

ANIMATION D'UN STAGE DE FORMATION CONTINUE¹

SUR L'ÉTUDE D'UNE ŒUVRE PHILOSOPHIQUE

Joël GAUBERT

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755)²

Jean-Jacques ROUSSEAU

INTRODUCTION

De l'évocation d'une double difficulté que présente la pensée de Rousseau dans le *Second Discours* à la proposition d'une hypothèse de lecture résolutive de cette difficulté.

Qui se propose de lire philosophiquement le Rousseau du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en tâchant de penser sa pensée, pour se l'approprier mais aussi la transmettre (comme dans le cadre de notre enseignement), ne peut pas ne pas se trouver confronté à deux difficultés majeures, concernant l'une la *forme* de cette pensée et l'autre son *fond* lui-même.

Pour ce qui est de la *forme de pensée* à l'œuvre dans ce *Discours* sur l'inégalité, il est bien connu qu'elle est tendue entre *le style narratif* (selon le sens premier d'ailleurs du mot « discours », qui relève de l'art oratoire : le narrateur « Je » s'auto-posant ici dans un majestueux prélude en trois temps : *Dédicace*, *Préface*, *Exorde*, qui dispose autour de lui son auditoire par un mouvement d'expansion qui va du réel à l'imaginaire : citoyens de Genève, grands Athéniens, puis l'humanité entière : « O homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute, voici ton histoire... », *Exorde*, p. 63), d'une part, et *le style argumentatif*, d'autre part, et que cela ne tient pas seulement à l'écriture de Rousseau (littéraire, imagée, métaphorique, rhétorique en somme) mais aussi et surtout à l'objet même que sa pensée tâche de penser, ou plutôt à la question à laquelle Rousseau soumet ici cet objet (à l'invite de l'Académie de Dijon). En effet, poser et traiter la question de l'*origine* (de l'inégalité ici) suscite logiquement une recherche de type historique, génétique, portant sur « où ? », « quand ? » et « comment ? » l'objet en question est apparu, advenu et devenu, ce qui ne se peut déterminer que par un récit s'essayant à situer l'événement (particulier et contingent comme tel) dans une légalité causale (un réseau de causes et d'effets). La difficulté de l'assignation de toute origine se redouble ici du fait que l'*origine* en question n'est pas seulement cachée (comme toute origine, toujours déjà dépassée car du passé) mais sans doute perdue à jamais, comme en témoigne l'ouverture de la *Préface* en référence métaphorique à la statue de Glaucus, peut-être défigurée pour toujours. Ce récit des origines (de nature et structure quasi mythiques, qui plus est : véritable

1 Pontivy (Académie de Rennes), les 3 et 4 mars 2005.

2 J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], Paris, Gallimard/folio essais, 2003, texte établi, présenté et annoté par Jean Starobinski (cité ici dans cette édition ; voir Plan, ci-dessous, p. 12).

« Genèse philosophique », J. Starobinski, Introduction, p. 19-20 : paradis-faute/raison-chute) est donc structurellement (et non pas seulement conjoncturellement) appelé à combler les lacunes du réseau des faits (à jamais soustraits à l'observation) par une élaboration de conjectures (ou « suppositions ») qui sollicite la mise en œuvre d'une imagination qui ne soit pas seulement de complément ou d'accompagnement mais en quelque sorte de fondement, le tableau imaginaire hypothétique le plus puissamment suggestif étant ici celui de l'état de nature lui-même (*Discours*, I : Première partie), mais aussi celui de chaque événement et du passage entre les événements, des plus minimes aux plus massifs car « époquaux », comme, par exemple, « la grande révolution » économique qui mène à l'institution des « sociétés politiques » (*Discours*, II : Seconde partie).

Mais si la question de l'origine appelle nécessairement le style narratif (mais aussi interprétatif, pour ce qui est de la pondération de l'importance relative des événements évoqués quant à leur sens pour l'humanité), *la question du fondement* appelle, quant à elle, *le style argumentatif et même réflexif* (Rousseau problématisant et examinant toujours le point en question – comme le droit naturel ou encore l'origine des langues, par exemple – en dialoguant avec ses devanciers et contemporains en vue d'établir la vérité), puisqu'une question de droit ne se peut instruire et trancher que par l'élaboration d'une théorie, et même d'un système, qui n'est pas tant de l'ordre de l'établissement des causes et des effets, que de l'ordre de la détermination des principes et de leurs conséquences, ce qui ne relève pas du domaine de la détermination des événements et de leur succession, mais de celui de la détermination de structures et de leur articulation. Comme le constitue l'état de nature lui-même, qui n'est pas à prendre comme une étape factuelle dépassée de l'existence de l'humanité mais bien comme un étage princier permanent de l'essence de l'homme, qui joue le rôle d'une instance normative, d'un étalon auquel il faut référer l'état de culture pour en examiner et déterminer la valeur, notamment celle de l'inégalité elle-même, dont c'est bien du *fondement ou de la légitimité* qu'il s'agit finalement ici, et non pas seulement ni même essentiellement de l'origine et de la réalité de fait. On voit donc que l'ambiguïté foncière du style de pensée du *Discours* ne tient pas seulement au goût de Rousseau pour une rhétorique paradoxale, oxymorique voire provocatrice, mais bien à son objet même et surtout à son double angle d'attaque (recherche d'origine et de fondement). Il nous faut donc en venir maintenant à *la seconde difficulté, qui tient au contenu même de la pensée de Rousseau*, mais tel qu'il est étroitement en rapport avec l'ambiguïté formelle que nous venons d'évoquer.

