitié ainsi :

> Son cœur s'émeut sur les peines de ses semblables ; il tressaillit d'aise quand il revoit son camarade, ses bras savent trouver des étreintes caressantes, ses yeux savent verser des larmes d'attendrissement ; il est sensible à la honte de déplaire, au regret d'avoir offensé. Si l'ardeur qui s'enflamme le rend vif, emporté, colère, on voit le moment d'après toute la bonté de son cœur dans l'effusion de son repentir ; il gémit sur la blessure qu'il a faite, il voudrait au prix de son sang racheter celui qu'il a versé ; tout son emportement s'éteint, toute sa fierté s'humilie devant le sentiment de sa faute. Est-il offensé lui-même ? Au fort de sa fureur une excuse, un mot le désarme ; il pardonne les torts d'autrui d'aussi bon cœur qu'il répare les siens. L'adolescence n'est l'âge ni de la vengeance ni de la haine, elle est celui de la commisération, de la clémence, de la générosité. Oui je le soutiens, et je ne crains point d'être démenti par l'expérience, un enfant qui n'est pas mal né et qui a conservé jusqu'à vingt ans son innocence, est à cet âge le plus généreux, le meilleur, le plus aimant, et le plus aimable des hommes.[1158]

Tels sont les avantages de l'innocence prolongée. Certes Rousseau idéalise cette période d'adolescence, mais il est persuadé qu'un enfant épargné par la corruption précoce est clément, généreux, aimant et aimable. C'est par l'amitié que l'on parvient

---

[1156] Rousseau, *Confessions, op. cit*, liv. I, p. 13.
[1157] Rousseau, *Emile, op. cit,* liv. IV, p. 502.
[1158] *Idem,* p. 502-503.

à l'altruisme. L'individu est directement affecté par la souffrance de son ami. Si les hommes deviennent ses amis, alors l'adolescent sera sensible à la peine de l'humanité bien que la pitié puisse se développer naturellement, l'amitié apparaît comme un chemin qui mène vers la pitié. « La force de la démonstration de Rousseau, écrit Frédéric Worms, vient ici de la convergence de deux principes : la pitié naturelle et la naissance des rapports sociaux et moraux. Cet ainsi que ce principe philosophique général est strictement articulé au contexte précis où il apparaît : comme l'amour de soi permettait d'interpréter le moment de la puberté, ainsi la *pitié* comme *principe* ne peut commencer à prendre conscience d'elle-même qu'au moment où l'*amitié* peut commencer à prendre place dans la vie *concrète* de l'adolescent. »[1159] La visée de l'éducation rousseauiste dans *l'Émile* est de produire un humaniste. L'adolescence est la période propice pour semer les premières graines de l'humanité qui enfanteront cette belle fleur fragile.

En effet, l'homme est un être mortel, faible, insuffisant, fini. Contrairement à Kant pour qui le fondement de la morale est la raison, Rousseau fonde sa morale sur la sensibilité (l'amour de soi et la pitié). L'éducation de l'adolescent doit l'amener à découvrir sa mortalité et son insuffisance, la condition humaine. La découverte du « triste tableau de l'humanité souffrante doit porter à son cœur le premier attendrissement qu'il ait jamais éprouvé ». Il s'agit d'éduquer Emile à la compassion, à la connaissance de ses semblables, de l'humanité malheureuse par le cœur. Comme « tout ce qui l'environne enflamme l'imagination », la curiosité du jeune homme, au lieu d'isoler Emile, Rousseau l'introduit au milieu des hommes, dans la société, mais règle l'imagination et les idées de son élève, car l'individu humain « est maître de diriger son imagination sur tel ou tel objet, ou de lui donner telle ou telle habitude. D'ailleurs il s'agit moins ici de ce qu'un homme peut faire sur lui-même que de ce que nous pouvons faire sur notre élève par le choix des circonstances où nous le plaçons. »[1160] Rousseau choisit donc de montrer à Emile des spectacles humains. Par différents tableaux d'hommes misérables, Emile accède aux sentiments humains, attirants, doux, et notamment la pitié :

> ainsi nait la pitié, premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. Pour devenir sensible et pitoyable il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs

---

[1159] F. Worms, *Emile ou de l'éducation liv. IV Jean-Jacques Rousseau, op. cit* p. 63
[1160] Rousseau, *Emile, op. cit,* liv. IV, p. 501.

> qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant ? En quittant pour ainsi dire notre être pour prendre le sien ? Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ; ce n'est pas nous, c'est dans lui que nous souffrons. Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui.[1161]

Chez Rousseau, l'imagination a un sens négatif et un sens positif. L'imagination est néfaste lorsqu'elle chasse l'homme de sa place, le transporte hors de soi au sens de « l'excès des désirs sur les facultés » (l'amour-propre rend malheureux). L'imagination positive est la compassion, l'extension de l'amour de soi aux autres. « L'imagination, dit Derrida, est ce sans quoi la pitié naturelle ne se laisserait pas exciter. »[1162] En évoquant le débat sur le paradoxe de la pitié chez Rousseau, Derrida montre que les contradictions de la pitié ne sont que formelles. La pitié, premier sentiment dirigé vers autrui, appartient à la fois aux hommes et aux animaux dans le *Second Discours*. Elle risque de demeurer stérile, passive si elle ne se socialise pas. C'est grâce à la société que la pitié se développe concrètement. Elle ne prend ses effets que dans la société où se déploient les rapports humains fondés sur l'imagination : « Les affections sociales ne se développent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. »[1163] En commentant cette phrase, Derrida écrit que « l'imagination est le devenir-humain de la pitié. »[1164] Grâce à son imagination, Émile se compare à l'être souffrant et s'identifie à lui.

Toutefois, s' « il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous »[1165], l'adolescent, ne risque-t-il pas de mépriser les riches et les puissants ? La nature humaine pose problème ici chez Rousseau vu qu'il en exclut les gens aisés (ils ne sont qu'une toute petite minorité ! Le genre humain, c'est le peuple). Malgré cette tension dans la réflexion rousseauiste sur l'homme, notons que Rousseau recommande finalement au maître d'apprendre à son élève à aimer même les individus qui le méprisent. Nous savons que Rousseau honore les bons qui sont forts et dévalorise les méchants qui sont faibles, lorsqu'il pense que la bonté est une force alors que la méchanceté est une faiblesse. Comme

---

[1161] *Idem*, p. 505-506.
[1162] DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, *op. cit.*, chap. 3, p. 262.
[1163] Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.* chap. IX, p. 395.
[1164] J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, chap. 3, p. 262.
[1165] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 506.

l'adolescent aime aussi bien les bons que les méchants, il sera toujours fort. Ainsi le gouverneur d'Emile empêche le support relationnel qui est « la pitié de dégénérer en faiblesse [en la généralisant et l'étendant] sur tout le genre humain [car] il faut par raison, par amour pour nous, avoir pitié de notre espèce encore plus que de notre prochain »[1166]. Il s'agit d'un idéalisme moral auquel nous pouvons parvenir réellement si nous suivons l'ordre naturel (des sentiments) basé sur la pitié (la base solide et sûre de l'éducation morale)[1167] qui, pour avoir une valeur universelle, s'étend naturellement selon Rousseau de proche en proche. L'expression de la pitié s'opère par l'imagination.

En raison de l'abstraction grandissante, la raison doit soutenir la pitié. L'ordre de la raison ou de la réflexion succède à l'ordre des sentiments. C'est grâce à sa propre raison qu'Émile sera capable de « généraliser ses notions individuelles, sous l'idée abstraite de l'humanité, et joindre à ses affections particulières celles qui peuvent l'identifier à son espèce. »[1168] Il est nécessaire qu'Émile comprenne son éducateur qui lui parle chaleureusement du genre humain, vu que l'éducation morale ou humaniste serait impossible en l'absence du cœur et de la raison dans l'élément de l'universel. Leur combinaison montre que « *justice et bonté* ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement ; mais de véritables affections de l'âme éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives »[1169]. Les spectacles humains produisent des sentiments et des réflexions morales chez Emile.

L'amour de soi, l'amour de la famille, l'amour de la patrie bien compris ne sont pas incompatibles avec l'amour de l'humanité. L'éducation morale d'Émile permet de dépasser le particularisme des communautés politiques et d'accéder à la communauté humaine : « entendons, nous dit Rousseau, l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformons en vertu, et il n'y a point de cœur d'homme dans lequel cette vertu n'ait sa racine. Moins l'objet de nos soins tient immédiatement à nous-mêmes, moins l'illusion de l'intérêt particulier est à craindre ; plus on généralise cet intérêt, plus il devient équitable, et l'amour du genre humain n'est

---

[1166] *Idem*, p. 548.
[1167] *Idem*, note, p. 523.
[1168] *Idem*, p. 520.
[1169] *Idem*, p. 522-523 ; sur les rapports du sentiment et de la raison, voir R. Dérathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, Introduction, p. 5.

autre chose en nous que l'amour de la justice […] ; parce que de toutes les vertus la justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. »[1170] Aimant le genre humain, Émile est amoureux de la justice. L'amour du genre humain est équivalent à l'amour de la justice. Cette équivalence est comprise par l'adolescent à partir de plusieurs détours. Pour l'adolescent, le sentiment de la justice exige une évolution graduelle et longue pour être effectif. Mais suffit-il d'aimer la justice pour être un homme juste ? Qu'est-ce qui caractérise réellement un homme vertueux ? La justice et la bonté ne résultent-ils pas de l'exercice de la bienveillance ?

c. La portée pratique de l'éducation d'Émile

Pour être crédibles, les sentiments doivent être accompagnés d'actes chez Rousseau :

> Émile n'aime ni le bruit ni les querelles, non seulement entre les hommes, pas même entre les animaux : il n'excita jamais deux chiens à se battre, jamais il ne fit poursuivre un chat par un chien. Cet esprit de paix est un effet de son éducation […]. Emile aime donc la paix. L'image du bonheur le flatte, et quand il peut contribuer à le produire, c'est un moyen de plus de le partager. Je n'ai pas supposé qu'en voyant des malheureux il n'aurait pour eux que cette pitié stérile et cruelle qui se contente de plaindre des maux qu'elle peut guérir.[1171]

Bien que l'*Émile* soit un roman, Rousseau désire que les conséquences de l'éducation d'Émile soient concrètes. Celui-ci veut « construire une nouvelle société au sein du développement d'un homme. »[1172] Nous pouvons dire par là que *l'Émile* est intimement lié au *Contrat social*. Étant donné ce projet social et politique, la pitié d'Émile doit être militante. Le devoir d'Émile consiste à chercher la paix sociale et le bonheur des autres, c'est-à-dire à transformer l'ordre injuste en ordre juste.

Après avoir parcouru toute l'Europe pour faire son éducation politique, Émile remarque que le contrat social est partout violé et que la loi n'est nulle part l'expression de la volonté générale. De ce fait, lorsque son gouverneur lui parle des devoirs du citoyen, Émile évoque l'absence de la patrie dans le monde. Autrement

---

[1170] Rousseau, *Émile*, liv. IV, p. 547-548.
[1171] *Idem*, p. 544-545.
[1172] Y. Vargas, *Introduction à Émile de Rousseau*, *op. cit.*, chap. I, p. 28.

dit, il rejette totalement les gouvernements injustes. Si la transformation positive de la société peut passer par la critique des citoyens à l'égard des dirigeants corrompus (il est possible que les discours vertueux produisent des effets auprès des dirigeants de l'État et se traduisent en une volonté politique), notons néanmoins que Rousseau exclut la critique radicale dans son discours sur l'homme vertueux. Ce dernier est pour lui un individu qui a un jugement objectif, mesuré, équilibré, juste sur son pays. Rousseau conteste les citoyens qui seraient tentés par le dénigrement total de leur pays comme Emile :

> Tu te tromperais, pourtant, cher Émile, car qui n'a pas une patrie a du moins un pays. Il y a toujours un gouvernement et des simulacres de loix sous lesquels il a vécu tranquille. Que le contrat social n'ait point été observé, qu'importe, si l'intérêt particulier l'a protégé comme aurait fait la volonté générale, si la violence publique l'a garanti des violences particulières [. Ses] compatriotes [le] protégèrent enfant, [il doit] les aimer étant homme[1173].

Toute société politique garantit effectivement la sécurité ou le droit élémentaire à la vie de chaque citoyen. Les « simulacres de loix » le protègent contre la violence interne d'abord. L'État, même injuste, défend l'individu contre les agressions internes. Les lois limitent l'arbitraire des libertés individuelles et préservent ainsi l'ordre social, la paix civile. Les lois protègent ensuite l'individu contre la violence externe car l'Etat injuste le défend en cas d'agressions étrangères. Protégé, l'individu doit être reconnaissant envers ses compatriotes au lieu de les critiquer immédiatement. Le premier devoir de l'homme vertueux est sa reconnaissance envers ses concitoyens.

L'ordre injuste procure néanmoins une forme de protection à l'individu. Mais il lui permet également d'accéder à une forme de liberté morale. Car, selon Rousseau la liberté n'est dans aucune forme de gouvernement mais dans le cœur de l'homme libre :

> O Émile ! Où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu. Né dans le fond d'un bois il eut vécu plus heureux et plus libre ; mais n'ayant rien à combattre pour suivre ses penchants il eut été bon sans mérite, il n'eut point été vertueux, et maintenant il sait l'être malgré ses passions. La seule apparence de l'ordre le porte à le connaître, à l'aimer. Le bien public, qui ne sert que de prétexte aux autres, est pour lui un motif réel. Il apprend à se combattre, à se convaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun. Il n'est pas vrai qu'il ne tire aucun profit des loix ; elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les

[1173] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. V, p. 858.

> méchants. Il n'est pas vrai qu'elles ne l'ont pas rendu libre, elles lui ont appris à régner sur lui.[1174]

De mauvaises causes produisent ainsi de bons effets. Les actions morales et les sentiments vertueux se produisent dans des pays vicieux. Les lois apparentes permettent à l'homme de passer de l'état naturel, animal à l'état civil, moral. En l'absence de lois injustes, l'homme social vivrait joyeusement et librement comme les primitifs ou les animaux : guidés par leurs instincts, ceux-ci sont bons mais n'ont aucun mérite. L'homme civil qui résiste à ses pulsions animales, qui combat contre ses mauvaises passions, est vertueux, puisque la vertu est un combat contre soi-même ou une force intérieure, une force spirituelle, une force morale. L'individu humain ne s'humanise complètement que par l'ordre social, si mauvais soit-il. L'ordre apparent fondé sur la course aux intérêts particuliers porte l'homme vertueux à connaître, à aimer le véritable ordre fondé sur le bien public, c'est-à-dire à rétablir l'ordre juste. En sacrifiant son intérêt personnel à l'intérêt commun, en obéissant à la volonté générale, en étant juste parmi les injustes, Émile acquiert la liberté morale sous l'autorité des lois, même injustes.

Étant conscient de la valeur éthique qu'Émile doit atteindre, son gouverneur l'oblige à participer à l'élaboration de la volonté générale, dans ce sens que la vertu impose au citoyen de se dévouer pour ses compatriotes :

> Ne dis donc pas : que m'importe où que je sois ? Il t'importe où tu peux remplir tous tes devoirs, et l'un de ces devoirs est l'attachement pour le lieu de ta naissance. Tes compatriotes te protègent enfant, tu dois les aimer étant homme. Tu dois vivre au milieu d'eux ou du moins en lieu d'où tu puisses leur être utile autant que tu peux l'être, et où ils sachent où te prendre si jamais ils ont besoin de toi.[1175]

L'homme vertueux est lié immédiatement à son lieu de naissance selon Rousseau, car il a une dette envers les habitants de ce lieu. Comme ceux-ci l'ont protégé, Émile doit les aimer, vivre avec eux et les servir le moment venu. Il peut déjà rendre service en étant un modèle, un exemple pour les villageois, puisque son gouverneur lui conseille d'aller vivre à la campagne où la solidarité entre les villageois existe encore plutôt que d'aller habiter les villes où se trouvent des individus oisifs, corrompus. Les actions d'Émile dans le village valent mieux que les belles théories ou paroles,

---

[1174] *Ibid.* « Mon enfant, il n'y a point de bonheur sans courage ni de vertu sans combat. Le mot de *vertu* vient de la force. La force est la base de la vertu […]. L'homme vertueux […] fait son devoir, il se tient dans l'ordre », p. 818.
[1175] *Ibid*.

dit son gouverneur. L'individu juste a une influence positive dans sa communauté. Il représente un exemple efficace à travers ses actions. Mais en voulant réduire le patriotisme d'Émile à son village, Rousseau ne risque-t-il pas de nier la communauté nationale ? Rousseau répond négativement à cette question vu qu'il demande à Emile de sacrifier son bonheur privé (familial) pour le bonheur public lorsque l'État se trouve dans une situation de crise. Émile doit être entièrement à la disposition de ses concitoyens : « mais, cher Émile, qu'une vie si douce ne te dégoûte pas des devoirs pénibles […]. Si le Prince ou l'État t'appelle au service de la patrie, quitte tout pour aller remplir dans le poste qu'on t'assigne l'honorable fonction de citoyen. Si cette fonction est onéreuse, il est un moyen honnête et sur de t'en affranchir ; c'est de la remplir avec assés d'intégrité pour qu'elle ne te soit pas longtemps laissée. »[1176] Imaginons qu'une grave crise secoue le pays et qu'Émile soit en mesure de la résoudre. Alors celui-ci doit être prêt à secourir la société, le peuple si l'État lui demande ses conseils.[1177] Émile serait un bon conseiller du prince plutôt qu'un dirigeant. C'est ce que lui suggère son gouverneur : ce dernier lui propose de quitter sa fonction à peine aura-t-il résolu la crise. Rousseau accorde par là une grande valeur aux serviteurs de l'Etat mais en même temps il est sceptique vis-à-vis de ses contemporains, du fonctionnement gouvernemental au moment où il rassure Émile par rapport à son souci d'une telle charge : Rousseau pense que la charge gouvernementale n'est pas réservée aux hommes honnêtes comme Émile qui doit agir sur le terrain.