En effet, il est bien connu, là encore, que pour ce qui est de l'assignation de la causalité des événements et de leur déroulement (jusqu'à l'imputation de *la responsabilité du mal*, et donc de la culpabilité, dans l'institution et donc la légitimation de l'inégalité), *le fond même du propos de Rousseau est constamment tendu, de façon parfois assez indécidable, entre la référence à la sensibilité et la référence à la raison*, puisque la nature même de son objet (l'inégalité « parmi les hommes », « les hommes » étant à entendre ici certes en extension mais aussi et surtout en compréhension, comme *humanitas* de l'humanité) est structurellement tendue entre l'être en-soi sensible et l'être pour-soi intelligible de l'homme, tension qui fait tout le drame et même le tragique de la condition humaine, dont nous savons que Rousseau n'hésite pas à jouer de façon éloquente, parfois exagérée voire artificielle. C'est ainsi que pour ce qui est de la condition quasi animale de l'homme à l'état de nature (en I 1 ; voir Plan, p. 12 ici), Rousseau semble hésiter entre la thèse empiriste de la continuité entre la condition animale et la condition humaine, et la rupture de l'homme d'avec le règne animal quand

il en vient à la « différence spécifique » de l'homme du point de vue métaphysique (en lui accordant une âme libre et donc perfectible, en I 2) ; alors : *évolutionnisme ou discontinuisme* ? Pour ce qui est de l'invention des langues (moment justement célèbre du *Discours*), il appuie, là encore, la thèse sensualiste qui insiste sur la continuité du langage animal au langage humain, tout en marquant fortement la discontinuité radicale ou le saut qui fait passer le langage humain des signes naturels, expressifs et communicatifs des besoins et désirs, aux signes culturels ou conventionnels propres à la langue articulée, qui est de l'ordre des significations idéelles (alors : *sensualisme ou idéalisme* ?). Pour ce qui est de la fondation même de la morale (en I 3), mais aussi du droit et de la politique, l'insistance répétée et bien connue mise sur le principe de la pitié n'est pas exempte du recours nécessaire à la raison dans l'esprit de Rousseau, alors que la lettre même du texte se livre à des déclarations misologiques demeurées fameuses depuis (alors : *moralité du sentiment ou du jugement* ?).

Mais aussi pour ce qui est du passage lui-même de l'état de nature à l'état de culture, et donc de l'émergence de l'inégalité d'institution, la référence répétée à un type de causalité matérialiste (en II 1, puisque ce sont des changements d'ordre naturel qui occasionnent ce passage en engendrant le développement des facultés d'abord technique puis pragmatique de l'homme, qui débouche sur l'économie de prédation et d'autarcie, puis l'économie de production et d'échanges) se trouve contrebalancée par l'insistance de Rousseau sur l'efficace du niveau proprement symbolique de la réalité humaine, puisque c'est le désir de reconnaissance (qui fait primer le paraître sur l'être, dans l'existence privée comme publique) qui est fermement déclaré et même longuement analysé, et à plusieurs reprises, comme étant très précisément « la vraie cause » (II p. 123) de l'institution de l'inégalité et donc du *mal suprême* qui en découle : la domination/servitude sociale et politique. Mais ce même désir de reconnaissance peut aussi être le fondement même d'une bonne République, qui repose précisément sur la reconnaissance réciproque ou égale des citoyens (*Dédicace*, p. 42) ; alors : *causalité matérialiste ou idéaliste* ? Il n'est pas jusqu'à l'institution des « sociétés politiques » elles-mêmes (en II 2) qui ne soient tiraillée entre un exercice rhétorique fallacieux de la faculté symbolique langagière (comme dans le discours du riche au pauvre pour ce qui est du pacte d'association et d'établissement du pouvoir législatif, ou faux contrat) et la confiance mise en la raison pour ce qui est de l'institution de la magistrature et du gouvernement, qui presuppose des élections et un « vrai contrat » (p. 114), reposant eux-mêmes sur un exercice partagé, dialogué, de la raison qui fonde un bien-vivre ensemble (puisque le premier gouvernement des hommes n'est pas le despotisme mais bien une forme légitime, qu'elle soit monarchique, aristocratique ou démocratique). Cette confiance en « la plus sublime raison » (p. 46) anime déjà toute la *Dédicace à la République de Genève*, qui constitue la figure idéale, sans doute utopique, du vrai contrat. Il n'est pas, enfin, jusqu'à la dégradation ou la corruption des formes de gouvernement (qui ramène, à la fin du *Discours*, les hommes à un état de nature dénaturé par la violence radicale de la guerre de tous contre tous) qui ne soit due aux rôles indémêlables des passions et de la raison. Pour ce qui est du fond même de la pensée de Rousseau, donc, *les rôles respectifs et conjoints de la sensibilité* (des percepts, des sensations et impressions, mais aussi et surtout des affects, émotions, désirs, sentiments et passions), d'une part, *et de la raison* (des concepts, catégories et idées, jusqu'au discours lui-même, c'est-à-dire l'exercice langagier de la faculté symbolique), d'autre part, sont tellement entremêlés, voire confondus, mais aussi et en d'autres endroits tellement dissociés et même séparés, que l'on a bien de la difficulté à les distinguer et les articuler de façon univoque, ce qu'exige pourtant *une lecture philosophique* qui rende

possible l'appropriation mais aussi la transmission claire et distincte de la pensée étudiée : *sentimentalisme ou rationalisme* ?

La question se pose donc à nous ici de savoir si ces deux difficultés sont de nature à affaiblir, jusqu'à les invalider, aussi bien *la tenue du propos de Rousseau* (sa forme donc, dont le travail réflexif et argumentatif manifeste pourrait bien être finalement empêché voire perverti par une rhétorique cédant trop à l'enthousiasme ou bien au simple emportement, à la « vive effusion de mon cœur », comme il s'en excuse presque à la fin de sa *Dédicace*, p. 50) que *la teneur de ce même propos* (son fond donc), dont l'indécision récurrente entre le registre de la sensibilité et celui de la raison (à la fois dans ce qui est dit mais aussi dans ce qui est fait) pourrait bien constituer *une contradiction invalidante rédhibitoire eu égard à l'exigence systématique de cohérence* (jusqu'à nous faire nous demander si Rousseau pense vraiment, dans les deux sens du terme, ce qu'il dit ou écrit, tout comme s'il fait réellement ce qu'il pense et déclare faire dans ses propres mises au point méthodologiques, pourtant récurrentes).

Notre hypothèse (à essayer et tester ensemble) sera ici que, pour ce qui est de la forme aussi bien que du fond (qui est l'essentiel tout de même, en philosophie en tout cas), *la double tension évoquée jusqu'à maintenant ne relève pas d'une contradiction invalidante* qui serait de nature à débouter la pensée de Rousseau de toute prétention philosophique, qui requiert à la fois complétude et cohérence matérielle (quant au fond) mais aussi clarté et distinction intellectuelle (quant à la forme), *mais tient bien plutôt à une tension féconde*, créatrice non seulement d'un nouveau style philosophique mais aussi et surtout de *l'élaboration en acte d'une idée et d'une tâche nouvelles de la raison elle-même*, qui non seulement ne se trouve pas destituée ici mais bien réinstituée selon une extension plus large et une compréhension plus profonde que par le passé et à l'époque même de Rousseau, renouvellement dont Kant sera le premier à prendre la mesure et à s'inspirer, quasi immédiatement, avec toute l'importance que l'on sait d'une telle « reprise », du double point de vue académique (relatif à l'histoire de la philosophie et de toute la pensée) et cosmopolitique (relatif à l'histoire des hommes eux-mêmes dans leurs rapports au monde, entre eux et à eux-mêmes), ce dont s'instruira Ernst Cassirer, puis, à son tour, Éric Weil.

Il nous faut donc essayer, ici et ensemble, de *lire Rousseau comme un philosophe* (et non pas seulement un poète ou un « homme de lettres », ni un simple penseur, même profond), en nous confrontant à ce que nous pouvons appeler *son écriture heuristique (inventive)* qui ne distingue pas la recherche du savoir et l'exposition de ce même savoir, mais qui opère en acte la résolution synthétique (architectonique) et même dialectique des éléments qu'elle engage, bien plutôt que de laisser ces mêmes éléments (images et métaphores, concepts et idées, et thèses elles-mêmes) à un écartèlement analytique (dispersif), encyclopédique, de type rhétorique, dans la fuite en avant d'un style polémique certes flamboyant mais finalement vain, comme on l'a trop longtemps prétendu !

L'enjeu de notre lecture est donc bien ici d'ordre indissolublement philosophique et pédagogique puisque notre effort d'appropriation de la pensée des auteurs à notre programme (comme des autres d'ailleurs) est toujours déjà motivé en amont et pas seulement destiné en aval par la fin de sa transmission à nos propres élèves, assez souvent un peu désorientés par les deux difficultés principales dont nous sommes partis ici, puisqu'ils peuvent avoir tendance à s'en tenir au registre

narratif-interprétatif qui constitue alors comme un obstacle épistémologique et pédagogique à l'accès au registre réflexif-argumentatif, aidés en cela par la lettre rhétorique du discours de Rousseau qui assez souvent réalise – c'est-à-dire donne valeur de fait à – ce que l'esprit dialectique de son propos idéalise, ou pense en idée, à commencer par l'état de nature lui-même, ce qui ne jette pas le trouble que chez de jeunes esprits, comme nous l'avons tous éprouvé !