« Le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique »[1178]. La bonté, la sagesse d'Émile sont actives lorsqu'il s'occupe « de toutes les bonnes actions qui sont à sa portée », des indigents, lorsqu' « il ne les assiste pas seulement de sa bourse mais de ses soins », les sert, les protège, leur consacre sa personne et son temps, se

---

[1176] *Idem*, p. 860.

[1177] Rousseau est fasciné par Lucius Quinctius CINCINNATUS (V. 519-430 av. J.-C.), le model du civisme romain. « Général et homme politique romain », Cincinnatus « devint célèbre pour son dévouement à la République. Suivant l'opinion commune, il fut Consul en 460 av. J.-C., environ deux ans plus tard le Sénat romain le nomma dictateur de la République. Cincinnatus fut chargé de porter secours à l'armée romaine proche de l'anéantissement devant les Eques, une tribu d'Italie ancienne. Il vainquit l'ennemi en seize jours, mais refusa tous les honneurs et abandonna la dictature. Investi à nouveau de pouvoirs dictatoriaux en 439 av. J.-C., il étouffa dans l'œuf une insurrection de la plèbe puis se retira dans sa ferme », « CINCINNATUS, Lucius Quinctius » Encyclopédie Microsoft® Encarta® en ligne 2009 http://fr.encarta.msn.com©1997-2009 Microsoft Corporation. Tous droits réservés.

[1178] *Idem*, liv. IV, p. 595.

fait leur homme d'affaires. En remplissant sa vie de si noble emploi, Émile se présente comme le porte-parole des opprimés : « combien d'opprimés qu'on n'eut jamais écoutés obtiendront justice quand il la demandera pour eux avec l'intrépide fermeté que donne l'exercice de la vertu ; quand il forcera les portes des grands et des riches ; quand il ira, s'il faut, jusqu'aux pieds du trône faire entendre la voix des infortunés à qui tous les abords sont fermés par leur misère, et que la crainte d'être punis des maux qu'on leur fait empêche même d'oser s'en plaindre. »[1179] Telles sont les actions morales qu'un homme vertueux doit accomplir selon Rousseau. Malgré les obstacles réels, le souci de l'action morale s'impose au bienfaisant, bienveillant. Un homme juste part de la conscience morale (des individus qui souffrent) qui pose la question fondamentale du sens de la vie et de l'exigence de la dignité de toute vie humaine. Participant tous à la dignité-humaine, les pauvres ont droit au respect exigible pour tout être sensible et raisonnable. Émile participe activement à l'ordre juste sur le plan local (il est l'exemple des villageois), sur le plan national ou politique (il participe aux affaires publiques en étant conseiller du prince) et sur le plan social (il défend le droit des misérables à la dignité humaine). Comme l'idée de la pitié vise l'idée du genre humain chez Rousseau, la compassion locale, nationale d'Emile ne peut-elle pas se transformer en solidarité internationale ?

Ayant senti le bien-être physique, moral et social, Emile participe au bien-être des ses concitoyens et des hommes : Il accepte d'être le conseiller du prince et se veut humaniste. Emile ressemble aux Socrate, Descartes, Newton[1180], aux véritables savants qui ont réuni la science et la vertu « pour le bien de tous ». Ces « grands hommes » seront les modèles pour quelques hommes qui se livreront aux études scientifiques et artistiques. Rousseau recommande ces savants justes aux rois, car ils sont « les plus capables de les bien conseiller, [de les aider à] conduire les Peuples [, et] de les éclairer »[1181]. Grâce à cette honorable fonction, ils contribueront uniquement et dignement au bonheur populaire et humain. Tant que les hommes politiques seront séparés des savants et des sages, le mépris, la corruption et les malheurs populaires seront éternels selon Rousseau. Toutefois l'union de l'ordre scientifique, de l'ordre moral et de l'ordre politique sera synonyme de la justice, du

---

[1179] *Idem*, liv. IV, p. 544.
[1180] Rousseau, *Premier Discours, op. cit*, Deuxième partie, p. 29
[1181] *Ibid.*

salut de l'humanité chez Rousseau. En d'autres termes, la puissance politique sera crédible grâce à l'autorité éthico-scientifique qui jouit du crédit populaire : cette double crédibilité rendra respectables, vertueux et heureux des peuples sages. L'unité de la pensée éthique et de l'action politique aboutira à la sagesse populaire, à l'ordre moral.

Ce chapitre cinq nous a permis d'examiner le rapport individuel entre ordre et justice. L'individu juste est celui qui est en accord avec l'ordre cosmique (accepte sa condition humaine), celui qui est en accord avec soi-même (qui a trouvé l'équilibre entre ses forces et ses désirs, et l'unité de l'être et du paraître), et celui qui a bien compris son intérêt grâce à une bonne éducation. Ayant compris que sa propre existence n'est pas limitée à son corps biologique mais dépend de l'existence familiale, de l'existence nationale et de l'existence humaine, l'individu agit librement pour l'intérêt général. Le déterminisme sociologique n'est pas incompatible avec l'idée de la liberté humaine, individuelle défendue par Rousseau. Contrairement à la thèse selon laquelle la société corrompue corrompt totalement l'être humain, le texte de Rousseau montre qu'il n'y a pas de déterminisme absolu (ou absolument négatif). L'injustice provoque des effets paradoxaux. Un ordre social injuste, dans la mesure où il ne peut pas étouffer complètement le sentiment naturel (de la justice), suscite l'apparition d'individus (Rousseau lui-même, Emile) qui le contestent. Mais peut-être faut-il pour cela qu'il ne soit pas totalement injuste. L'individu humain est maître de son destin en dernière instance : il peut choisir l'ordre injuste comme l'ordre juste. Deux figures d'individu qui ont choisi l'ordre juste sont apparues dans ce chapitre cinq. Nonobstant les injustices subies, Rousseau s'est présenté lui-même comme un archétype d'individu juste. A en croire ses œuvres autobiographiques, avant de philosopher sur la justice, il a vécu des injustices au cours de son existence. Les problèmes psychologiques de Rousseau ont déterminé ses réflexions philosophiques. Son expérience personnelle de l'injustice nous a permis de comprendre la philosophie rousseauiste de la justice élaborée dans *l'Émile*. Émile qui reste juste parmi les injustes ressemble à Rousseau qui se déclare bon parmi les méchants. Ces deux « personnages » vertueux sont en lutte contre l'ordre injuste, car ce dernier suppose l'ordre juste. Révoltés, Rousseau et Émile s'insurgent contre les ordres établis illégaux, illégitimes, arbitraires et contre les injustices insupportables. L'exigence morale impose la justice qui est l'essence de toute société humaine. Il

s’agit d’un devoir absolu pour l’homme vertueux et insatisfait dont le désir de justice est exacerbé par l’injustice de l’ordre social et politique de son temps.

CONCLUSION

Parvenus au terme de cette deuxième partie, nous pouvons dire que les conflits et les accords entre l'ordre et la justice dans la société sont exprimés par les figures de l'injustice apparues dans les premier, deuxième et troisième chapitres, par les éléments constitutifs de la justice mentionnés au quatrième chapitre (la réciprocité, la solidarité socio-économique, la solidarité nationale, l'inégalité juste, et la modération des passions religieuses et nationales) et par l'homme juste (Rousseau et Émile) décrit au cinquième chapitre. En résumé, trois concepts généraux de la justice émergent du rapport conflictuel et pacifique entre ordre et justice : la justice liée à l'égalité, liée à l'inégalité limitée, liée à la correspondance entre nature et société.

A travers la justice liée à l'égalité, Rousseau s'inspire de la justice aristotélicienne : « le juste implique […] nécessairement au moins quatre termes : les personnes pour lesquelles il se trouve en fait juste, et qui sont deux, et les choses dans lesquelles il se manifeste, au nombre de deux également. Et ce sera la même égalité pour les personnes et pour les choses : car le rapport qui existe entre ces dernières, à savoir les choses à partager, est aussi celui qui existe entre les personnes. Si, en effet, les personnes ne sont pas égales, elles n'auront pas des parts égales »[1182]. Pour Aristote, comme pour Rousseau, la justice consiste à traiter également ce qui est égal et inégalement ce qui est inégal. En tant qu'êtres naturels, tous les individus humains (homme, femme, enfant…) sont naturellement égaux chez Rousseau : ils ont tous droit à la liberté et à la satisfaction des besoins naturels. Cette notion d'égalité est préservée dans la société, vu que le *Contrat social* stipule que tous les citoyens sont égaux devant la loi. Or, ce même contrat attribue aussi des statuts inégaux aux êtres différents. La femme est subordonnée à l'homme en raison des conséquences inégales du sexe dans la société, les enfants doivent obéir à leurs parents, aux adultes, les pauvres peuvent travailler pour les riches en vu de leur

[1182] Aristote, *Ethique à Nicomaque, op. cit.,* liv. V, chap. 6, p. 227.

subsistance[1183], les subordonnés, les gouvernés doivent respecter leurs chefs, leurs gouvernants en vu du bon fonctionnement social…

Mais cette inégalité est toujours limitée chez Rousseau. La subordination de la femme à l'homme est non seulement limitée par la liberté mais aussi par l'amour réciproque dans le couple. La subordination ne signifie pas la soumission, la domination de la femme par l'homme. Sinon, cette subordination équivaut à la négation de l'humanité de la femme. Les enfants doivent obéir à leurs parents mais leur inégalité est provisoire : l'autorité parentale prolongée au-delà de la maturité des enfants est une injustice. Les élèves doivent obéir aux maîtres mais cette obéissance doit être utile aux premiers : l'éducation qui ne tient pas compte de l'intérêt de l'élève est une injustice. Ces limites de l'inégalité s'étendent au système économique. Sur le plan économique, Rousseau ne revendique une égalité rigoureuse entre riche et pauvre, mais une inégalité économique limitée par l'égalité des citoyens : « j'ai dit ce que c'est que la liberté civile ; à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des loix, et quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre »[1184]. Tel est le principe sociopolitique de Rousseau.

Enfin, le respect de la liberté et de l'égalité humaines par la loi positive définie une justice fondée sur la correspondance entre nature et société. Les hommes sont aussi libres et égaux qu'à l'état de nature. En d'autres termes, l'injustice et la contradiction entre ordre naturel et ordre social. Cette injustice se révèle d'abord lorsque l'égal droit à la satisfaction des besoins naturels est violée, les propriétaires terriens privent les autres hommes du bien commun (terre) en raison de l'expansion illimitée de la propriété privée, l'instauration de cette dernière établit l'inégalité économique, le paraître envahit la société l'ordre essentiel de la valeur des choses est inversé, et la hiérarchie sociale développe l'inégalité entre les citoyens. Cette injustice se manifeste ensuite au moment où la réalité du contrat du *Second Discours* n'est pas conforme à son essence, les dirigeants violent les lois, le despote opprime son propre peuple et les peuples étrangers, et les corps politiques inégaux ne se

[1183] C'est ce qui apparaît dans la *Nouvelle Héloïse.*
[1184] Rousseau, *Du contrat social, op. cit.,* liv. II, chap. XI, p. 391-392.

soumettent pas à une loi supérieure. Dans ces conditions, la restauration de l'ordre juste est difficile mais possible. Les difficultés résident dans cet ordre social fondé sur le paraître, le mensonge. L'ordre social nie donc l'ordre naturel qui prône l'être, la vérité. Cette négation pose problème à l'ordre juste, paisible, car la justice, « la paix, l'union, l'égalité sont ennemies des subtilités politiques »[1185], des intérêts embrouillés, contradictoires. Autrement dit, elles sont amies de la transparence, de la vérité. Convaincu par cette idée, Rousseau affirme que les possibilités de l'ordre juste ne résident que dans une association d'hommes qui conjuguent véritablement, sincèrement les intérêts particuliers avec l'intérêt commun. Leur accord engendrera la paix nationale et internationale.

Cette dernière est compromise par les injustices (révélées par le paradigme naturel de la justice et le paradigme rationnel de la justice et liées à l'opposition croissante entre être et paraître) dans les rapports familiaux et intergénérationnels (chapitre I), dans un système économique de production et d'échanges entre travailleurs (chapitre II), et dans l'Etat corrompu et les relations interétatiques opaques. Ces injustices impliquent le désordre moral, familial, social, économique, national et international.

Pour mettre un terme à la guerre civile et interétatique, une solution sage, modérée est proposée au chapitre quatre. La paix civile et internationale dépend d'une association politique dont « les maximes sont claires et lumineuses […], le bien commun se montre partout avec une évidence, et ne demande que du bon sens pour être aperçu »[1186], c'est-à-dire, d'un Etat qui reconnaît l'égalité économique, sociale et politique des hommes. La paix civile et mondiale est surtout liée à la combinaison d'égalité et d'inégalité, c'est-à-dire, aux inégalités justes limitées par la liberté, par l'utilité pour autrui ou commune, et par le mérite, et à la modération des passions religieuses et nationales. Les imperfections des corps politiques peuvent être à l'origine de la paix universelle si les patriotes modérés et les cosmopolites incitent leurs chefs politiques à intégrer dans leurs corps nationaux la loi de nature qui défend la justice universelle. Au total, le problème des rapports entre ordre et justice est d'abord individuel. L'individu est ordre lorsqu'il obéit à sa conscience morale. Cette

---

[1185] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. IV, chap. I, p. 437.
[1186] *Ibid*.

obéissance favorise la liberté humaine, l'unité du moi et le bonheur individuel, la joie dans la pratique de la justice.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le souci profond de Rousseau est de maintenir l'ordre par la justice et la justice par l'ordre, dans la mesure où la justice est nécessaire à l'ordre comme l'ordre est nécessaire à la justice. Autrement dit, leur rupture entraîne à la fois le désordre et l'injustice. Nous avons vérifié la validité (solidité) de ce principe général de Rousseau à travers des circonstances spécifiques où l'humanité (la liberté) est toujours en jeu. Cette démarche philosophique est efficace puisqu'elle aborde les problèmes des rapports humains qui sont souvent si complexes et tente d'y apporter des solutions concrètes. Là où il n'y a point d'ordre il n'y a point de justice, car celle-ci est un rapport d'une chose à une chose, un rapport d'un homme à soi-même, aux autres, à la société, à la nature, au monde. Il est impossible de la penser, de l'étudier en dehors d'un ordre.

Le rapport **logique** entre ordre et justice est mis en évidence lorsque Rousseau pense que l'ordre est à l'origine de la justice et que la justice est le fondement de l'ordre. Avec l'ordre surgit, naît la justice qui, en revanche, donne à l'ordre un sens :

> La justice est inséparable de la bonté. Or la bonté est l'effet nécessaire d'une puissance sans borne […]. Produire et conserver sont l'acte perpétuel de la puissance ; elle n'agit point sur ce qui n'est pas, Dieu n'est pas le Dieu des morts : il ne pourrait être destructeur et méchant sans se nuire. Celui qui peut tout ne peut vouloir que ce qui est bien. Donc l'Etre souverainement bon, parce qu'il est souverainement puissant, doit être aussi souverainement juste ; autrement il se contredirait lui-même ; car l'amour de l'ordre qui le produit s'appelle *bonté*, et l'amour de l'ordre qui le conserve s'appelle justice [.] La bonté de Dieu est l'amour de l'ordre ; car c'est par l'ordre qu'il maintient ce qui existe et lie chaque partie avec le tout. Dieu est juste ; j'en suis convaincu, c'est une suite de sa bonté [.][1187]

La bonté est une force alors que la méchanceté est une faiblesse chez Rousseau. Pour lui, bonté et justice sont les deux éléments d'une même puissance qui produit et conserve. La production implique la conservation. En d'autres termes, Dieu crée l'organisation universelle (et les lois naturelles) par sa bonté et la conserve par sa justice. Cette dernière est une suite nécessaire de la puissance créatrice. Selon la logique divine, l'ordre est inséparable de la justice. Leur solidarité est conforme à la nature de Dieu. Il serait inconcevable s'il avait créé l'ordre sans la justice. La justice

[1187] Rousseau, *Émile*, *op.cit.*, liv. IV, p. 588/589/593.

est, par conséquent, à la fois principe de conservation et principe d'intelligibilité de l'ordre.