L'histoire de l'humanité (selon Rousseau du moins) n'étant pas un long fleuve tranquille mais un développement scandé, et même saccadé, par la succession de longues plages étales puis d'événements brusques, propices aux vues d'ensemble et gros plans, aux anticipations et retours en arrière, aux accélérations et ralentis : embarquons et arrimons-nous fermement, si vous le voulez bien !

MISE EN PLACE GLOBALE

objet, question, thèse, méthode, enjeu

L'OBJET : « l'inégalité parmi les hommes » (objet maximal, total même)

a - Les hommes : en extension certes (en quantité : l'homme singulier, particulier et générique) mais aussi en compréhension (en qualité : l'*humanitas* de l'homme dont la condition est *d'être tendue entre l'en-soi sensible et le pour-soi intelligible, ou encore entre la sensibilité et la raison*, ce qui fait tout le drame et même *la tragédie de l'existence humaine*, tendue donc entre son essence (la nature humaine, sa « constitution ») et son existence (sa « condition » historique), donc l'humanité universelle (« tout le genre humain ») dans son être et son devenir dans le monde naturel et face au monde naturel et culturel, c'est-à-dire face à elle-même (face à « l'homme de l'homme »)).

b - L'inégalité : le rapport entre (« *parmi* ») les hommes selon lequel les uns sont plus ou moins bien « partagés », de fait, que les autres en matière de biens naturels (qualités physiques et psychiques : « inégalité naturelle ou physique », *Discours*, exorde, p. 61) ou « en force et en génie », *Du contrat social*, I 9) et, en droit, en matière de biens culturels (économiques, sociaux, politiques et symboliques) : « inégalité morale ou politique » (*Discours*, id.).

Il s'agit donc de la totalité des rapports des hommes au monde (naturel et culturel), entre eux (avec autrui) et à eux-mêmes, et ce aux quatre niveaux constitutifs de toute réalité sociale pour ce qui est de l'inégalité culturelle (1 - *économique* : division du travail, propriété = exploitation ; 2 - *social* : rangs, rôles et statuts = oppression ; 3 - *politique* : rapports de commandement à obéissance quant aux lois et gouvernements = domination/servitude ; et 4 - *symbolique* : « facultés de l'esprit et du cœur », l'entendement et la volonté, regard/jugement, rapports être/paraître = aliénation). La question étant ici de savoir quels rapports on peut observer (mais aussi on doit instaurer, éventuellement) entre ces quatre niveaux (*Discours*, II p. 119) : lequel est-il, « en dernière instance » (comme l'on disait encore il n'y a pas si longtemps), le plus déterminant (ou : « réfléchissant » plutôt, ici et maintenant, peut-être), en ce qu'il influence le plus les autres (voir notre introduction : causalité matérialiste ou idéaliste ?).

LA QUESTION : « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle. », question proposée par l'Académie de Dijon.

a - *La première est la question de l'origine*, d'ordre factuel (*de facto*), chronologique : où, quand et comment l'inégalité est-elle apparue, advenue (et ce qu'elle est devenue, puisque Rousseau distinguerà et articulera un moment naturel et un moment culturel dans cet événement et cet avènement) ? Question qui appelle, donc, *une recherche historique, génétique, étiologique (relative à la causalité)*.

b - *La seconde est la question du fondement*, d'ordre princiel (*de jure*), qui demande si cette inégalité est « autorisée », c'est-à-dire justifiée, légitimée, fondée, et qui appelle, donc, *un examen*

axiologique (quel est le sens de l'inégalité pour les hommes, que vaut-elle relativement à l'accomplissement de l'humanité ?).

Cette dualité de question et de type de recherche entraîne une tension constante entre leur traitement respectif et conjoint à la fois, notamment pour ce qui est du style même de la pensée de Rousseau, prise entre le registre narratif-interprétatif (quant à l'origine) et le registre réflexif-argumentatif, quant au fondement (voir notre introduction ci-dessus).

LA THÈSE :

a - *L'origine* : s'il y a bien une « inégalité naturelle ou physique » (à ne surtout pas oublier ici), elle demeure sans conséquence dommageable tant qu'elle n'est pas redoublée et donc justifiée par l'état civil ; la véritable inégalité « *parmi* » (*entre*) les hommes n'est pas d'origine naturelle (ou « innée ») mais d'origine culturelle (ou « acquise ») : elle est d'institution historique (économique, sociale, politique et symbolique) ; 1 - son origine date du passage de l'état de nature à l'état de culture, produit par « le concours fortuit de plusieurs causes étrangères (naturelles) » qui ont engendré « les développements successifs de l'esprit humain » (transition I-II p. 92-93), évolution certes contingente, qui aurait pu ne pas se produire car d'ordre événementiel, mais aussi nécessaire une fois enclenchée, et, en tout cas, funeste (« funeste hasard » - p. 101 -, qui engendre en fait « la grande révolution » économique, le vrai début de la fin) ; 2 - « Le progrès de l'inégalité » (II p.123) s'effectue dès lors en trois grandes étapes : l'établissement de la loi et du droit de propriété, qui engendre (et *autorise*) le rapport riche/pauvre ; l'institution de la magistrature et du gouvernement, qui engendre (et *autorise*) le rapport puissant/faible ; et la corruption du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire, despote, qui engendre (et *autorise*) le rapport maître/esclave, « qui est le dernier terme de l'inégalité, et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres. » (II p. 117) en une synthèse que sa présentation précipitée et quasi apocalyptique semble rendre irrémédiable.

b - *Le fondement* : l'inégalité d'institution (« morale ou politique ») n'est pas « *autorisée* » ou fondée, ni par la loi (ou le droit) naturelle ni par la loi (ou le droit) civile. Cette inégalité est à tel point pathologique qu'elle constitue pour Rousseau *la figure suprême du mal, et même le mal lui-même*, surtout si l'on ajoute que la domination/servitude en est le degré dernier, extrême (puisque celle consiste en l'aliénation de la liberté qui est « la plus noble des qualités humaines », p. 113), ce qui, au passage, radicalise la thèse de Starobinski : « La première source du mal est l'inégalité », « L'inégalité et le mal sont à peu près synonymes » (Introduction au *Discours*, pp. 10 et 26). Il semble donc bien que le souverain mal soit ici la servitude et non pas l'inégalité, et le souverain bien la liberté et non pas l'égalité (voir *Du contrat social*, II XI : le problème de la dualité du souverain bien politique : liberté et égalité). Il ne faut pas conclure de l'illégitimité de la légalisation (et donc de la légalité) de l'inégalité par le droit civil (positif) à la condamnation de toute forme d'inégalité dans l'esprit de Rousseau.

En effet, l'inégalité civile pourrait et même devrait être fondée, justifiée, « *autorisée* » (dans le cas idéal d'une société bien constituée, comme celle du *Contrat social*), sous une double condition :

- qu'elle soit « en proportion » avec l'inégalité naturelle entre les hommes (leurs qualités physiques et psychiques devant être reconnues jusque dans leurs différences) puisque : « Il suit encore 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 », p. 124, conclusion ; donc : comprenons que l'inégalité morale et politique est *autorisée* par le droit naturel toutes les fois que (ou plutôt : si) elle est en proportion avec l'inégalité physique (voir aussi première page de la *Dédicace*, p. 41 : l'heureuse combinaison de l'égalité naturelle et de l'inégalité civile dans la République de Genève). Mais *la loi civile ne doit cependant pas augmenter ni réifier l'inégalité naturelle, mais bien plutôt la compenser et même la diminuer en accordant les mêmes droits et fixant les mêmes devoirs à tous les citoyens* (l'égalité civile donc), en référence à l'égalité naturelle de tous les hommes, qui est le grand principe de la théorie moderne du droit naturel (qui s'oppose directement ici à celui de la théorie antique du droit naturel, qui pose l'inégalité naturelle des hommes, comme chez Aristote). Voir aussi *Du contrat social*, I IX : «... 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 physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit ».

- et qu'elle respecte *le principe de la justice distributive* qui est *la proportionnalité* de la *rétribution* du tout socio-politique à chacun de ses membres (dans le partage des biens économiques, sociaux, politiques et symboliques) et de *la contribution* de chacun au tout par la mise en œuvre de ses propres capacités physiques et morales en faveur du bien commun (« à chacun selon son mérite » donc, ou « rendre à chacun le sien » : *Discours*, II p. 103), ce qui fonde notamment le droit de propriété sur le travail (voir *Du contrat social*, I 9 : *Du domaine réel*, ou droit sur les choses). Voir aussi la note finale du *Discours*, qui en constitue comme le dernier mot³, comportant la distinction et l'articulation de la morale et du droit et dont s'inspire tout particulièrement l'article 6 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : « Tous les citoyens étant égaux à ses [la loi] yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents. »

LA MÉTHODE : *Hypothético-déductive* (et non pas descriptivo-inductive) puisque Rousseau se livre : 1 - à *la reconstruction hypothétique d'un état de nature* (ou de « l'homme de la nature ») selon ses « *principes* » (ou vérités premières), en *référence empirique*, certes, aux fait rapportés par les récits de voyages « aux îles », mais aussi et surtout en *référence théorique* à l'auto-réflexion introspective ; puis 2 - à *la déduction des conséquences de ces principes* pour y confronter l'état de culture (ou « l'homme de l'homme »), pour l'examiner et le juger en référence à cet étalon ou instance critique que constitue cette *hypothèse heuristique et normative* (voir *Préface*, p. 52-57 ; *Exorde*, p. 62-63 ; transition I-II, p. 92-93, et *Seconde partie*, p. 123-124). Rousseau insiste, d'ailleurs, fortement sur l'originalité polémique de cette démarche (relevant de la *cognitio ex principiis*, selon Kant) qui consiste non pas, comme chez ses devanciers et contemporains, à « fonder le droit sur le fait », et donc à faire la théorie du fait accompli de l'inégalité et de la servitude au nom du réalisme (qui relève de la *cognitio ex datis*), mais bien à *examiner le fait par le droit* (et même à *établir le fait sur le droit*, ou l'être sur le pouvoir-être et surtout le devoir-être ; p. 112 : « En continuant d'examiner ainsi les faits par le droit... ») quant à l'origine et au fondement de l'autorité politique ici, ce qui est la seule méthode