Les applications concrètes de ce principe sont avérées dans la nature hypothétique, métaphysique, physique, religieuse et morale. La première partie du *Second Discours* décrit un ordre interne (l'harmonie individuelle) et un ordre externe (l'harmonie cosmique incluant l'accord de l'individu humain avec son univers) qui résultent de la justice naturelle fondée sur l'égalité naturelle des hommes solitaires : ceux sont tous égaux devant la satisfaction de leurs besoins étant donné l'abondance dans l'état de nature. En pourvoyant également aux besoins des hommes innocents, la Providence est juste. Cette justice divine accompagne l'homme au cours de son évolution, vu que Dieu lui attribue une raison cultivée pour vivre dans l'état social. La société elle-même est liée au cosmos. Le problème de l'homme socialisé est le problème de son rapport avec l'ordre cosmique. Étant perfectible et libre, l'homme introduit un ordre social qui s'oppose à l'ordre naturel, ou est sollicité par son corps qui tend au désordre et son âme qui tend à l'ordre. Ce dualisme du corps et de l'esprit se manifeste dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* qui montre un système hiérarchisé des êtres vivants. En tant que Roi de la Terre, l'homme occupe une place privilégiée qu'il doit respecter. Le respect de cette place d'honneur signifie la considération des autres êtres naturels et l'adoration de son créateur. L'harmonie universelle est préservée par la justice naturelle reposant sur la solidarité naturelle entre les éléments constitutifs de la nature physique. Eu égard au principe d'équilibre entre les êtres, la conservation des espèces naturelles est illustrée dans *l'Essai sur l'origine des langues* par l'homme qui répare les catastrophes de la nature. Grâce à ses actions bienfaisantes, il mérite sa fonction éminente au sein de l'organisation universelle. C'est ici que se noue un lien interpersonnel entre l'homme et Dieu. Dès lors qu'il perçoit Dieu comme l'Être qui veut son bien, comme l'atteste la primauté que lui a été donnée dans la hiérarchie des espèces, l'homme est naturellement porté à aimer Dieu. Ce développement naturel de l'amour pour Dieu explique qu'aucun enseignement religieux n'ait été donné à Émile avant l'âge de l'adolescence, âge où la raison est assez développée pour se hisser à l'idée d'un cosmos, et où la logique des passions rend possible un rapport interpersonnel entre l'homme et Dieu, rapport fondé sur la réciprocité des volontés. Mais si l'homme se montre ingrat, injuste en se transformant en despote sur terre, en abusant de sa liberté. Cet abus n'entre point

dans le système général de Dieu et ne peut lui être imputé. La justice divine ne doit pas remédier au désordre moral humain mais demandera « compte à chacun de ce qu'il lui a donné »[1188]. Au problème du mal, Rousseau donne une réponse religieuse comme Platon avec le mythe d'Er vers la fin du livre X de *La République*. L'idée de la vie future incite parfois des personnes à agir vertueusement dans la vie présente. Elles subordonnent la nature mécanique à la nature finalisée, et ont par là un regard physique et éthique sur leur environnement, qui découvre le paradigme naturel de la justice.

Cependant, l'égalité stricte de la nature est incompatible avec la vie complexe, multiforme, commune des hommes dans la société. Le problème de la restauration de l'ordre juste dans les affaires humaines est posé :

> Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loix. Sans doute il est pour l'h[omme] une justice universelle émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l'humanité, mais cette justice pour être admise doit être réciproque. À considérer humainement les choses faute de sanction naturelle les loix de la justice sont vaines entre les h[ommes]. Elles ne feraient donc que le profit des méchants et la charge du juste quand celui-ci les observerait avec tous les h[ommes] sans qu'aucun d'eux les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des loix pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet. Dans l'état de nature où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, je ne reconnais rien pour être à autrui que ce qui m'est inutile.[1189]

Il s'agit désormais du rapport **politique** (**social**) entre ordre et justice. Les hommes sont inconscients de la notion du juste et de l'injuste dans l'état de nature. Ils refusent d'obéir réciproquement aux lois de la justice de Dieu ou à leur conscience morale dans l'état civil, mais sont obligés de s'aider mutuellement pour faire face aux nécessités de la vie sociale. De là naissent les associations politiques, les gouvernements, les conventions qui visent à leur intérêt commun. Les lois positives sont nécessaires pour obliger les hommes à honorer leurs engagements, à concrétiser les préceptes de la raison, ou « pour unir les droits et les devoirs et ramener la justice à son objet », c'est-à-dire à l'égalité. L'ordre (civil) garantit ainsi la justice, étant donné qu' « au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité

[1188] *Idem* ; p. 594 ; C'est Dieu « qui donne un but à la justice, une base à la vertu, un prix à cette courte vie employée à lui plaire », *Nouvelle Héloïse*, Troisième partie, lettre, p. 358 ; pour Rousseau, Dieu est nécessaire à l'existence privée et publique. P-M Masson consacre un chapitre sur ce « rapport de la pensée religieuse à la vie », *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.,* Deuxième partie, chap. VII, p. 252.

[1189] Rousseau, *Manuscrit de Genève*, *op. cit*., liv. II, chap. IV, p. 326.

physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit ».[1190]

L'égalité politique, juridique et morale ne signifie pas pour Rousseau l'égalitarisme : non seulement l'inégalité physique, naturelle entre les hommes est inévitable mais aussi son contrat social autorise certaines inégalités sociales. En réalité dans la société, ce n'est plus seulement l'égalité mais aussi l'utilité commune qui est le principe de la justice. L'utilité commune permet d'assurer l'égalité et la réciprocité dans les rapports sociaux qui introduisent un paradigme rationnel de la justice. Après avoir cerné les différents archétypes de la justice chez Rousseau, il apparaît ainsi que l'archétype naturel a ses limites. Dans l'état de nature, en effet, les hommes sont tous égaux en tant qu'êtres vivants et sensibles. Dans l'état civil, ils doivent l'être en tant que citoyens participant à l'élaboration de la volonté générale, autrement dit : en tant qu'êtres de raison. Mais l'ordre social proprement dit suppose l'existence d'une hiérarchie et Rousseau ne remet pas en cause ce principe hiérarchique. Rousseau combine donc égalité et inégalité : l'égalité naturelle et civique avec l'inégalité qu'entraîne toute hiérarchie sociale. C'est ce qui apparaît dans sa conception des rapports entre homme et femme, parents et enfants, maître et élève, et dans la société toute entière. Rousseau ne revendique pas l'égalitarisme mais des inégalités justes, car limitées par des principes moraux comme l'utilité pour autrui ou pour la collectivité et la sauvegarde des libertés, individuelles et collectives. La combinaison d'égalité et d'inégalité est juste tant qu'elle implique l'ordre public et le bonheur des citoyens. C'est cette justice fondée sur la modération que Rousseau souhaite voir se développer dans la société et dans le monde, parce qu'elle est un principe de paix.

Malheureusement, c'est la guerre qui règne en réalité parmi les hommes, puisque « sous les mauvais gouvernemens cette égalité [politique, juridique et morale] n'est qu'apparente et illusoire ; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation. Dans le fait les loix sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien ».[1191] Cette critique des lois civiles signifie que l'ordre n'est pas toujours juste ou soulève le rapport **moral** entre ordre et justice chez Rousseau. La justification de la rationalité des lois et de l'ordre politique

---

[1190] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. I, chap. IX, p. 367.
[1191] *Ibid* (note).

est difficile, car il existe une contradiction entre le principe et la réalité de la société : la société se prétend égalitaire (précisément en affirmant que la loi est la même pour tous). Et pourtant, elle est inégalitaire (la loi sert particulièrement les intérêts des riches, des puissants). Il s'ensuit que :

> L'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au Droit Naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique ; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui règne parmi tous les Peuples policés ; puisqu'il est manifestement contre la Loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluidités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire.[1192]

L'ordre social contredit l'ordre naturel lorsque le droit positif autorise l'inégalité morale entre les hommes. Cette inégalité morale engendre toutes les autres inégalités (juridiques, politiques, économiques, sociales, …). Le droit positif est ainsi injuste par rapport au paradigme naturel comme au paradigme rationnel de la justice. Grâce à ces deux paradigmes de la justice et à l'opposition croissante entre être et paraître dans la société, nous avons ciblé les figures de l'injustice qui provoquent le désordre psychologique, moral, familial, économique, social, national et international. Ce désordre va de pair avec la dépendance humaine.

Car, « quand chacun fait ce qu'il lui plaît, remarque Rousseau, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un état libre. 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 [.] La vraie liberté n'est jamais destructive d'elle-même. Ainsi la liberté sans la justice est une véritable contradiction ; car comme qu'on s'y prenne tout gene dans l'exécution d'une volonté désordonnée. »[1193] Là où règnent les volontés particulières, chaque individu ne se soumet pas « nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres »[1194]. Le règne de l'amour-propre, de l'arbitraire signifie alors cet accord de l'intérêt particulier et de l'injustice. Certes, l'homme est socialement principe de désordre, mais il est naturellement principe d'ordre. Par sa nature, il est bien constitué. Après avoir envisagé la question des rapports entre ordre et justice dans l'humanité (à l'état de nature) et dans la société (à l'état civil),

---

[1192] Rousseau, *Second Discours*, *op. cit.*, Deuxième partie, p. 193-194.
[1193] Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, *op. cit.*, lettre 8, p. 841-842.
[1194] Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, liv. II, chap. IV, p. 374.

l'examen de ces rapports dans l'individu, à partir de la théorie de l'éducation, nous a permis de voir en quoi ordre et justice sont, dans l'individu, des principes d'unité et d'harmonie, c'est-à-dire de bonheur et de liberté.

La solution au problème du désordre national et international est donc individuelle. Éduqué, l'homme social a le choix de se soumettre à l'ordre injuste, au paraître, au mensonge ou à l'ordre juste, à l'être, à la vérité, car il sait que :

> Tant que plusieurs hommes réunis se considèrent comme un seul corps, dit Rousseau, ils n'ont qu'une seule volonté, qui se rapporte à la commune conservation, et au bien-être général. Alors tous les ressorts de l'État sont vigoureux et simples, ses maximes sont claires et lumineuses, il n'a point d'intérêts embrouillés, contradictoires, le bien commun se montre partout avec évidence, et ne demande que du bon sens pour être apperçu. La paix, l'union, l'égalité sont ennemies des subtilités politiques. Les hommes droits et simples sont difficiles à tromper à cause de leur simplicité, les leurres, les prétextes raffinés ne leur en imposent point ; ils ne sont pas même assez fins pour être dupes […]. Enfin quand l'État près de sa ruine ne subsiste plus que par une forme illusoire et vaine, que le lien social est rompu dans tous les cœurs, que le plus vil intérêt se pare effrontement du non sacré du bien public ; alors la volonté générale devient muette, tous guidés par des motifs secrets n'opinent pas plus comme citoyens que si l'État n'eut jamais existé, et l'on fait passer faussement sous le nom de loix des décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier ?[1195]

Étant donné que l'injustice, la guerre, la division, l'inégalité sont amies « des subtilités politiques », des intérêts embrouillés, contradictoires, de l'opacité, tandis que la justice, la paix, l'union, l'égalité sont amies des simplicités politiques, des intérêts clairs, cohérents, de la transparence, nous pouvons dire que deux solutions sont proposées à l'individu : la solution facile et la solution difficile. Pour l'individu qui décide d'obéir à l'ordre injuste, la solution facile est adoptée : il vivra selon son amour-propre qui est la loi de l'injuste. L'ordre éthique est supprimé par la référence de tout ordre à soi-même – « le méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci se fait le centre de toutes choses »[1196] –, et la nature du régime politique, la démagogie des hommes politiques lui deviennent indifférentes. La passivité est son mot d'ordre. Pour l'individu qui décide d'obéir à l'ordre juste, la solution difficile est assumée. La première difficulté pour lui est l'analyse du discours humain, et notamment du discours politique. Dans les affaires d'un État bien constitué, l'unanimité s'impose aux hommes politiques lors des décisions, parce que « le bien commun se montre partout avec évidence, et ne demande que du bon sens pour être aperçu ». Par exemple, la nécessité de promulguer une nouvelle loi devient universellement

[1195] *Idem*, liv. IV, chap. I, p. 437-438.
[1196] Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, liv. IV, p. 602.

évidente au point que la première personne qui la propose ne fait qu'exprimer le sentiment général des citoyens. Pour cette personne, il est inutile d'utiliser des brigues ou la rhétorique pour transformer en loi une résolution déjà prise par chaque individu : il n'y a plus qu'assurer chaque citoyen que les autres agiront comme lui. Cette unanimité est en revanche problématique dans les États actuels mal constitués dès leur origine : lorsque les nœuds sociaux se relâchent, les intérêts particuliers se font sentir, des groupes sociaux influent sur la société entière, l'intérêt commun s'altère et ses opposants se manifestent, la volonté générale devient silencieuse, les avis unanimes disparaissent, les contradictions, les débats apparaissent, et le meilleur avis ne passe point sans polémique. Rousseau s'opposerait-il ainsi à la démocratie, à la discussion politique comme moyen de résoudre des problèmes politiques ? Rousseau constate que quand les avis sont quasiment unanimes dans les assemblées, la volonté générale domine les volontés particulières, alors que les longs dialogues, les disputes, les tumultes annoncent la domination des intérêts privés sur l'intérêt public et le déclin de l'État. L'absence de coïncidence entre l'intérêt commun et les intérêts personnels ou la confusion entre l'intérêt réel et l'intérêt apparent chez les hommes politiques conduisent au désordre national et international. La manière dont ils parlent (ou traitent) des affaires collectives indique l'état actuel de la justice et la santé du corps politique. Rousseau invite l'homme vertueux à être vigilant à l'égard des discours politiques afin que la justice se réalise. La question de l'analyse du discours politique chez Rousseau est ainsi ouverte.

La deuxième difficulté de l'homme juste est ensuite la victoire de la justice dans la société et le monde. Lorsque l'homme vertueux analyse les discours politiques et note les dérives dans les affaires communes, sa mission est simultanément de définir un projet de vie commune : son projet de connaissance politique est indissociable d'un idéal de vie. Être juste signifie non seulement agir conformément aux lois éthiques et contribuer par là à son propre bonheur (la justice est liée d'abord au souci de soi), mais aussi agir conformément aux lois civiles justes et contribuer ainsi au bonheur des autres (la justice est liée ensuite au souci d'autrui). L'idée d'agir (Kant)[1197] pour la justice s'impose. L'être humain est aussi animé par

[1197] CASSIRER Ernest établit un parallèle entre Rousseau et Kant sur le rapport entre théorie et pratique, et écrit que les « penseurs […] ne sont pas seulement des hommes dominés par la raison, mais des êtres mus par un impératif éthique […]. La pensée et le sentiment sont authentiquement rousseauistes dans cette idée de Kant que l'existence des hommes sur terre n'aurait plus aucune *valeur*

des idéologies et des idéaux. L'idéalisme ou la justice idéale contribuent à l'idéal économique, social, politique, national et international qui élève à l'excellence l'individu, la société et le monde. L'individu humain, animé par des idéaux, se révolte contre les institutions injustes dans son pays et dans le monde, et il tente d'améliorer les rapports humains et les conditions sociales, économiques et politiques. L'homme révolté s'insurge contre les injustices insupportables. L'exigence morale impose la justice qui est l'essence de toute société humaine. Il s'agit d'un devoir absolu pour l'homme vertueux et insatisfait dont le désir de la justice est exacerbé par l'injustice de l'ordre social, économique et politique de son époque. Il se transcende au moment où il ne se contente pas de la situation présente et décide de dépasser les difficultés, les barrières, les limites imposées. Des circonstances objectives indiquent aux révoltés la nécessité d'une action commune. Et cette idée est fondée sur l'idée de la justice qui devrait être le principe fondamental de toute action économique, sociale, politique, humaine. Cette justice militante est incarnée, dans l'œuvre de Rousseau, par les figures d'Emile et de son gouverneur, mais aussi de Julie de Wolmar et, en définitive, de Rousseau lui-même tel qu'il veut se présenter à ses propres yeux et aux yeux des autres. Certes, Rousseau n'est pas un révolutionnaire, mais ses discours sur la justice incitent à l'action révolutionnaire. Il désire fonder la vie individuelle, sociale, mondiale, humaine sur la justice. Au-delà des constructions théoriques, il a voulu communiquer à ses lecteurs cette passion d'agir en faveur d'un monde humain, d'un monde plus juste, d'un monde dont l'ordre même ait un *sens*.

---

si l'on ne pouvait aider la justice à triompher », *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, Ed. Hachette, Textes du XXe siècle, France, mars 1990, p. 50.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES PRIMAIRES

A. Œuvres de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Narcisse, ou l'Amant de lui-même (composition : 1732, 1746 – publication : Paris, janvier 1753).

Fragment sur Dieu (composition : 1735 – publication : Genève, 1905).

Épître à Monsieur Parisot (composition : 1741, 10 juillet 1742 – Publications : Londres, 1776).

Sur les femmes (composition : 1745 – publication : Genève, 1905).

Discours sur les sciences et les arts (*Premier Discours*) (composition : octobre 1749, mars 1750 – publication : Genève, novembre 1750).

Préface de Narcisse (composition : décembre 1752 – publication : Paris, janvier 1753).

Sur les richesses (composition : 1752 – publication : Neuchâtel, 1853).

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (*Second Discours*) (composition : novembre 1753 – publication : Amsterdam, mai 1755).

Essai sur l'origine des langues (composition : novembre 1753 – publication : Genève, 1781).

Discours sur l'économie politique (composition : fin 1754 – publication, Encyclopédie, t. v, octobre 1755, Genève, juin 1758).

Extrait du projet de paix perpétuelle de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre (composition : automne 1754, 1756 – publication : Paris, mars 1761, Genève, 1782).

Julie ou La Nouvelle Héloïse (composition : été 1756, avril 1759 – publication : Amsterdam, 1761).

Lettre de J. J. Rousseau à M. de Voltaire sur la providence (composition : août 1756 – publication : [Berlin, 1758 ?] s.I., 1759).

Fragment sur la révélation (composition : 1756 – publication : Paris, 1861).

Fragment sur la puissance infinie de Dieu (composition :? – publication : Paris, Costes, 1836, sur ce point, voir Notes et Variations, p. 1770).

Que l'état de guerre naît de l'état social (composition : 1756, 1758 – publication : Cambridge, 1815).