³ Note XIX, « La justice distributive », p. 152-153 (voir ci-dessous, p. 15).

légitime pour qui a en vue *l'émancipation de l'humanité par la médiation d'une réflexion infinie* (et non pas seulement sa conservation dans le fini par le calcul bien entendu). Contrairement à ses adversaires, donc, qui font du fait de l'origine un fondement de droit, *Rousseau accorde la primauté au fondement, devant lequel il fait comparaître l'origine* (en inversant ainsi l'ordre de priorité présupposé par la formulation de la question de l'Académie de Dijon). Ainsi « Si l'on veut connaître les hommes, il faut regarder autour de soi ; si l'on veut connaître l'homme, il faut regarder au loin », c'est-à-dire tout au fond de soi-même (comme le stipule le rappel du cogito socratique au tout début de la *Préface*, consacrée à *la fondation de l'anthropologie proprement philosophique qui s'impose ici*).

LES ENJEUX

1 - Enjeu académique, tout d'abord :

a - À propos de *la démarche de Rousseau et de son statut épistémologique* : alors que Rousseau présente avec insistance l'état de nature (en thématisant et même problématisant explicitement sa démarche à plusieurs reprises) comme relevant d'une hypothèse méthodologique heuristique et normative, il semble bien lui accorder assez souvent *un statut ontologique en le réalisant de fait*, ce qui le fait tomber sous le coup de *l'objection factuelle* (de type historique ou sociologique) selon laquelle la thèse de cet état de nature n'est qu'une illusion (qui projette – comme il en fait objection à ses adversaires ! – notamment l'existence spatiale actuelle des sauvages des récits rapportés par les explorateurs contemporains vers une origine temporelle imaginaire), puisque les hommes n'ont jamais vécu séparément et surtout pas de façon innocente, aussi irénique et édénique ou encore idyllique. Pis encore : s'il s'agit bien d'une hypothèse, idéelle et idéale, celle-ci n'est-elle pas *une reconstruction fictive, et même une rationalisation a posteriori*, destinée à justifier ou cautionner la révolte radicale de Rousseau contre son temps, voire tous les temps, ce qui ferait que le jugement de valeur dont témoigne le registre réflexif-argumentatif viendrait perturber et même parasiter le jugement de réalité auquel devrait se tenir le registre narratif-interprétatif.

b - À propos de *la thèse globale de Rousseau maintenant* : est-elle bien complète dans son fond et cohérente dans sa forme puisque Rousseau semble établir ici *une synthèse paradoxale et donc improbable entre un optimisme anthropologique* (qui pose que l'homme est naturellement bon) *et un pessimisme historique* (qui fait du développement de l'humanité dans le temps une irrésistible descente aux enfers) ? Il serait instructif ici de comparer cette synthèse avec la synthèse kantienne (à front renversé) d'un pessimisme anthropologique (qui inscrit le mal dans la liberté même de l'homme, ce qui le rend « radical ») et d'un optimisme historique qui envisage la réalisation, progressive certes mais assurée, d'une société civile du genre humain administrant le droit d'une façon universelle, pour le plus grand bien des hommes : liberté, égalité, justice et paix (voir *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* - 1784 - et *Projet de paix perpétuelle*, 1795).

2 - Enjeu *cosmopolitique*, aussi et enfin : à propos de la capacité (ou non) des hommes de combattre le mal et de réaliser le bien par la médiation des institutions qu'ils se donnent à cet effet dans leur histoire.

Si l'origine et le fondement (illégitime selon Rousseau) du mal (inégalité et servitude) sont ainsi et aussi ancrés dans l'histoire et la société des hommes, *est-il encore possible (voire légitime : souhaitable et même obligatoire) d'essayer de le combattre pour y remédier, et si oui comment ?* Si on lit le *Discours* comme étant tout d'un bloc voué à « l'imposition pathologique de tous les temps » (selon une expression de Baudelaire), passés, présents et à venir donc, d'un côté, et, de l'autre, le *Contrat social* comme devant demeurer à jamais suspendu dans l'éternel présent de l'uchronie utopique, on ne peut, en effet, que *désespérer de l'irréversible tragi-comédie de la condition humaine* (en faisant de Rousseau, au passage, une conscience révoltée décidément et résolument irréconciliable, absolument tragique donc).