Lettres morales (composition : novembre 1757, printemps 1758 – publication : Paris, 1861, Leipziz, 1888).

Lettre à d'Alembert sur les spectacles (composition : février, 20 mars 1758 – publication : Amsterdam, août 1758).

Jugement sur le projet de paix perpétuelle (composition : mars 1758-1760 – publication : Genève, 1782).

Du contrat social ou Essai sur la forme de la République (*Manuscrit de Genève*) (composition : 1758, décembre 1760 – publication : Moscou, 1887).

Du contrat social ou Principes du droit politique (composition : 1758, août 1761 – publication : Amsterdam, février-mars 1762).

Émile (*Manuscrit Fabre*) (composition : fin 1758, début 1759 – publication : Genève, 1969).

Émile ou De l'éducation (composition : fin 1758 – publication : Paris, mai 1762).

Lettres à Malesherbes (composition : 1762 – publication : Paris, 1779).

Lettre à Christophe de Beaumont (composition : octobre-novembre 1762 – publication : Amsterdam, février 1763).

Lettres écrites de la montagne (composition : octobre 1763, mai 1764 – publication : Amsterdam : novembre 1764).

Les Confessions (composition : 1763, 1765, 1766, 1768, octobre 1769, fin 1770 – Publication : Genève, 1782, Neuchâtel, 1850, Genève, 1789, Neuchâtel, 1790, Paris, 1778).

Projet de constitution pour la Corse (composition : automne 1764, octobre 1765– publication : Paris, 1861).

Considérations sur le gouvernement de Pologne (composition : octobre 1770, juin 1771 – publication : Genève 1782, Paris, 1801).

Fragments pour un dictionnaire des termes d'usage en botanique (composition : 1771, mai 1774 – publication : Genève, 1781).

Rousseau juge de Jean-Jacques (*Dialogues*) (composition : 1772, 1776 – publication : Lichfied, 1780, Genève, 1782).

Les Rêveries du promeneur solitaire (composition : septembre 1776, avril 1778- publication : Genève, 1782).

Toutes ces œuvres sont citées dans l'édition des *Œuvres complètes,* en cinq volumes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961-1995.

B. Autres sources primaires

1. Antiquité

ARISTOTE (384-324 av. J.-C.), *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction par J. Tricot, Ed. J. Vrin, France, 1990.

La Métaphysique, traduction par J. Tricot, Ed. J. Vrin, Tome 1, Paris, 1991.

Les Politiques, traduction inédite par Pierre Pellegrin, 2e Ed. GF Flammarion, France, 1993.

ÉPICURE (342-271 av. J.-C.), *Lettre à Ménécée*, in *Lettres*, traduction d'O. Hamelin revue et corrigée par J. Salem, Ed. Nathan, France, 1982.

CICERON (106-43 av. J.-C.), *De la nature des dieux*, in *Les Stoïciens*, traduits par Emile Bréhier, Coll. « Tel », Ed. Gallimard, Tome 1, France, 2002.

De la République, citée par Robert Derathé dans *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Ed. Vrin, Paris, 1995.

Traité des devoirs, in *Les Stoïciens*, traduits par Emile Bréhier, Coll. « Tel », Ed. Gallimard, Tome 1, France, 2002.
PLATON (427-347 av. J.-C.), *Lois*, traduction nouvelle par Anissa Castel-Bouchouchi, Coll. « Folio essais », Ed. Gallimard, France, 1997.
République, traduit par Robert Baccou, Ed. GF Flammarion, France, 1996.
Sophiste, traduit par Emile Chambry, Ed. GF Flammarion, France, 1996.
SOPHOCLE (495-406 av. J.-C.), *Antigone*, traduction par Robert Pignarre, Ed. GF Flammarion, Paris, 1999.

2. Moyen-âge

AUGUSTIN Saint (354-430), *Confessions*, traduit du latin par Louis de Mondadon, Ed. Seuil, France, 1982.
La cité de Dieu 2, Livres XI à XVII, traduction du latin de Louis Moreau(1846), revue par Jean-Claude Eslin, Ed. Seuil, France, mai 1994.
La cité de Dieu 3, Livres XVIII à XXII, traduction du latin de Louis Moreau(1846), revue par Jean-Claude Eslin, Ed. Seuil, France, mai 1994.
THOMAS D'AQUIN Saint (1225-1274), *Somme théologique, La justice*, traduction française par C.SPICQ, O.P., Ed. Revue des Jeunes, Tome Deuxième, Tome Troisième, Paris, Tournai, Rome, 1934.

3. Renaissance

GROTIUS Hugo (1583-1645), *Le Droit de la guerre et de la paix*, traduit par Pradier-Fodéré, 1e Ed. PUF, Paris, 1999.
MACHIAVEL Nicolas (1469-1527), *Discours sur la première décade de Tite-Live*, traduction de l'italien par Christian Bec, Ed. Robert Laffont, Paris, 1996.
Prince, traduction de l'italien par Christian Bec, Ed. Robert Laffont, Paris, 1996.
MONTAIGNE Michel Eyquem (1533-1592), *Essais*, Ed. Garnier-Flammarion, Livre 1, Paris, 1969.

4. XVIIe Siècle et première période du XVIIIe siècle

BARBEYRAC Jean (1674-1744) traduit et commente *Le Droit de la nature et des gens de Pufendorf*, cité par Robert Dérathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Ed. Vrin, Paris, 1995.
BOSSUET Jacques-Bénigne (1627-1704), *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*, Ed. Librairie Droz, Genève, 1967.
BUFFON Georges Louis, Comte de (1707-1788), *Histoire naturelle*, Coll. « folio », Ed. Gallimard, France, 1984.
CONDILLAC Abbé de, Etienne Bonnot (1714-1760, *Traité des sensations*, Ed. Fayard, France, 1984.
DESCARTES René (1596-1650), *Discours de la méthode*, Ed. GF Flammarion, Paris, 1992.
Méditations métaphysiques, traduction de Michelle Beyssade, Coll. « Le Livre de Poche », Ed. Librairie Générale Française, Paris, 1990.
HOBBES Thomas (1588-1679), *Léviathan*, traduction par Gérard Mairet, Coll. « Folio essais », Ed. Gallimard, France, 2003.
De la nature humaine, traduit de l'anglais par le baron d'Holbach, lecture d'Emmanuel Roux, Ed. Actes Sud, France, 1997.

LEIBNIZ Gottfried Wilhem (1646-1716), *Discours de métaphysique*, introduction et notes par Jean-Baptiste Rauzy, Ed. Pocket, Paris, novembre 1993.
Essai de théodicée, chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, Ed. GF Flammarion, France, 1969.
Opuscules philosophiques choisis, traduit par Paul Schrecker, Ed. Vrin, Paris, 2001.
Principes de la nature et de la grâce, publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par André Robinet, Ed. PUF, France, 1954.
LOCKE John (1632-1703), *Lettre sur la tolérance et autres textes*, traduction par Jean Le Clerc et Jean-Fabien Spitz, Ed. GF Flammarion, Paris, 1992.
Traité du gouvernement civil, traduction de David Mazel, 1e Ed. GF Flammarion, France, 1992.
MALEBRANCHE Nicolas (1638-1715), *De la recherche de la vérité*, Ed. Garnier Frères, Tome 2, Paris, 1880.
Traité de la nature et de la grâce, Ed. Vrin, Paris, 1958.
MONTESQUIEU Charles-Louis de la Secondat de (1689-1755), *De l'esprit des lois*, Ed. GF Flammarion, Paris, 1979.
Lettres persanes, Ed. Presses Pocket, France, 1989.
PASCAL Blaise (1623-1662), *Pensées*, Ed. Le Livre de poche/Classiques Garnier, Paris, 1999.
PUFENDORF Samuel (1632-1692), *Devoirs de l'homme et du Citoyen*, cité par Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Ed. Vrin, Paris, 1995.
SPINOZA Baruch (1632-1677), *Éthique*, traduit par Bernard Pautrat, Ed. Seuil, France, 1999.
Traité théologico-politique, traduction par Charles Appuhn, Ed. GF Flammarion, Œuvres II, Paris, 1965.
SMITH Adam (1723-1790), *La richesse des nations II*, traduction de Germain Garnier, Ed. GF Flammarion, Paris, 1991.
VOLTAIRE François-Marie Arouet (1694-1778), *Poème sur le désastre de Lisbonne*, in *Poésies*, Ed. Les Belles lettres, Paris, 2003.
Le mondain, in *Poésies*, Ed. Les Belles lettres, Paris, 2003.

5. Seconde période du XVIIIe siècle et première période du XIXe siècle

HEGEL Wilhelm Friedrich (1770-1831), *Principes de la philosophie du droit*, traduction inédite et présentation par Jean-Louis Vieillard-Baron, Ed. GF Flammarion, Paris, 1999.
Phénoménologie de l'esprit, traduction de Jean-Pierre Lefèvre, Ed. Aubier, France, 1991.
KANT Emmanuel (1724-1804), *Critique de la faculté de juger*, traduction par Alain Renaut, Ed. Aubier, Paris, 1995.
Critique de la raison pure, traduction par A. Tremesaygues et B. Pacaud, 4e Ed. Quadrige/PUF, France, avril 1993.
Critique de la raison pratique, traduit par de l'allemand par Luc Ferry et Heinz Wismann, collection folio/essais, Ed. Gallimard, France, 1989.

Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, traduction par Jean-Michel Muglioni, Ed. Larousse-Bordas, Paris, 1998.

Vers la paix perpétuelle, traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Ed. GF Flammarion, Paris, 1991.

6. Seconde période du XIXe siècle

ENGELS Wilhelm Friedrich (1820-1895), *Anti-Dühring*, traduit par Bracke (A.-Desrousseaux), Ed. Œuvres complètes de Fr. Engels, Alfred Costes, Tome II, Paris, 1932.

Manifeste du parti communiste, introduction de Jean Bruhat, Ed. Sociales, Paris, 1976.

MARX Karl (1813-1883), *Économie et philosophie* (*Manuscrits parisiens 1844*), présentées par Maximilien Rubel, Ed. Œuvres, Pléiade, Gallimard, Tome II, Paris, 1968.

Idéologie allemande, présentée par Maximilien Rubel, Ed. Œuvres, Pléiade, Gallimard, Tome III, France, 1982.

Manifeste du partir communiste, introduction de Jean Bruhat, Ed. Sociales, Paris, 1976.

MILL John Stuart (1806-1873), *L'utilitarisme*, traduction de Catherine Audard et Patrick Thierry, 1e Ed. Quadrige/PUF, Paris, 1998.

NIETZSCHE Friedrich (1844-1900), *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit par Georges-Arthur Goldschmidt, Coll. « Le Livre de Poche », Ed. Librairie Générale Française, Paris, 1983.

Humain, trop humain, traduction de A.-M. Desrousseaux et H. Albert, revue par Angèle Kremer-Marietti, Coll. « Le Livre de Poche », Ed. Librairie Générale Française, Paris, 1995.

La généalogie de la morale, traduit de l'allemand par Henri Albert, Coll. « Idées », Ed. Gallimard, France, 1967.

PROUDHON Pierre-Joseph (1809-1865), *Théorie de la propriété*, Ed. L'Harmattan, France, 1997.

7. XXe siècle

BERGSON Henri (1859-1941), *Les deux sources de la morale et de la religion*, 9e Ed. Quadrige/PUF, Paris, 2003.

L'évolution créatrice, 9e Ed. Quadrige/PUF, Paris, 2003.

BOURDIEU Pierre (1930-2002), *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action,* Ed. Seuil, France, 1994.

CAMUS Albert (1913-1960), *Les Justes*, Coll. « folio », Ed. Gallimard, France, 1950.

HABERMAS Jürgen (1929-…), *L'intégration républicaine*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Ed. Fayard, France, 1998.

NOZICK Robert (1938-2002), *Anarchie, Etat et Utopie*, traduction de l'anglais par Evelyne d'Auzac de Lamartine, révisée par Pierre-Emmanuel Dauzat, Ed. Quadrige/PUF, Paris, 2003.

RICŒUR Paul (1913-…), *Le juste 2*, Ed. Esprit, Paris, 2001.

Soi-même comme un autre, Ed. Seuil, France, mars 1990.

WALZER Michael (1935-…), *Guerres justes et injustes*, traduit par Simone Chambon et Anne Wicke, Ed. Berlin, France, 1999.
WEBER Max (1869-1924), *Le savant et le politique*, traduit de l'allemand par Julien Freund, révisé par E. Fleischmann et Eric de Dampierre, Ed. « 10/18 », Paris, 1963.
WEIL Éric (1904-1977), *Philosophie politique*, 6e Ed. Vrin, Paris, 1996.

II. SOURCES SECONDAIRES

A. Études sur Jean-Jacques Rousseau

ALTHUSSER Louis, *Sur le contrat social*, Ed. Manucius, France, 26 janvier 2009.
BACHOFEN Blaise, BERNARDI Bruno, « Introduction » au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Ed. GF Flammarion, Paris, juin 2009.
BENICHOU Paul, « Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau », in *Pensée de Rousseau*, Ed. Seuil France, 1984.
BEYSSADE Jean-Marie, « Quelles frontières pour l'Europe ? L'Islam pour l'Abbé de Saint-Pierre et Jean-Jacques Rousseau», in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation,* Ed. Honoré Champion, Paris, 2001.
BLOCH Jean, « Rousseau et l'éducation nationale et patriotique des filles », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Honoré Champion, Paris, 2001.
BOUCHILLOUX Hélène, « La stratégie du Second Discours », in *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* 2008/4, Ed. Vrin, Paris, 2009.
BOULAD-AYOUB Josiane, « Une lecture partiale de Rousseau : Kant et la *Ligue européenne* », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation,* Ed. Honoré Champion, Paris, 2001.
BURGELIN Pierre, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Ed. PUF, Paris, 1952.
CASSIRER Ernest, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, Ed. Hachette, Textes du XXe siècle, France, mars 1990.
« L'unité dans l'œuvre de Rousseau », in *Pensée de Rousseau,* Ed. Seuil, France, 1984.
CHARRAK André, *Contingence et nécessité des lois de la nature* au *XVIIIème siècle, la philosophie seconde des Lumières*, Ed. J. Vrin, France, 2006.
« Du droit naturel au droit naturel raisonné », in *Jean-Jacques Rousseau*, Ed. Les cahiers philosophiques de Strasbourg, Tome 13, université Marc Bloch de Strasbourg, Printemps 2002.
Le vocabulaire de Rousseau, Ed. Ellipses, Paris, janvier 2002.
DERATHÉ Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Ed. Vrin, Paris, 1995.
Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau, Ed. PUF, Paris, 1948.
« L'homme selon Rousseau », in *Pensée de Rousseau*, Ed. Seuil, France, 1984.
DURKHEIM Émile, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Ed. Librairie Marcel Rivière, Paris, 1966.
EIGELDINGER Frédéric S. (Université de Neuchâtel, Suisse, frederic.eigeldinger@lettres.unine.ch
« Chronologie des Œuvres de Jean-Jacques Rousseau », http://tecfa.unige.cg/proj/rousseau/chronologie.htm

EISENMANN Charles, « La cité de Rousseau », in *Pensée de Rousseau,* Ed. Seuil France, 1984.
FAÿ Bernard, *Jean-Jacques Rousseau ou le rêve de la vie*, Ed. Librairie Académique Perrin, France, octobre 1974.
FERMON Nicole, « La nation et le corps féminin », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Honoré Champion, Paris, 2001.
FERRARI Jean, « Genève et Venise dans la pensée politique de Rousseau », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
FORNI Guglielmo, « L'universalisme religieux de J-J Rousseau », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion Paris, 2001.
GOLDSCHMIDT Victor, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Ed. Vrin, Paris, 1983.
« Individu et communauté chez Rousseau », in *Pensée de Rousseau*, Ed. Seuil France, 1984.
GOYARD-FABRE Simone, « Le pessimisme de Rousseau devant les projets pacificateurs du droit international », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
HAGER Fritz-Peter, « Le cosmopolitisme de l'éducation d'Emile. L'éducation publique (ou nationale) et ses modèles antiques chez J-J Rousseau » in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation,* Ed. Champion, Paris, 2001.
KINTZLER Catherine, « Introduction » à *l'Essai sur l'origine des langues* de Rousseau, Ed. GF Flammarion, Paris, 1993.
KNEE Philip, « Patriotisme, paternalisme, exemplarité », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
KOFMAN Sarah, *Le Respect des femmes* (Kant et Rousseau), Ed. Galilée, Paris, 1982.
LAFRANCE Guy, « Rousseau, l'abbé de Saint-Pierre et la question de la paix », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
L'AMINOT Tanguy, « La critique féministe de Rousseau sous la Troisième République », http://rousseaustudies.free.fr/Article Tanguy.htm
LAUNAY Michel, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, Ed. Slatkine, Genève-Paris, 1989.
LEFEBVRE Philippe, *L'esthétique de Rousseau*, Ed. SEDES, France, 1997.
LEPAN Géraldine, « Guerre et paix dans l'œuvre de Rousseau », in *Dix-huitième siècle*, n°30, Ed. PUF, Paris, 1998.
LINN Eleanor, « Rousseau et Madame d'Epinay : un débat sur le contrat social », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
MASSON Pierre-Maurice, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Ed. Slatkine Reprints, Genève, 1970.
MASTERS Roger D, *La philosophie politique de Rousseau*, traduit de l'américain par Gérard Colonna d'Istria et Jean-Pierre Guillot, Ed. ENS, Lyon, 2002.
MORGENSTERN Mira, « Amour de soi, amour propre et formation du citoyen », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
NEUMANN Michael, « Rousseau et le nationalisme », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
PHILONENKO Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Ed. Vrin, 3 tomes, Paris, 1984.
POLIN Raymond, *La politique de la solitude, essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Ed. Sirey, Paris, 1971.

ROBISCO Nathalie-Barbara, *Jean-Jacques Rousseau et la révolution française, une esthétique de la politique (1792-1799)*, Ed. Honoré Champion, Paris, 1998.
ROOSEVELT Grace G, « De l'amour de soi à la paix perpétuelle ou de l'amour-propre à l'état de guerre », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
STAROBINSKI Jean, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Ed. Tel Gallimard, France, 1998.
STRAUSS Léo, « L'intention de Rousseau », in *Pensée de Rousseau,* Ed. Seuil, France, 1984.
TALMON Jacob Leib, *Les origines de la démocratie totalitaire*, traduit de l'anglais par Paulette Fara, Ed. Calmann-Lévy, Paris, 1966.
TOUCHEFEU Yves, « Le clos et l'ouvert : Jean-Jacques Rousseau entre le patriotisme et le cosmopolitisme », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
TROUSSON Raymond, EIGELDINGER Frédéric S., *Jean-Jacques Rousseau au jour le jour (chronologie)*, Ed. Honoré Champion, Paris, 1998.
VARGAS Yves, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, Ed. PUF, Paris, novembre 1995.
« Rousseau : peuple et frontières », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
VIGLIENO Laurence, « La fête et l'esprit national selon Jean-Jacques Rousseau », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
VILLAVERDE Maria-José, « Trois concepts-clé dans la pensée du citoyen de Genève : Patrie, Cité, Nation », in *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Ed. Champion, Paris, 2001.
VINCENTI Luc, *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la république*, Ed. Kimé, Paris, 2001.
WEIL Eric, « Rousseau et sa politique », in *Pensée de Rousseau,* Ed. Seuil, France, 1984.
WORMS Frédéric, *Émile ou de l'éducation*, livre IV, Jean-Jacques Rousseau, Ed. Ellipses, Paris, 2001.

B. Ouvrages généraux

BALAUDE Jean-François, *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, Ed. Nathan, Paris, 1996.
BARIETY Jacques, FLEURY Antoine, *Mouvements et initiatives de paix dans la politique internationale 1867-1928*, Ed. Peter Lang SA, Berne, 1987.
BYADA Bernadette, CHARLET Colette, MICHAUD Maryse, *L'éducation à la paix*, Ed. Centre National de Documentation Pédagogique, Paris, 1993.
CHAUNU Pierre, *Les enjeux de la paix, Nous et les autres XVIIIe-XXIe siècle*, Ed. PUF, Paris, 1995.
Les fondements de la paix, des origines au début du XVIIIe siècle, Ed. PUF, Paris, 1993.
CONCHE Marcel, *Présence de la nature*, 1e Ed. PUF, France, 2001.
DEBBASCH Charles, PONTIER Jean-Marie, *Les Constitutions de la France*, 3e Ed. Dalloz, Paris, 1996, Constitution du 13 septembre 1791.
DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Ed. Minuit, Paris, 1997.

DUMONT Jean-Paul, *Les écoles présocratiques*, Coll. « Folio essais », Ed. Gallimard, France, 2002.
EHRARD Jean, *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, Ed. Flammarion, Paris, 1970.
GOUDERT Pierre, *L'Ancien Régime*, 2e Ed. Librairie Armand Colin, Tome 1, Paris, 1969.
KOYRE Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, traduction de l'anglais par Raissa Tarr, Coll. « Tel », Ed. Gallimard, France, 1996.
KRZYSTOF Pomian, *La querelle du déterminisme*, Ed. Le débat/Gallimard, France, janvier 1993.
LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 5e Ed. Quadrige/PUF, volume I, France, 1999.
LIVET Georges, *Guerre et paix, de Machiavel à Hobbes*, Ed. Librairie Armand Colin, Paris, 1972.
MAALOUF Amin, *Les Identités meurtrières*, Coll. « Le Livre de Poche », Ed. Grasset/Fasquelle, Paris, 1998.
MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité*, Ed. Seuil, France, 1970.
MORIN Edgar, *La méthode*, Ed. Seuil, Tome 1, Paris, 1977.
TRIGEAUD Jean-Marc, Justice et tolérance, Ed. Bière, France, 1997.
VATTIMO Gianni (Ed.), *Encyclopédie de la philosophie*, traduite par Jean Montenot, 1e Ed. Librairie Générale française, Italie, 2002.

INDEX

abondance, 55, 57, 63, 133, 134, 141, 269, 301, 390
abus, 80, 83, 149, 247, 259, 390
accord, 13, 14, 19, 27, 49, 56, 85, 92, 105, 280, 287, 314, 333, 334, 336, 342, 343, 353, 354, 356, 362, 383, 387, 390, 393
action, 7, 28, 34, 44, 58, 76, 77, 78, 81, 93, 94, 101, 104, 114, 116, 117, 118, 129, 134, 139, 155, 160, 242, 255, 270, 290, 296, 327, 345, 356, 367, 382, 383, 396, 401
adhésion, 111, 298, 299, 303, 333
administration, 177, 227, 236, 237, 240, 251, 254, 259, 260, 282, 288, 296, 303, 310, 323, 324, 325
adolescent, 9, 343, 360, 365, 371, 372, 373, 375, 376, 378
adultes, 9, 164, 169, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 214, 311, 351, 352, 354, 357, 358, 362, 367, 370, 385
affection, 96, 176, 192, 323
Afrique, 137, 274, 331
agriculture, 166, 193, 198, 221, 250, 278
aliénation, 32, 223, 229, 247, 283, 284, 286, 291, 307, 315, 372
alimentation, 100
ALTHUSSER Louis, 284, 402
ambitieux, 96, 225, 232, 248, 257, 259, 336
âme, 4, 7, 9, 15, 27, 51, 53, 58, 59, 68, 69, 71, 75, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 105, 132, 141, 142, 145, 146, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 195, 206, 209, 214, 270, 294, 345, 352, 353, 355, 356, 357, 363, 367, 369, 377, 390
Amérique, 263, 331
amitié, 209, 290, 302, 316, 359, 372, 373, 374
amour de soi, 15, 19, 21, 38, 40, 53, 55, 60, 61, 63, 66, 78, 79, 83, 123, 124, 125, 144, 173, 201, 270, 286, 337, 344, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 404
amour-propre, 61, 79, 84, 102, 107, 164, 165, 193, 196, 198, 204, 208, 214, 216, 234, 268, 270, 272, 275, 278, 280, 311, 321, 327, 334, 346, 348, 349, 355, 356, 371, 372, 376, 377, 393, 394, 404
animaux, 7, 8, 11, 22, 25, 26, 33, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 51, 58, 62, 64, 68, 69, 71, 73, 81, 93, 98, 99, 100, 101, 102, 107, 112, 114, 117, 126, 130, 131, 132, 133, 141, 142, 143, 173, 179, 195, 225, 242, 358, 367, 376, 378, 380
anthropologie, 8, 46, 161, 350, 372
apparence, 10, 14, 85, 89, 147, 163, 166, 205, 206, 209, 215, 230, 241, 379
apparent, 10, 22, 85, 86, 87, 88, 119, 134, 138, 144, 145, 146, 154, 159, 160, 165, 196, 210, 215, 258, 272, 380, 395, 425
application, 14, 30, 54, 251, 294
arbitraire, 31, 37, 139, 191, 215, 218, 222, 237, 238, 246, 255, 285, 295, 326, 379, 393
argent, 70, 151, 203, 216, 220, 223, 240, 255, 258, 260, 274, 276, 305, 309
aristocratie, 12, 252, 287, 315, 320, 322, 323, 324, 325
ARISTOTE, 398

armée, 238, 260, 261, 265, 293, 312, 381
artificiel, 214, 312, 349
Asie, 137, 331
asservissement, 121, 187, 208, 227, 247
assistance, 36, 189, 341, 366, 369
association, 32, 164, 209, 230, 231, 232, 233, 236, 265, 267, 271, 278, 284, 292, 307, 339, 387
athéisme, 105, 106, 107, 122, 332
Au-delà, 42, 62, 64, 133, 138, 153, 154, 155, 157, 322, 344, 396
AUGUSTIN Saint, 27, 399
autonomie, 87, 114, 117, 293, 361
autorité, 31, 32, 38, 47, 84, 119, 184, 185, 186, 187, 189, 191, 196, 236, 245, 251, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 272, 285, 287, 289, 297, 298, 312, 316, 333, 335, 343, 360, 361, 364, 380, 383, 386
autrui, 28, 36, 41, 48, 55, 61, 62, 63, 110, 173, 175, 191, 202, 203, 208, 211, 220, 222, 225, 228, 247, 248, 253, 277, 280, 281, 285, 286, 292, 310, 315, 316, 327, 333, 339, 340, 353, 358, 362, 363, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 374, 376, 387, 391, 392, 393, 395
BACHOFEN Blaise, 20, 402
BALAUDE Jean-François, 404
BARBEYRAC Jean, 27, 399
bébé, 52, 357, 365, 369, 370
BERNARDI Bruno, 20, 402
besoins, 34, 49, 50, 55, 57, 58, 59, 63, 64, 65, 66, 122, 124, 134, 135, 150, 161, 172, 177, 180, 185, 189, 191, 193, 195, 199, 200, 201, 203, 208, 211, 214, 224, 227, 248, 258, 269, 301, 304, 305, 309, 313, 328, 340, 341, 350, 353, 354, 356, 357, 360, 364, 369, 371, 385, 386, 390
bêtes, 11, 26, 40, 53, 69, 98, 99, 100, 173, 263, 265
bien-être, 21, 40, 41, 49, 52, 58, 59, 78, 110, 128, 142, 147, 160, 188, 195, 248, 286, 304, 333, 334, 338, 350, 359, 367, 368, 370, 371, 382, 394
bienveillance, 110, 209, 265, 275, 334, 371, 378
bonheur, 9, 14, 55, 58, 59, 66, 72, 74, 76, 80, 83, 94, 95, 97, 110, 121, 142, 144, 145, 146, 147, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 176, 177, 184, 187, 188, 197, 211, 213, 221, 241, 257, 259, 280, 286, 302, 308, 315, 324, 327, 330, 339, 350, 351, 352, 353, 354,뜐355, 356, 357, 358, 364, 366, 370, 378, 380, 381, 382, 388, 392, 394, 395
bonté, 18, 50, 52, 62, 67, 78, 83, 110, 111, 112, 123, 124, 138, 140, 144, 148, 153, 155, 156, 157, 158, 161, 209, 210, 228, 280, 341, 344, 348, 368, 371, 374, 376, 377, 378, 381, 389
BOUCHILLOUX Hélène, 2, 167, 402
bourgeois, 226, 239, 318, 323
BURGELIN Pierre, 76, 206, 402
campagne, 95, 96, 183, 226, 309, 380
CASSIRER Ernest, 395, 402
catastrophe, 183
cause, 14, 15, 20, 21, 22, 28, 32, 34, 47, 67, 70, 73, 77, 87, 103, 105, 107, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 129, 138, 139, 140, 143, 151, 157, 158, 178, 181, 183, 189, 205, 214, 222, 246, 251, 259, 260, 265, 275, 276, 294, 352, 357, 392, 394
chaos, 81, 91, 247

CHARRAK André, 20, 39, 174, 220, 402
châtiment, 32, 157, 296, 330
chefs, 8, 30, 164, 190, 231, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 249, 252, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 268, 271, 272, 274, 275, 276, 279, 287, 288, 289, 290, 325, 326, 338, 386, 387
chimère, 109, 223, 338
Chrétiens, 332
christianisme, 273
CICERON, 398
circonstances, 13, 67, 70, 71, 138, 159, 208, 211, 347, 365, 375, 389, 396
citoyens, 10, 12, 16, 29, 30, 31, 32, 141, 164, 166, 167, 193, 201, 212, 222, 224, 227, 228, 237, 238, 239, 242, 243, 245, 246, 248, 251, 252, 253, 258, 259, 260, 261, 266, 267, 273, 276, 279, 281, 283, 285, 286, 287, 289, 291, 295, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 308, 310, 311, 313, 314, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 330, 334, 337, 338, 339, 379, 385, 386, 392, 394, 395
civilisation, 58, 62, 183, 269, 271, 301, 331
civisme, 293, 304, 381
clair, 33, 84, 98, 298
classes, 193, 224, 227, 234, 299, 314, 316, 317, 318, 319, 323
clémence, 32, 156, 157, 374
combat, 33, 60, 79, 91, 100, 106, 122, 130, 143, 152, 223, 301, 309, 346, 355, 356, 380
commander, 48, 83, 184, 190, 261, 290, 357
commisération, 40, 41, 42, 64, 98, 275, 279, 337, 374
commun, 27, 28, 29, 31, 33, 37, 40, 41, 43, 46, 49, 51, 57, 88, 92, 93, 101, 106, 117, 134, 138, 154, 164, 166, 173, 175, 176, 177, 181, 185, 191, 195, 198, 199, 200, 201, 203, 225, 228, 230, 232, 239, 241, 250, 252, 255, 271, 273, 277, 279, 285, 288, 291, 293, 297, 299, 307, 311, 312, 321, 324, 325, 327, 332, 334, 337, 338, 349, 378, 379, 380, 386, 387, 391, 394
communauté, 11, 13, 26, 29, 32, 40, 42, 43, 44, 64, 174, 193, 196, 237, 266, 283, 284, 294, 295, 296, 302, 307, 312, 313, 329, 335, 377, 381, 403
communication, 208, 243, 271, 302, 306, 331
CONCHE Marcel, 404
concitoyens, 39, 45, 241, 242, 271, 273, 276, 289, 290, 291, 293, 294, 301, 309, 311, 321, 323, 325, 337, 338, 348, 379, 381, 382
concurrence, 301, 321
condamnation, 157, 247, 297, 345
CONDILLAC Abbé Etienne Bonnot, 399
conflit, 14, 29, 42, 55, 78, 80, 158, 163, 166, 170, 179, 224, 225, 230, 245, 254, 268, 273, 277
conquêtes, 248, 257, 258, 259, 261, 262, 270, 274, 336
conscience, 4, 8, 11, 15, 19, 27, 29, 39, 48, 50, 51, 52, 53, 62, 68, 69, 71, 76, 77, 80, 82, 92, 111, 125, 145, 146, 156, 159, 173, 195, 201, 208, 210, 211, 213, 232, 234, 280, 294, 333, 335, 336, 346, 349, 351, 354, 355, 358, 362, 367, 368, 371, 372, 375, 382, 387, 391
conservation, 7, 11, 18, 19, 21, 22, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 45, 48, 53, 54, 55, 59, 60, 61, 63, 66, 76, 79, 86, 92, 94, 95, 97, 98, 99, 103, 111, 122, 123, 124, 128, 136, 142, 160, 171, 173, 184, 188, 200, 201, 250, 265, 267, 268, 269, 270, 290, 293, 297, 304, 326, 334, 338, 357, 361, 367, 370, 389, 390, 394

conservatisme, 178, 181
construction, 139, 151, 249, 313, 340
contexte, 38, 313, 342, 375
contingence, 20
contradiction, 8, 11, 14, 16, 22, 26, 42, 78, 79, 82, 83, 131, 141, 145, 150, 159, 163, 164, 166, 170, 205, 216, 231, 232, 237, 254, 279, 286, 288, 292, 358, 386, 393
convention, 8, 10, 46, 48, 49, 223, 232, 233, 263, 281, 284, 363, 392
coopération, 195
corps, 7, 8, 9, 15, 20, 22, 53, 56, 58, 68, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 86, 87, 88, 93, 101, 104, 105, 113, 114, 116, 117, 131, 141, 145, 146, 148, 150, 154, 156, 159, 160, 164, 167, 182, 187, 190, 199, 200, 214, 230, 231, 234, 236, 247, 249, 253, 261, 265,뚠268, 269, 270, 271, 274, 278, 279, 285, 286, 288, 291, 293, 294, 295, 296, 298, 302, 304, 307, 308, 310, 314, 316, 323, 327, 334, 338, 356, 358, 359, 360, 367, 374, 383, 386, 387, 390, 394, 395, 403
corruption, 66, 118, 121, 148, 150, 212, 214, 229, 238, 240, 241, 255, 260, 374, 382
cosmopolitisme, 167, 168, 231, 268, 275, 276, 312, 328, 334, 336, 337, 403, 404
cosmos, 11, 26, 42, 86, 117, 123, 126, 356, 390
coupable, 271, 297
coutumes, 196, 271, 297, 331, 335, 336
Créateur, 104, 117, 118, 125, 126
créatures, 19, 31, 43, 57, 109, 112, 113, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 129, 145, 242, 248
croyance, 13, 22, 28, 91, 108, 118, 127, 140, 331
culte, 109, 125, 139, 270
culture, 198, 221, 272, 331
DEBBASCH Charles, 242, 321, 404
décadence, 74, 173, 208, 221, 230, 261
décision, 4, 29, 63, 113, 121, 122, 236, 239
démocratie, 12, 249, 251, 284, 287, 320, 325, 395, 404
dénaturer, 298
dépendance, 21, 56, 57, 87, 121, 132, 139, 152, 172, 177, 179, 189, 206, 212, 222, 227, 234, 258, 270, 278, 285, 292, 315, 340, 342, 352, 353, 357, 358, 362, 364, 369, 393
DERRIDA Jacques, 41, 376, 404
DESCARTES René, 399
déséquilibre, 135, 137, 185, 222, 258, 260, 351
déshumanisation, 243
désir, 38, 59, 61, 63, 68, 86, 96, 97, 153, 165, 182, 198, 213, 228, 240, 245, 248, 258, 261, 264, 278, 294, 303, 328, 348, 354, 355, 367, 372, 374, 384, 396
désobéissance, 191
désordonné, 78, 80, 83, 139, 342, 350
despotisme, 16, 168, 249, 250, 255, 256, 257, 258, 261, 278, 295, 326
destinée, 25, 29, 96, 109, 176, 181, 182
destruction, 41, 112, 154, 207, 261, 266, 362
déterminisme, 42, 70, 107, 113, 115, 116, 121, 164, 214, 340, 341, 364, 383, 405
dette, 34, 281, 294, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 372, 380
développement, 9, 14, 75, 76, 86, 126, 159, 195, 208, 214, 219, 220, 221, 299, 340, 341, 342, 343, 354, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 374, 378, 390