Mais si l'on fait le pari (et comment ne pas le faire en philosophie ?) que la pensée et l'œuvre de Rousseau témoignent bien d'une réelle unité, d'une véritable cohérence d'ensemble, qui relieraient de façon organique le *Second Discours* et *Du contrat social* notamment (mais aussi *La Nouvelle Héloïse* et *L'Émile*), ne peut-on et même ne doit-on pas *chercher une solution au problème du mal, dans l'éducation (la réforme des intentions subjectives) ou/et dans la révolution (la réforme des institutions objectives)* ?

La violente condamnation de l'injustice sociale et politique de fait qui clôt le *Discours* et l'*Idée de société* bien constituée en droit élaborée par *Du contrat social* n'appellent-elles pas à *la résolution du problème du mal par l'action politique collective*, comme les révolutionnaires Français, mais aussi Marx et Engels, l'ont pensé ? Puisque le *Discours* est une anthropodicee, un discours qui justifie l'homme en le disculpant (comme Dieu et la nature, d'ailleurs) de l'existence du mal, qui réside entre les hommes (« parmi » eux) et non pas *en* chacun d'entre eux (la nature humaine étant bonne), la voie ne s'en trouve-t-elle pas ouverte d'un changement radical qui serait le fait d'un sujet collectif (le peuple, les peuples et tout le genre humain) susceptible de faire changer le monde de base, pour le convertir du mal au bien ? Mais puisque Rousseau lui-même n'a pas explicitement construit une telle « alternative » au règne du mal, ne faut-il pas *se tourner de la synthèse-résolution par la révolution vers la synthèse-résolution par l'éducation*, comme Kant puis Cassirer l'ont pensé ? Ne faut-il pas travailler d'abord à *faire l'homme et le citoyen (le sujet individuel donc) vertueux avant de (voire afin de) vouloir rendre l'humanité heureuse*, en mettant *la sagesse personnelle* (sur laquelle s'ouvre la *Préface* du *Discours* et se clôt *L'Émile*) à l'origine et au fondement de *la justice collective*, ce qui pourrait être propre à éviter le cercle politique vicieux des révoltes violentes qui « dissolvent tout à fait le gouvernement » plutôt qu'elles ne « le rapprochent de l'institution légitime » (*Discours*, II p. 117) ? Ce qui, au passage, reconnaîtrait à Rousseau toute la positivité de sa « passion du réel », comme en témoigne sa fameuse intuition : « Je compris dans l'instant que tout tenait à la politique », bien plutôt que de l'enfermer dans la pure négativité de la « belle âme » révoltée, ou encore dans un inexpugnable « esprit de solitude ».

En tout cas, la question nous est posée de la responsabilité de l'héritage (qui pourrait nous être un projet) que nous pensons pouvoir mais aussi devoir faire de la pensée et de l'œuvre de Rousseau, en notre époque de violences inouïes et inédites qui confère à notre philosophe un surcroît d'intempestive actualité ! Comme y insistent, notamment et chacun à sa façon, Ernst Cassirer et Éric Weil :

Ernst Cassirer : « Et pourtant, tout persuadé qu'il restât de [sa] singularité, Rousseau était animé du désir le plus vif de communiquer et de discuter. Il n'a jamais renié l'idée d'une vérité « objective » ni les exigences d'une morale « objective ». Il a même fait précisément de la part la plus intime de son existence et de sa vie l'organon de cette idée. Restant obstinément replié sur soi, presque noyé en lui-même, Rousseau n'en aborde pas moins des questions dont la portée est directement universelle – questions qui, de nos jours, n'ont rien perdu de leur ampleur ni de leur urgence, et qui survivront longtemps encore à la forme contingente, individuelle et historique que leur donna Rousseau.⁴ »

Éric Weil : « Rousseau reste le sujet révolté, et le mot *sujet* est à prendre ici dans son sens politique ; il reste le mal-affranchi, le sujet qui refuse les obligations du monde dans lequel (et duquel) il vit, sans s'engager à refaire, quant à lui, un autre monde. Il a laissé à ses héritiers une énorme tâche, et sa grandeur est de l'avoir signalée ; et il leur a laissé une immense tentation, celle de se lier, à vide, à l'authenticité de l'individu existant pour lui-même, de la personnalité qui s'épuise (et se satisfait) dans la pureté du conflit avec le donné. On peut se demander quelle partie de ce double héritage notre époque préfère. On doit se le demander. Que nous ayons ainsi à nous juger par rapport à lui, c'est la dernière et la plus forte preuve de la grandeur de Rousseau.⁵ »

4 E. Cassirer, « Le problème Jean-Jacques Rousseau » [1932], traduction Marc B. de Launay, Préface Jean Starobinski, Hachette, *Textes du XX^e siècle*, 1987, p. 122-123.

5 É. Weil, « Rousseau et sa politique » [1952], dans *Pensée de Rousseau*, recueil sous direction de G. Genette et T. Todorov, Paris, Seuil, 1984, p. 39.