devoir, 27, 31, 43, 60, 99, 131, 145, 175, 210, 253, 261, 271, 282, 286, 289, 292, 298, 301, 306, 309, 310, 311, 349, 352, 378, 379, 380, 384, 396
dictature, 205, 211, 381
Dieu, 7, 11, 15, 18, 20, 21, 22, 27, 28, 34, 36, 37, 53, 68, 76, 79, 82, 91, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 160, 175, 200, 248, 255, 282, 299, 312, 330, 331, 332, 344, 350, 351, 356, 367, 389, 390, 391, 397, 399
dieux, 26, 146, 398
dignité,, 7, 103, 223
dirigeants, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 279, 287, 300, 301, 315, 316, 317, 321, 323, 324, 379, 386
dirigés, 243, 247, 316, 317, 324
dissemblance, 68, 165
dogme, 124, 329
domination, 7, 56, 171, 187, 189, 191, 199, 203, 204, 208, 226, 227, 228, 234, 241, 243, 257, 264, 266, 279, 283, 292, 386, 395
dualisme, 13, 15, 20, 22, 56, 68, 75, 76, 80, 83, 85, 104, 154, 159, 390
DUMONT Jean-Paul, 26, 405
échanges, 166, 193, 215, 217, 228, 278, 283, 303, 305, 387
économie, 8, 97, 185, 201, 221, 223, 233, 237, 238, 239, 240, 241, 245, 246, 247, 248, 249, 258, 259, 261, 282, 288, 290, 298, 299, 301, 302, 307, 308, 311, 328, 335, 336, 337, 338, 397
Eden, 15, 19, 57
éducation, 6, 9, 12, 48, 53, 80, 84, 87, 101, 131, 159, 160, 169, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 191, 214, 281, 292, 297, 299, 300, 301, 311, 312, 318, 321, 339, 340, 341, 343, 348, 351, 353, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366,뚠369, 371, 372, 373, 375, 377, 378, 383, 386, 394, 398, 402, 403, 404
égalitarisme, 180, 191, 313, 324, 327, 339, 392
égalité, 8, 10, 11, 14, 16, 19, 25, 26, 29, 31, 32, 34, 36, 37, 40, 45, 48, 50, 53, 59, 66, 73, 99, 110, 113, 119, 120, 122, 130, 135, 139, 155, 163, 164, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 174, 175, 178, 179, 180, 185, 186, 191, 196, 199, 203, 212, 213, 215, 223, 225, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 237, 243, 251, 256, 267, 277, 279, 281, 283, 284, 285, 286, 288, 291, 296, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 332, 333, 337, 339, 346, 355, 364, 367, 385, 386, 387, 390, 391, 392, 394
égoïsme, 61, 208, 217, 279, 293, 305, 349
EHRARD Jean, 115, 405
EIGELDINGER Frédéric S., 402, 404
élection, 252, 322, 325
élèves, 188, 191, 386
Enfer, 121, 156
ennemis, 64, 131, 145, 173, 231, 232, 260, 261, 264, 265, 266, 270, 273, 280, 296, 310, 329, 333, 344, 348
EPICTÈTE, 59
épouse, 169, 172, 177, 184, 185, 191, 308
époux, 47, 177, 182, 184, 185, 191, 308, 365

équilibre, 7, 14, 18, 56, 59, 103, 135, 163, 180, 191, 197, 260, 295, 344, 354, 355, 363, 364, 383, 390
équité, 32, 36, 45, 227, 265, 287, 336
esclaves, 69, 190, 204, 222, 242, 243, 248, 260, 263, 265, 357
espace, 105, 176, 203, 208, 262, 299, 306, 353
espèces, 7, 18, 21, 41, 94, 97, 99, 100, 103, 113, 126, 128, 130, 142, 160, 247, 390
esprit, 7, 15, 20, 22, 27, 28, 45, 53, 56, 59, 75, 76, 77, 80, 81, 83, 90, 105, 106, 109, 110, 113, 115, 116, 119, 120, 125, 132, 139, 152, 157, 159, 160, 164, 172, 182, 198, 209, 214, 215, 222, 231, 232, 240, 243, 258, 260, 261, 289, 295, 297, 312, 331, 350, 359, 360, 363, 364, 370, 374, 378, 390, 400, 404
essence, 70, 73, 119, 125, 155, 157, 163, 164, 235, 246, 247, 274, 279, 286, 354, 383, 386, 396
étapes, 9, 131, 188, 214, 343, 351, 356
État, 25, 30, 31, 32, 34, 164, 166, 168, 171, 177, 191, 194, 196, 220, 222, 223, 230, 232, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 249, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279,뚠281, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 306, 307, 308, 311, 312, 314, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 329, 330, 334, 335, 339, 341, 345, 379, 381, 394
éthique, 13, 44, 95, 161, 380, 383, 391, 394, 395
étrangers, 167, 206, 231, 248, 250, 261, 262, 263, 265, 270, 271, 275, 276, 278, 279, 302, 313, 334, 336, 386
Être, 18, 21, 71, 81, 111, 113, 118, 122, 123, 124, 125, 130, 144, 156, 157, 205, 303, 329, 330, 337, 339, 344, 356, 365, 390, 395
Europe, 69, 115, 137, 241, 250, 272, 273, 274, 277, 317, 331, 334, 335, 345, 378, 402
existence, 8, 9, 10, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 31, 37, 50, 52, 53, 56, 57, 59, 61, 64, 65, 66, 67, 70, 74, 75, 76, 77, 82, 83, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 101, 102, 105, 107, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 141, 142, 144, 145, 149, 150, 152, 153, 155, 167, 182, 195, 205, 206, 207, 210, 239, 248, 261, 262, 292, 298, 300, 305, 311, 317, 318, 321, 330, 338, 344, 351, 353, 354, 357, 362, 367, 383, 391, 392, 395, 402
expansionnisme, 257, 258
extérieur, 76, 88, 116, 118, 206, 208, 232, 342, 362
externe, 10, 24, 40, 50, 55, 56, 65, 117, 193, 198, 257, 258, 273, 274, 292, 293, 297, 309, 310, 362, 379, 390
faiblesse, 9, 78, 120, 124, 125, 130, 131, 132, 144, 157, 170, 173, 177, 178, 180, 189, 199, 269, 270, 277, 290, 327, 349, 351, 352, 353, 357, 362, 366, 369, 376, 389
famille, 4, 10, 48, 131, 164, 167, 169, 171, 173, 174, 177, 180, 184, 185, 186, 191, 194, 196, 288, 309, 315, 337, 342, 345, 371, 372, 373, 377
femme, 164, 165, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 191, 194, 197, 312, 317, 359, 364, 372, 385, 386, 392
fêtes, 174, 196, 302
fidélité, 47, 122, 180, 182, 285
finalisme, 103, 116, 160, 181
finalité, 22, 85, 92, 127, 164, 166, 230, 264
foi, 7, 15, 19, 20, 22, 27, 47, 49, 68, 75, 79, 80, 105, 106, 108, 109, 116, 121, 127, 147, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 180, 271, 277, 348, 390

fondement, 12, 24, 44, 46, 63, 68, 125, 164, 192, 200, 225, 239, 283, 286, 297, 344, 375, 389
force, 14, 30, 41, 43, 47, 55, 58, 62, 74, 76, 77, 78, 81, 86, 89, 90, 93, 100, 101, 107, 114, 120, 130, 131, 132, 154, 156, 158, 163, 167, 173, 177, 178, 189, 195, 196, 203, 208, 215, 216, 234, 240, 243, 247, 248, 251, 254, 255, 262, 263, 265, 269, 270, 275, 276, 277, 278, 284, 285, 288, 289, 291, 292, 293, 296, 297, 300, 309, 310, 311, 326, 328, 335, 337, 342, 354, 355, 358, 362, 367, 375, 376, 380, 389, 392
fraternité, 167, 209, 301, 311, 312, 321, 332, 337, 338
genre humain, 11, 27, 29, 31, 36, 37, 46, 47, 61, 81, 106, 134, 137, 139, 160, 184, 195, 203, 224, 248, 254, 268, 270, 271, 273, 275, 329, 330, 332, 337, 338, 344, 348, 374, 376, 377, 382
GOLDSCHMIDT Victor, 403
GOUBERT Pierre, 226
gouvernants, 164, 166, 230, 235, 237, 239, 240, 241, 243, 246, 252, 279, 287, 295, 296, 303, 314, 322, 326, 386
gouvernement, 31, 36, 38, 167, 179, 183, 184, 185, 199, 200, 202, 214, 217, 227, 233, 236, 237, 239, 240, 241, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 261, 279, 281, 282, 287, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 303, 308, 310, 311, 313, 318, 321, 323, 324, 326, 327, 331, 335, 338, 341, 379, 391, 398, 400
gouvernés, 164, 241, 242, 287, 291, 295, 296, 314, 386
GROTIUS Hugo, 28, 399
guerre, 16, 28, 32, 33, 34, 35, 37, 42, 52, 55, 60, 63, 65, 154, 166, 168, 177, 178, 182, 204, 215, 230, 231, 232, 235, 241, 243, 244, 246, 248, 249, 255, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 284, 286, 297, 328, 332, 333, 336, 387, 392, 394, 397, 399, 404
habitudes, 76, 176, 187, 360
harmonie, 7, 24, 26, 29, 40, 50, 55, 56, 58, 59, 62, 64, 71, 81, 84, 85, 91, 92, 95, 97, 103, 105, 107, 122, 154, 155, 159, 176, 199, 390, 394
hasard, 20, 22, 26, 104, 105, 106, 107, 126, 134, 159, 227, 273, 365, 405
HEGEL Willhelm Friedrich, 400
hétérogène, 80, 85, 92, 161, 227, 270, 314, 316, 320, 329, 330
heureux, 9, 18, 21, 38, 57, 59, 65, 81, 83, 102, 116, 121, 128, 131, 137, 142, 143, 145, 146, 147, 150, 155, 156, 157, 195, 197, 213, 215, 217, 221, 250, 280, 302, 326, 340, 341, 349, 351, 353, 354, 355, 376, 379, 383
hiérarchie, 7, 9, 26, 99, 103, 123, 124, 126, 164, 167, 185, 193, 213, 223, 224, 228, 229, 244, 281, 314, 315, 317, 319, 322, 324, 339, 341, 386, 390, 392
histoire, 15, 20, 25, 29, 69, 71, 94, 105, 127, 128, 133, 136, 150, 158, 165, 169, 191, 221, 232, 247, 261, 273, 332, 359, 401
HOBBES Thomas, 32, 399
homme,, 7, 9, 21, 34, 41, 43, 52, 62, 70, 84, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 110, 122, 127, 129, 131, 143, 144, 148, 149, 160, 177, 179, 196, 205, 209, 214, 219, 264, 269, 280, 286, 295, 296, 298, 304, 331, 332, 351, 354, 357, 359, 365, 369, 375, 376, 379, 385
homogène, 66, 85, 92
honnête, 34, 110, 175, 207, 306, 346, 381
honneur, 83, 90, 197, 221, 241, 260, 274, 390
humanisme, 73, 167, 313, 334, 337, 348

humanité, 8, 9, 16, 31, 37, 43, 46, 47, 51, 61, 62, 69, 70, 71, 74, 110, 126, 134, 141, 159, 163, 164, 166, 168, 184, 195, 198, 199, 203, 221, 224, 234, 248, 256, 264, 276, 305, 313, 316, 327, 330, 333, 337, 338, 339, 340, 344, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 359, 370, 373, 374, 375, 377, 383, 386, 389, 391, 393
Ici-bas, 158, 344
idéalisme, 377, 396
identité, 61, 77, 78, 88, 89, 173, 194, 196, 197, 224, 271, 272, 297, 302, 313, 358
ignorance, 56, 64, 66, 88, 89, 108, 139, 212, 213, 215, 228, 304, 331, 349, 352, 356, 362
illégal, 264
imagination, 58, 59, 62, 71, 95, 350, 355, 364, 373, 375, 376, 377
immanence, 368
immobilisme, 94, 354
immortalité, 105, 141, 142, 152, 153, 154, 155, 350
immuable, 11, 28, 29, 118, 167, 334
indépendance, 34, 48, 56, 78, 148, 164, 170, 172, 179, 181, 186, 191, 251, 266, 269, 272, 292, 301, 305, 310, 315, 327, 363, 372
individu, 8, 10, 12, 13, 21, 32, 33, 36, 43, 45, 47, 53, 55, 56, 64, 65, 66, 69, 71, 78, 86, 87, 93, 100, 101, 125, 126, 128, 132, 142, 149, 189, 196, 197, 199, 200, 202, 205, 207, 208, 209, 211, 238, 239, 243, 246, 254, 256, 270, 282, 284, 285, 286, 292, 293, 294, 298, 300, 303, 304, 306, 307, 309, 310, 312, 314, 315, 317, 327, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 361, 365, 366, 367, 368, 372, 373, 375, 379, 380, 381, 383, 387, 390, 393, 394, 396, 404
individualisme, 9, 16, 61, 94, 165, 224, 226, 284
inégalité, 11, 19, 26, 32, 49, 51, 56, 68, 127, 129, 131, 132, 135, 137, 155, 165, 166, 168, 170, 174, 177, 179, 180, 185, 193, 196, 198, 203, 204, 212, 213, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 237, 240, 242, 243, 247, 248, 251, 252, 256, 258, 260, 267, 268, 269, 271, 274, 277, 278, 279, 281, 283, 284, 285, 296, 300, 302, 306, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 333, 339, 347, 385, 386, 387, 391, 392, 393, 394, 397, 402, 425
inessentiel, 90, 166, 212
infériorité, 181
infini, 88, 105, 109, 115, 117, 118, 119, 122, 405
injustice, 8, 12, 15, 16, 21, 28, 32, 33, 37, 42, 43, 48, 50, 52, 53, 64, 72, 75, 79, 83, 94, 109, 110, 128, 129, 130, 131, 132, 137, 143, 144, 156, 158, 159, 163, 165, 167, 168, 180, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 197, 200, 201, 202, 203, 205, 209, 211, 212, 219, 221, 222, 224, 225, 227, 231, 234, 235, 242, 247, 263, 264, 268, 271, 276, 279, 282, 290, 293, 302, 306, 322, 323, 328, 330, 332, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 356, 358, 363, 368, 369, 370, 371, 372, 383, 385, 386, 389, 393, 394, 396, 425, 426
innocence, 66, 71, 73, 160, 213, 373, 374
instauration, 12, 231, 276, 323, 386
instinct, 8, 39, 40, 42, 44, 61, 64, 65, 68, 70, 74, 82, 83, 95, 100, 161, 170, 173, 175, 352, 369
insuffisance, 106, 120, 124, 130, 333, 372, 375
intellectuels, 133, 182, 216, 218, 221, 228
intelligent, 25, 27, 45, 74, 77, 78, 90, 109, 111, 118, 122, 142, 292, 367

interdépendance, 10, 173, 270, 277, 281, 303
intérêt, 14, 29, 30, 33, 47, 60, 95, 97, 108, 109, 156, 164, 167, 175, 177, 188, 191, 195, 197, 212, 215, 216, 227, 228, 230, 232, 235, 237, 238, 239, 241, 244, 245, 247, 250, 254, 256, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 291, 293, 294, 296, 297, 298, 305, 307, 310, 312, 314, 315, 318, 321, 324, 327, 330, 334, 337, 340, 343, 345, 348, 356, 367, 377, 379, 380, 383, 386, 387, 391, 393, 394, 395
interétatique, 16, 166, 168, 248, 257, 266, 387
intérieur, 9, 13, 30, 82, 104, 109, 111, 155, 258, 259, 294, 333, 339, 343, 344, 349, 351, 353, 362, 426
international, 16, 166, 168, 230, 248, 249, 251, 253, 254, 264, 267, 268, 271, 272, 275, 276, 278, 279, 327, 336, 387, 393, 394, 395, 396, 403
interne, 24, 40, 46, 50, 55, 56, 58, 65, 89, 193, 198, 248, 251, 257, 258, 259, 272, 273, 274, 278, 292, 293, 296, 298, 309, 335, 340, 342, 355, 362, 379, 390
inutile, 43, 44, 79, 132, 151, 359, 365, 391, 395
Islam, 329, 402
jalousie, 79, 157, 196, 214, 308
jouissance, 82, 156, 171, 201, 221, 284, 302, 303, 308, 352
Judaïsme, 329
juge, 7, 12, 18, 27, 31, 37, 73, 87, 91, 114, 182, 197, 296, 326, 342, 359, 362, 363, 367, 398
jugement, 8, 14, 22, 27, 35, 52, 89, 90, 91, 111, 206, 226, 296, 297, 298, 336, 341, 344, 353, 359, 363, 371, 379
Juifs, 332
jurisconsultes, 10, 24, 25, 34, 44
juristes, 26, 38, 66, 241
justesse, 218, 363
justice, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 72, 75, 78, 79, 83, 85, 94, 97, 99, 103, 110, 111, 112, 118, 120, 122, 123, 124, 126, 128, 130, 133, 137, 138, 140, 143, 144, 145, 146, 148, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 173, 175, 177, 185, 186, 188, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 207, 208, 210, 211, 213, 215, 224, 225, 227, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 241, 242, 247, 248, 249, 255, 256, 262, 264, 266, 267, 268, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 292, 293, 294, 296, 302, 306, 307, 310, 311, 314, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 356, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 378, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 399, 404, 425, 426
KANT Emmanuel, 90, 221, 400
KINTZLER Catherine, 2, 161, 403
KOFMAN Sarah, 176, 403
KOYRE Alexandre, 405
KRZYSZTOF Pomian, 113
LALANDE André, 113, 333, 405
langues, 7, 15, 19, 21, 22, 41, 57, 62, 63, 64, 99, 127, 128, 133, 134, 135, 136, 159, 160, 161, 194, 195, 196, 376, 390, 397, 403
LAUNAY Michel, 218, 224, 403

légalité, 25, 224, 225, 233, 283
législateur, 104, 115, 117, 119, 122, 289, 298
légitimité, 233, 234, 295, 361
LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 120, 138, 400
LEPAN Gérardine, 274, 403
libre, 25, 27, 33, 39, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 70, 71, 75, 77, 78, 81, 82, 83, 89, 100, 111, 128, 141, 143, 144, 149, 172, 177, 182, 187, 205, 221, 250, 253, 276, 277, 285, 292, 293, 309, 325, 326, 333, 348, 356, 367, 373, 379, 390, 393
liens, 47, 57, 64, 165, 171, 180, 187, 192, 195, 196, 207, 208, 228, 272
limites, 24, 44, 105, 108, 119, 125, 157, 167, 184, 202, 246, 251, 269, 272, 281, 327, 333, 337, 339, 386, 392, 396
LIVET Georges, 262, 405
LOCKE John, 31, 400
Loi, 8, 30, 55, 57, 132, 200, 225, 238, 240, 244, 246, 393
loyauté, 265, 339
Lumières, 20, 73, 115, 116, 207, 212, 402
luxe, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 258
MAALOUF Amin, 313, 405
MACHIAVEL Nicolas, 399
magistrat, 251, 254, 287, 312, 365
maître, 56, 63, 70, 77, 90, 110, 121, 187, 188, 189, 190, 199, 200, 222, 227, 230, 262, 263, 270, 271, 287, 292, 315, 332, 344, 359, 360, 361, 364, 375, 376, 383, 392, 393
majorité, 79, 115, 216, 221, 244, 251, 287, 294, 323
maladie, 58, 231, 273, 345
MALBRANCHE Nicolas, 116
malheur, 23, 62, 72, 74, 80, 128, 137, 143, 144, 145, 147, 153, 188, 191, 203, 213, 220, 241, 259, 346, 350, 352, 403
malhonnêteté, 175
mari, 107, 169, 172, 176, 180, 182, 183
mariage, 47, 169, 174, 175, 182, 183, 184, 192, 308
MARX Karl, 204, 243, 401
MASSON Pierre-Maurice, 403
MASTERS Roger D, 287, 403
matérialisme, 117
maximes, 8, 13, 30, 31, 59, 105, 153, 158, 231, 245, 311, 320, 346, 387, 394
mécanisme, 69, 103, 160, 284
méchanceté, 66, 94, 109, 124, 144, 157, 188, 206, 209, 228, 376, 389
membres, 16, 29, 32, 39, 42, 164, 165, 168, 187, 193, 194, 196, 197, 209, 230, 231, 232, 234, 236, 245, 246, 250, 252, 265, 266, 267, 270, 271, 273, 277, 283, 284, 287, 288, 291, 293, 302, 306, 307, 310, 312, 316, 322, 323, 324, 330, 334, 335, 338
mensonge, 109, 166, 175, 207, 208, 210, 211, 212, 230, 240, 387, 394
mépris, 36, 64, 109, 126, 193, 197, 218, 224, 225, 242, 243, 244, 246, 271, 382
mère, 97, 173, 176, 185, 186, 187, 199, 222, 229, 300, 303, 310, 311, 312, 345, 357, 370
mérite, 7, 12, 36, 45, 101, 102, 103, 113, 125, 146, 155, 186, 196, 215, 247, 252, 296, 297, 314, 319, 320, 321, 322, 323, 327, 339, 379, 380, 387, 390

métaphysique, 6, 15, 19, 20, 68, 70, 76, 80, 83, 107, 115, 116, 124, 140, 159, 177, 359, 390, 400
métiers, 212, 215, 216, 218, 219, 221, 228, 258, 304, 319, 363, 364, 365, 371
MILL John Stuart, 401
minorité, 215, 219, 221, 225, 227, 251, 252, 287, 294, 323, 376
misères, 122, 133, 147, 150, 219, 224, 260, 350, 356
mobile, 254, 286, 317, 338, 341
modération, 167, 168, 202, 235, 266, 281, 316, 317, 324, 325, 326, 327, 329, 333, 334, 338, 339, 385, 387, 392
mœurs, 61, 62, 63, 165, 174, 179, 194, 196, 197, 209, 212, 214, 270, 271, 297, 320, 328, 331, 335, 336
monarchie, 12, 31, 190, 256, 295, 316, 320, 341
monde, 7, 9, 11, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 26, 27, 28, 53, 56, 64, 65, 66, 70, 71, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 126, 130, 132, 134, 137, 138, 141, 145, 146, 148, 150, 151, 154, 155, 159, 160, 161, 165, 166, 168, 180, 183, 189, 190, 194, 199, 202, 206, 208, 214, 216, 217, 223, 224, 232, 248, 249, 255, 261, 263, 268, 271, 272, 273, 274, 276, 278, 280, 281, 290, 294, 302, 308, 313, 328, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 342, 343, 345, 346, 367, 378, 389, 392, 395, 405
monisme, 15, 20, 22, 68, 79, 80, 159
MONOD Jacques, 20, 405
MONTAIGNE Michel Eyquem, 399
MONTESQUIEU Charles-Louis de Secondat de, 45, 261, 400
moraux, 13, 52, 69, 133, 150, 174, 182, 189, 209, 294, 301, 303, 358, 366, 375, 377, 392
MORIN Edgar, 91, 405
mort, 19, 29, 35, 41, 43, 51, 58, 73, 74, 93, 98, 100, 107, 111, 113, 119, 120, 121, 122, 129, 138, 142, 144, 147, 149, 150, 151, 152, 154, 182, 186, 188, 205, 224, 230, 247, 255, 256, 266, 293, 294, 296, 299, 300, 304, 311, 345, 346, 350, 351, 352, 355, 356, 372
Musulmans, 332
naissance, 12, 42, 76, 121, 131, 136, 187, 189, 240, 269, 300, 309, 314, 334, 341, 343, 350, 359, 360, 366, 369, 375, 380
national, 248, 254, 264, 279, 288, 290, 291, 293, 299, 300, 309, 310, 314, 327, 331, 333, 336, 337, 339, 382, 387, 393, 394, 395, 396, 404
nationalisme, 167, 168, 312, 313, 327, 330, 337, 339, 403
nature, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142,뜐147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 194, 198, 199, 200, 202, 205, 208, 209, 210, 211, 213, 216, 220, 221, 222, 224, 227, 228, 232, 242, 247, 249, 250, 263, 269, 273, 275, 277, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 288, 291, 292, 294, 296, 298, 304, 306, 313, 317, 325, 334, 335, 336, 338, 340, 341, 342, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 361, 362, 363,

364, 365, 367, 369, 372, 373, 375, 376, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 398, 399, 400, 402, 404, 405
nécessité, 20, 38, 41, 46, 54, 58, 61, 70, 73, 77, 92, 96, 113, 120, 122, 133, 201, 204, 231, 233, 247, 248, 258, 273, 282, 300, 329, 360, 361, 362, 363, 394, 396, 402, 405
négation, 32, 33, 37, 107, 146, 149, 316, 327, 341, 386, 387
noblesse, 224, 238, 244, 247, 254, 300, 323
nourricière, 98, 199
nourrisson, 9, 52, 357, 360, 369, 370, 373
obéissance, 31, 48, 53, 56, 60, 186, 191, 260, 271, 277, 289, 290, 292, 298, 312, 315, 325, 386, 388
objets, 7, 16, 20, 41, 59, 71, 74, 76, 77, 78, 85, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 95, 97, 99, 101, 143, 151, 161, 166, 208, 212, 216, 227, 257, 258, 260, 304, 305, 311, 342, 359, 362, 363
obligation, 11, 24, 34, 35, 36, 43, 50, 184, 199, 270, 306, 307, 342, 361, 372
obstacles, 20, 210, 267, 278, 289, 382
oisif, 56, 290, 306
omniscience, 119
opacité, 22, 163, 205, 208, 394
opinion, 28, 106, 205, 206, 207, 214, 215, 217, 280, 297, 305, 329, 333, 353, 372, 381
opposition, 14, 16, 22, 86, 91, 95, 141, 163, 164, 165, 167, 190, 193, 196, 204, 211, 226, 230, 246, 335, 387, 393
oppression, 38, 55, 154, 155, 220, 221, 232, 241, 250, 255, 257, 260, 263, 279
optimisme, 73, 139, 148
ordre, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 24, 26, 29, 30, 32, 35, 37, 40, 42, 44, 46, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 65, 66, 69, 70, 72, 75, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 89, 91, 92, 94, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 130, 132, 134, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 151, 152, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 182, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 193, 196, 197, 198, 201, 204, 206, 207, 210, 211, 212, 214, 215, 218, 221, 222, 224, 227, 230, 232, 233, 234, 236, 237, 241, 244, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 261, 264, 267, 268, 272, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 290, 291, 293, 295, 296, 304, 306, 313, 314, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 334, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 373, 375, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 425, 426
organisation, 7, 8, 12, 43, 44, 46, 88, 91, 97, 98, 99, 108, 109, 112, 118, 130, 138, 154, 163, 164, 197, 215, 217, 219, 267, 277, 278, 294, 307, 341, 350, 374, 389, 390
orgueil, 38, 60, 79, 106, 193, 197, 215
ouvriers, 216, 217, 219, 224, 228, 347
pacte, 32, 39, 166, 230, 232, 233, 236, 244, 246, 283, 284, 285, 291, 296, 297, 314, 391
paix, 9, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 49, 51, 52, 59, 61, 63, 65, 66, 80, 94, 154, 157, 159, 166, 175, 186, 198, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 241, 243, 246, 249, 254, 257, 259, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276,

277, 278, 279, 280, 290, 291, 295, 302, 305, 308, 309, 312, 313, 327, 329, 331, 332, 333, 338, 339, 343, 346, 348, 351, 352, 353, 354, 355, 378, 379, 387, 392, 394, 397, 399, 401, 403, 404, 405
Paradis, 57, 121, 156, 213
parents, 4, 48, 164, 165, 169, 171, 184, 185, 186, 187, 191, 301, 315, 365, 385, 386, 392
particulier, 14, 33, 53, 60, 83, 131, 142, 148, 149, 151, 160, 171, 197, 200, 202, 205, 235, 251, 255, 262, 265, 283, 285, 286, 293, 298, 323, 327, 329, 338, 365, 373, 377, 379, 393, 394
PASCAL Blaise, 400
paternalisme, 181, 316, 403
patience, 146, 147, 176, 344, 356
patriotisme, 167, 192, 251, 300, 302, 303, 311, 312, 313, 333, 336, 337, 348, 381, 404
patrons, 219
pauvres, 49, 96, 122, 140, 166, 188, 198, 203, 204, 216, 217, 218, 220, 222, 224, 225, 227, 230, 231, 232, 233, 234, 241, 243, 250, 258, 300, 301, 302, 307, 312, 314, 315, 316, 318, 324, 327, 347, 350, 382, 385
paysans, 218, 219, 222, 224, 226, 251, 313, 318, 339, 341, 347
pédagogie, 214, 343, 361
père, 4, 47, 48, 131, 171, 180, 181, 185, 186, 188, 191, 252, 315, 342, 345, 347, 357, 359, 365, 372
perfectibilité, 21, 44, 69, 71, 72, 73, 74, 102, 129, 149
personne, 31, 33, 36, 122, 142, 147, 151, 160, 179, 197, 200, 202, 210, 211, 231, 243, 254, 263, 265, 278, 286, 291, 292, 293, 303, 306, 309, 319, 326, 337, 338, 345, 366, 381, 395
peuple, 137, 185, 215, 217, 218, 219, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 233, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 270, 271, 278, 279, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 295,뚠297, 298, 299, 301, 302, 308, 309, 312, 315, 320, 322, 323, 325, 330, 335, 337, 376, 381, 386, 404, 425
PHILONENKO Alexis, 62, 80, 220, 403
pitié, 15, 19, 21, 38, 40, 41, 44, 53, 55, 61, 62, 98, 99, 126, 189, 275, 359, 370, 373, 375, 376, 377, 378, 382
place, 7, 8, 46, 88, 94, 98, 99, 101, 102, 103, 113, 115, 125, 126, 142, 164, 176, 177, 179, 202, 204, 218, 224, 235, 247, 284, 295, 298, 302, 309, 314, 316, 343, 349, 350, 351, 352, 355, 356, 357, 361, 364, 365, 367, 372, 375, 376, 390
PLATON, 171, 399
POLIN Raymond, 6, 403
populaire, 216, 218, 219, 224, 225, 227, 236, 237, 243, 245, 251, 252, 256, 257, 259, 260, 264, 284, 288, 289, 290, 295, 311, 322, 324, 325, 331, 335, 382
population, 227, 249, 316
possession, 48, 54, 59, 166, 199, 200, 202, 227, 232, 233, 234, 263, 283, 284, 293, 317
pouvoir, 11, 21, 24, 29, 31, 32, 48, 51, 57, 59, 70, 72, 73, 81, 82, 89, 90, 91, 100, 101, 102, 118, 119, 138, 139, 184, 185, 190, 191, 200, 226, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 246, 247, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 259, 261, 263, 265, 272, 273, 274, 276, 278, 279, 287, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 318, 319, 325, 326, 335, 354, 361, 369, 370, 386

pratique, 30, 101, 105, 108, 150, 210, 223, 287, 288, 289, 293, 299, 310, 313, 330, 332, 363, 378, 381, 388, 395, 400
préadolescence, 359, 363
préservation, 7, 12, 26, 29, 34, 41, 92, 122
prévoyance, 32, 59, 146, 147, 148, 150, 350, 354, 355
primitif, 19, 21, 37, 39, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 72, 74, 77, 85, 123, 147, 150, 163, 179, 194, 354, 370
prince, 256, 287, 290, 295, 341, 381, 382
privé, 34, 58, 95, 105, 243, 245, 264, 285, 294, 324, 349, 381
privilèges, 31, 130, 224, 226, 238, 244, 317, 319
production, 7, 18, 99, 124, 166, 191, 193, 215, 217, 223, 228, 387, 389
profession, 7, 19, 20, 22, 126, 147, 156, 159, 160, 161
profits, 278
progrès, 44, 53, 58, 69, 72, 73, 96, 102, 117, 130, 136, 148, 173, 181, 207, 212, 214, 219, 220, 221, 222, 228, 257, 293, 317, 337, 359, 362, 363, 377
proportionnalité, 7, 103
propriété, 11, 31, 34, 48, 53, 166, 169, 193, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 208, 217, 225, 226, 227, 230, 233, 234, 237, 242, 243, 258, 284, 292, 293, 363, 372, 386, 401
protection, 44, 48, 49, 73, 92, 169, 177, 184, 234, 265, 362, 363, 379
PROUDHON Pierre-Joseph, 199, 401
Providence, 15, 26, 65, 66, 81, 84, 107, 126, 134, 137, 140, 142, 152, 153, 154, 159, 161, 221, 390
psychologie, 41, 147, 343, 357
public, 11, 14, 30, 31, 176, 184, 211, 226, 234, 236, 237, 238, 242, 245, 248, 252, 254, 257, 264, 265, 273, 274, 277, 279, 280, 285, 286, 288, 296, 297, 299, 302, 308, 309, 312, 315, 318, 324, 327, 329, 339, 348, 379, 380, 381, 392, 394, 395
puissants, 164, 203, 226, 231, 255, 268, 272, 274, 276, 279, 302, 307, 327, 376, 393
punition, 31, 139, 157, 265
rationalité, 107, 288, 335, 392
réalité, 10, 14, 104, 132, 143, 147, 149, 163, 164, 166, 167, 173, 181, 199, 206, 208, 214, 230, 241, 242, 248, 258, 261, 275, 286, 316, 326, 328, 346, 386, 392
réciprocité, 10, 16, 29, 45, 46, 50, 126, 172, 173, 185, 191, 197, 281, 283, 285, 286, 287, 289, 291, 293, 294, 303, 306, 307, 308, 310, 311, 313, 339, 372, 385, 390, 392
reconnaissance, 8, 11, 29, 35, 43, 45, 52, 110, 113, 125, 126, 145, 157, 167, 185, 186, 191, 196, 199, 203, 234, 243, 270, 275, 303, 306, 329, 332, 338, 379
réforme, 79, 252, 278, 300, 323, 341, 357
règles, 12, 20, 30, 36, 39, 45, 54, 108, 194, 198, 201, 203, 265, 282, 283, 311, 338, 370
relativisme, 150, 329, 335, 336
religion, 80, 109, 111, 124, 126, 148, 270, 272, 299, 312, 329, 330, 332, 335, 391, 401, 403
répartition, 12, 128, 129, 133, 136, 143, 151, 177, 178, 314
représentation, 62, 115, 124, 159, 302, 309
République, 12, 103, 115, 155, 171, 174, 178, 179, 181, 245, 253, 261, 265, 272, 273, 296, 300, 310, 318, 319, 321, 323, 324, 326, 349, 381, 391, 398, 399, 403
résistance, 37, 68, 158, 173, 246, 295

respect, 11, 12, 25, 30, 32, 40, 41, 43, 47, 49, 98, 112, 124, 125, 126, 180, 185, 186, 199, 201, 203, 224, 231, 258, 265, 268, 273, 289, 290, 306, 308, 315, 316, 325, 331, 346, 374, 382, 386, 390
responsabilité, 21, 22, 57, 70, 71, 72, 135, 138, 143, 149, 150, 151, 160, 181, 185, 232, 245, 320, 362
restauration, 15, 16, 165, 166, 281, 328, 340, 341, 387, 391
révolution, 114, 166, 169, 171, 198, 245, 247, 404
riches, 49, 122, 140, 164, 166, 175, 190, 198, 203, 204, 216, 217, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 232, 233, 234, 240, 244, 248, 300, 301, 302, 307, 312, 314, 315, 316, 318, 324, 327, 347, 350, 376, 382, 385, 393
ROBISCO Nathalie-Barbara, 245, 404
Roi, 81, 99, 101, 126, 142, 254, 255, 345, 390
rois, 224, 225, 254, 287, 382
royaume, 29, 128, 146, 256
sagesse, 65, 68, 81, 110, 116, 118, 119, 122, 125, 132, 152, 153, 160, 188, 213, 219, 241, 289, 294, 299, 324, 325, 334, 352, 353, 355, 356, 364, 381, 383
sanction, 8, 31, 46, 155, 261, 265, 277, 282, 391
sauvage, 25, 38, 39, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 60, 61, 66, 70, 100, 206, 353, 363, 370
scepticisme, 106, 111, 268, 272
science, 27, 30, 50, 63, 221, 246, 363, 382, 398, 399, 400, 402
se distinguer, 164, 204, 213, 216
sécurité, 11, 12, 31, 32, 37, 48, 49, 57, 60, 97, 140, 178, 186, 218, 231, 232, 233, 237, 242, 248, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 278, 281, 284, 292, 293, 295, 296, 307, 310, 311, 312, 326, 327, 346, 379
semblable, 28, 43, 53, 61, 64, 97, 98, 228, 367
sensations, 8, 22, 50, 64, 69, 76, 77, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 292, 357, 358, 360, 362, 366, 369, 399
sensibles, 29, 33, 38, 40, 41, 43, 44, 59, 63, 76, 87, 89, 90, 93, 98, 115, 144, 150, 155, 219, 258, 259, 293, 350, 359, 363, 367, 370, 371, 392
servitude, 56, 203, 223, 225, 238, 239, 242, 248, 270, 316
sexe, 165, 176, 177, 178, 179, 181, 183, 191, 364, 373, 385
simple, 8, 15, 18, 22, 40, 42, 46, 50, 56, 57, 59, 69, 72, 74, 78, 82, 83, 87, 91, 116, 147, 152, 170, 183, 201, 208, 230, 232, 244, 246, 251, 252, 295, 306, 314, 317, 318, 325, 330, 358, 391, 394
simulacre, 231, 268, 278, 279
sincère, 108, 119, 122, 209, 326, 330, 331, 345, 348
SMITH Adam, 305, 400
société, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 19, 20, 22, 28, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 46, 47, 48, 53, 56, 58, 61, 63, 65, 68, 75, 80, 84, 86, 96, 97, 133, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 172, 174, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 191, 193, 194, 195, 196, 200, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 227, 228, 230, 231, 232, 234, 235, 239, 244, 247, 248, 259, 260, 271, 275, 276, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 289, 291, 292, 294, 296, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 313, 317, 322, 325, 328, 329, 330, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 349, 353, 354, 355, 359, 361, 364, 366, 368, 370, 371, 373, 375, 376, 378, 379, 381, 383, 385, 386, 389, 390, 391, 392, 393, 395
sociologie, 53, 288, 402
soldat, 248, 253, 310, 318, 365

solidarité, 6, 7, 9, 14, 16, 18, 21, 22, 36, 85, 91, 94, 98, 99, 103, 112, 123, 124, 126, 131, 159, 160, 165, 173, 183, 195, 198, 275, 281, 304, 307, 308, 310, 311, 313, 339, 372, 380, 382, 385, 389, 390
solitude, 6, 11, 55, 59, 61, 63, 111, 124, 125, 161, 171, 209, 222, 234, 269, 317, 333, 403
SOPHOCLE, 29, 399
souffrance, 38, 41, 45, 98, 155, 243, 312, 350, 355, 361, 368, 370, 375
soumis, 19, 28, 39, 115, 118, 119, 120, 188, 210, 233, 235, 236, 252, 267, 278, 285, 287, 292, 301, 321, 325, 330, 334, 343, 357, 360, 393
souverain, 12, 32, 230, 236, 249, 256, 263, 272, 275, 276, 284, 285, 287, 291, 295, 311, 324, 329, 334, 335
souveraineté, 31, 32, 230, 236, 244, 246, 264, 271, 272, 273, 277, 284, 287, 291, 295, 310
SPINOZA Baruch, 139, 400
spiritualité, 15, 51, 68, 71
stabilité, 29, 290, 367, 374
STAROBINSKI Jean, 21, 96, 404
Stoïciens, 153, 398, 399
subjectivité, 147
subordination, 6, 7, 14, 56, 170, 174, 180, 191, 227, 230, 235, 236, 237, 246, 252, 279, 287, 316, 386
subsistance, 56, 57, 60, 62, 66, 100, 118, 124, 172, 202, 217, 248, 249, 257, 258, 301, 304, 306, 317, 372, 386
superflu, 220, 222
supériorité, 9, 10, 11, 12, 21, 118, 240, 271, 295, 300, 333
suprême, 21, 82, 83, 102, 104, 108, 109, 112, 113, 122, 123, 124, 125, 128, 143, 152, 155, 156, 157, 231, 232, 251, 265, 295, 330
sympathie, 302
TALMON Jacob Leib, 284, 404
temps, 12, 18, 27, 30, 50, 66, 73, 83, 107, 117, 120, 121, 123, 128, 137, 143, 160, 166, 179, 181, 202, 215, 230, 246, 254, 261, 262, 269, 286, 299, 322, 324, 328, 353, 363, 374, 381, 384, 398, 399, 400, 402
terre, 23, 27, 45, 48, 64, 65, 70, 74, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 91, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 107, 114, 120, 126, 128, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 151, 153, 155, 158, 160, 161, 163, 166, 169, 198, 199, 200, 203, 228, 248, 259, 317, 332, 344, 386, 390, 395
théodicée, 158, 400
théologie, 20, 22, 91
théorie, 13, 20, 46, 79, 116, 204, 236, 249, 281, 290, 313, 341, 344, 370, 394, 395, 401, 426
tolérance, 271, 328, 329, 331, 333, 400, 405
totalitaire, 242, 284, 404
totalité, 18, 29, 90, 97, 109, 124, 300, 340, 349
tradition, 11, 116, 181, 295
transcendance, 115, 118
transparence, 21, 96, 161, 163, 166, 175, 208, 209, 210, 288, 301, 302, 312, 319, 323, 387, 394, 404

travail, 6, 7, 21, 41, 46, 49, 56, 64, 99, 136, 146, 147, 156, 163, 165, 166, 168, 170, 172, 173, 177, 198, 199, 200, 201, 202, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 228, 248, 283, 292, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 334
tribunal, 155, 273, 344
TROUSSON Raymond, 404
tyrannie, 16, 166, 215, 235, 238, 239, 248, 249, 255, 256, 295
union, 47, 88, 134, 154, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 182, 184, 195, 197, 209, 236, 267, 280, 284, 288, 317, 322, 325, 382, 387, 394
unité, 20, 22, 58, 64, 79, 84, 85, 86, 91, 92, 96, 124, 159, 160, 194, 197, 234, 237, 241, 253, 254, 270, 271, 272, 275, 298, 300, 313, 327, 339, 340, 354, 383, 388, 394, 402
Univers, 101, 104, 115
universel, 9, 12, 27, 28, 60, 63, 91, 113, 116, 119, 120, 122, 123, 126, 151, 156, 160, 167, 240, 273, 302, 334, 336, 337, 338, 339, 346, 349, 351, 368, 377
usurpation, 225, 233, 284, 326, 356, 392
utilité, 49, 102, 126, 164, 165, 167, 193, 197, 199, 212, 216, 220, 233, 238, 250, 277, 281, 283, 289, 294, 298, 304, 305, 306, 311, 314, 315, 317, 320, 321, 327, 339, 362, 363, 371, 387, 392
vanité, 32, 64, 205, 214, 215, 356
VARGAS Yves, 107, 404
VATTIMO Gianni, 405
végétaux, 41, 44, 96, 97, 99, 143
vengeance, 32, 64, 96, 193, 197, 264, 265, 348, 374
vérité, 42, 90, 93, 106, 111, 116, 139, 153, 158, 159, 166, 208, 209, 211, 239, 259, 270, 276, 288, 323, 332, 343, 345, 347, 348, 360, 387, 394, 400
vertueux, 12, 53, 146, 175, 183, 205, 209, 210, 215, 238, 290, 293, 295, 299, 302, 309, 311, 325, 337, 346, 348, 349, 355, 378, 379, 380, 382, 383, 395
vicieux, 77, 110, 214, 247, 252, 279, 349, 380
VINCENTI Luc, 349, 404
violence, 14, 31, 36, 37, 63, 64, 70, 74, 85, 92, 110, 154, 182, 197, 203, 235, 241, 243, 244, 246, 247, 255, 256, 262, 264, 265, 276, 292, 297, 309, 326, 329, 333, 336, 345, 370, 379, 386
vivants, 11, 19, 25, 26, 40, 42, 71, 74, 100, 120, 121, 124, 131, 145, 153, 317, 390, 392
volonté, 7, 8, 22, 26, 28, 44, 73, 77, 78, 81, 91, 97, 100, 108, 111, 112, 117, 118, 122, 143, 146, 155, 176, 188, 190, 193, 196, 199, 204, 214, 232, 235, 236, 237, 252, 254, 262, 263, 268, 272, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 303, 309, 311, 312, 331, 334, 335, 337, 338, 356, 360, 362, 365, 372, 378, 379, 380, 392, 393, 394, 395
VOLTAIRE François-Marie Arouet, 139, 400
WALZER Michael, 402
WEIL Eric, 266, 402, 404
WORMS Frédéric, 371, 404

TABLE DES MATIERES

DEDICACE 3
REMERCIEMENTS 4
INTRODUCTION GENERALE 8

PREMIERE PARTIE : L'ORDRE, LA JUSTICE ET LA NATURE 19
Introduction 20

Chapitre I : De la loi de nature a l'ordre interne (individuel) et externe (cosmique) 26

1 L'histoire de la loi de nature avant Rousseau 27
a. Les deux concepts de la loi de nature 27
b. La loi naturelle : continuité et discontinuité entre état de nature et état civil 32
c. Le problème de la distinction entre la loi naturelle et le droit naturel 35

2 La loi naturelle chez Rousseau 40
a. La loi naturelle fondée sur la sensibilité 42
b. La loi naturelle fondée sur la raison 46
c. La loi naturelle fondée sur la conscience 52
d. L'ordre interne (harmonie individuelle) et l'ordre externe (harmonie cosmique) 57

Chapitre II : Le désordre de l'homme socialisé 70

1 La nature humaine 70
2 La responsabilité humaine 74
a. « Cette faculté distinctive […] est la source de tous les malheurs de l'homme ». 75
b. L'homme est libre et esclave de ses passions : le dualisme du corps et de l'esprit chez Rousseau 77
c. « L'abus de la liberté ne» trouble pas « l'ordre général » ou ne change pas le « système du monde ». 82

Chapitre III : La solidarité des éléments constitutifs de la nature physique ou réelle 87

1 Du désordre apparent a l'ordre caché 87
a. Le désordre apparent 88
b. L'ordre caché 91

2 « L'intime correspondance » des parties de la nature 94
a. Les objets physiques 94
b. Les animaux 100
c. La place privilégié de l'Homme : "le roi de la terre" 101

Chapitre IV : Le monde comme résultat de l'action divine 106

1 La découverte de Dieu 106
a. L'athéisme et le hasard 107
b. "Une intelligence suprême" 110

2 Les lois naturelles physiques 114
a. Le déterminisme naturel 115
b. Dieu est le moteur du cosmos 119

c. L'égalité des créatures devant la loi divine : la mort naturelle 121
d. Dieu, l'Être suprême, est "l'auteur de toute justice"..... 125

Chapitre V : Dieu et le problème du mal, du désordre sur terre 130

1 L'injustice dans la nature : l'inégalité naturelle 131
a. La distribution inégale des dons naturels..... 131
b. La répartition inégale des richesses naturelles : des terres fertiles et des sols ingrats 135
c. Les catastrophes naturelles 139

2 La fausse compréhension humaine de la justice transcendante..... 145
a. L'indignation humaine vis-à-vis de Dieu : le malheur apparent du juste et le bonheur apparent de l'injuste 146
b. L'homme est "l'auteur du mal". 149
c. Dieu est juste : "tout rendre dans l'ordre à la mort". 154
Conclusion 161

DEUXIEME PARTIE : L'ORDRE, LA JUSTICE ET LA SOCIETE 164
Introduction.....165

Chapitre I : La famille et les rapports entre les générations 169

1 Les relations entre homme et femme.....169
a. L'égalité entre l'homme et la femme dans les familles primitives 172
b. La subordination de la femme à l'homme dans les familles développées..... 176

2 Les relations entre parents (adultes) et enfants..... 186
a. L'autorité parentale injuste..... 186
b. L'autorité injuste d'un maître 189
c. La domination de l'enfant sur l'adulte est injuste. 191

Chapitre II : Société primitive et société moderne 193

1 La société primitive 193
a. Pourquoi l'amour, les mœurs et caractères communs sont-ils incapables de fonder durablement le sentiment d'unité nationale ? 196
b. Pourquoi les premières règles de justice aboutissent-elles au désordre général ? 200

2 L'opposition croissante entre être et paraître comme origine de l'injustice dans la société moderne….....206
a. La victoire du paraître dans la société 208
b. Le problème de la sincérité des hommes vertueux dans une société mensongère..... 211

3 L'injustice comme renversement de l'ordre naturel entre les activités sociales.....213
a. Les sciences inutiles et les hommes injustes 214
b. Les métiers inutiles et l'inégalité économique..... 217
c. L'inégalité comme moteur du progrès économique ou social chez Voltaire et Kant..... 221
d. L'inutilité sociale et l'inégalité politique : la hierarchie injuste 225

Chapitre III : L'Etat et les relations internationales.....232

1 La société du paraitre et l'injustice : l'égalité illusoire des citoyens devant la loi.....233
2 L'injustice et l'Etat corrompu 237

a. Le pouvoir illégitime 238
b. Les gouvernants corrompus..... 241
c. Le sentiment d'injustice éprouvé par le peuple 244
d. La guerre civile..... 246

3 L'injustice comme oppression interne : le despote est injuste envers ses propres sujets 251
a. De la démocratie au despotisme 251
b. Les prétextes de l'expansionnisme et la misère populaire 259

4 L'injustice comme oppression externe : le despote est injuste envers les peuples étrangers 264
a. Le droit de conquête 264
b. Le problème de la guerre juste 266

5 Le simulacre de paix internationale.....270
a. L'inégalité des corps politiques comme obstacle à la justice internationale 270
b. Le nom de la justice est instrumentalisé par les puissants chefs d'Etat lors des relations économiques..... 276

Chapitre IV : La restauration de l'ordre et de la justice dans la société et le monde 282

1 L'ordre juste défini par le contrat social.....283
a. La justice et la réciprocité..... 285
b. Les droits du citoyen auprès de l'Etat..... 293
c. La dette et l'interdépendance dans la société 305
d. La dette et la solidarité dans l'Etat..... 309

2 La justice et l'inégalité 316
a. La hiérarchie sociale légitime..... 317
b. La méritocratie 322
c. La hiérarchie politique : la préférence chez Rousseau pour l'aristocratie élective..... 324

3 La justice dans la modération des passions religieuses et nationales 329
a. Les communautés religieuses et la tolérance..... 330
b. Les communautés nationales et le cosmopolitisme..... 336

Chapitre V : Individu et justice.....342

1 Le double accord avec le monde et avec soi-même comme résultat d'une éducation naturelle.....345
a. L'expérience de Rousseau comme préalable à sa théorie de justice ou le sentiment de l'injustice chez Rousseau et l'ordre intérieur 346
b. La place individuelle dans l'ordre cosmique 351
c. L'accord avec soi-même (la paix intérieure)..... 355
d. L'éducation suit le développement naturel de l'individu. 358

2 Le sentiment de la justice et les stades du développement humain 368
a. La justice dans les rapports avec soi-même..... 370
b. La justice dans les rapports avec les autres 373
c. La porté pratique de l'éducation d'Emile 380
Conclusion 387

CONCLUSION GENERALE 391

BIBLIOGRAPHIE 399
INDEX 408