PLAN du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

- *Dédicace* « À la République de Genève » (p. 41-51) : éloge de l'État vertueux et heureux de Genève (la référence utopique).
- *Préface* (p. 52-57) : le problème de la fondation d'une anthropologie philosophique (et d'une philosophie de l'histoire) ; les principes du droit naturel (conservation de soi et pitié).
- *Exorde* (p. 61-63) : les deux sortes d'inégalité, « naturelle ou physique » et « morale ou politique » ; question de méthode : l'hypothèse heuristique et normative de l'état de nature ; adresse au genre humain.

PREMIÈRE PARTIE (p. 63-93) : « L'homme de la nature »

- * « L'homme physique » (p. 64-71) : l'homme comme animal « le plus avantageusement organisé de tous ».
- * « L'homme métaphysique » (p. 71-82) : « la distinction spécifique de l'homme » : la perfectibilité ; le problème de l'origine des langues.
- * « L'homme moral » (p. 82-92) : l'innocence de l'homme à l'état de nature et le problème du fondement (sentimental ?) de la morale (ex. de l'amour) ; la nature disculpée de l'inégalité et de la servitude.

Transition (p. 92-93) : l'origine de la véritable inégalité date du passage de l'état de nature à l'état de culture ; question de méthode : faits historiques et hypothèses philosophiques.

SECONDE PARTIE (p. 94-124) : « L'homme de l'homme »

1 - L'état de nature historique (p. 94-106)

- * « Le progrès presque insensible des premiers commencements » (p. 94-97) : les premières techniques d'économie de prédation et d'autarcie ; le problème de la causalité.
- * « La société commencée » (p. 97-101) : la « première révolution » de la sédentarisation, l'époque la plus heureuse.
- * « La grande révolution » due à un « funeste hasard » (p. 101-106) : la division du travail (économie de production et d'échange) et le désir de considération entraînent l'état de guerre.

2 - L'état social (p. 106-123)

- * Le pacte d'association (p. 106-110) : l'établissement de la société et des lois par le discours « spécieux » (fallacieux) du riche au pauvre (la fiction juridique du faux contrat) ; le problème de l'origine et du fondement des « sociétés politiques ».
- * Le pacte de gouvernement, l'institution de la magistrature (p. 110-116) : critique des théories fausses de la souveraineté ; le seul fondement légitime du pouvoir politique est la souveraineté du peuple (« le vrai contrat »).
- * « L'histoire hypothétique des gouvernements » (p. 116-121) : les trois époques de l'évolution de la société et dans « le progrès de l'inégalité » ; la décadence du pouvoir politique légitime en pouvoir arbitraire : la servitude politique comme souverain mal.
- * Conclusion de la seconde partie : (p. 121-123) : la différence de l'homme sauvage et de l'homme policé, le premier vivant en lui-même et le second dans l'opinion des autres : le désir de considération (reconnaissance) comme « véritable cause » de l'inégalité.

CONCLUSION (p. 123-124) : violente condamnation de l'injustice et appel à la révolte des peuples.

Une anthropologie philosophique paradoxale, à la fois nécessaire et... impossible ?

Preface : le problème de la fondation d'une anthropologie philosophique

Introduction à l'étude du premier paragraphe⁶

En quoi consiste la connaissance de l'homme et quelle en est l'importance ou le sens, à la fois dans et pour la recherche théorique de Rousseau et l'existence pratique des hommes ? Telle est bien la question que Rousseau se pose d'emblée, dès le début de la *Preface* du *Discours* (sur l'inégalité), véritable ouverture théorique de cet ouvrage après l'entrée en matière plutôt rhétorique de la *Dédicace* (« À la République de Genève »). Ce texte s'entame sur la position de la thèse de l'auteur selon qui la connaissance de l'homme est à la fois « la plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines » (lignes 1-2), thèse radicale et paradoxale que toute la suite du texte va tâcher de fonder, en l'explicitant progressivement et la justifiant essentiellement en référence à la nature même de l'objet de cette connaissance – l'homme – dont l'être même serait irréductiblement tendu, divisé, voire séparé, entre une essence originelle naturelle irrémédiablement absente (voire perdue) et une apparence actuelle historique ou culturelle qui lui ferait inévitablement et de plus en plus écran, comme l'illustre la métaphore de la statue de Glaucus.

Une telle thèse et une telle démarche ne sont-elles pas propres, en effet, à rendre compte à la fois de l'importance et de la difficulté de l'anthropologie qui constitue depuis Socrate la tâche essentielle de la philosophie, comme le rappelle ici-même Rousseau de façon polémique, à l'encontre du sens commun à la fois savant (les « moralistes » se préoccupant essentiellement de l'homme tel qu'il est historiquement devenu : « l'homme de l'homme »*) et courant (l'homme d'opinion, le vulgaire, se souciant bien moins de son être propre que de paraître dans le monde), deux façons certes différentes mais concourantes de se divertir de l'impératif de se connaître soi-même ?

Mais insister à un point tel sur le caractère à la fois fondamental et inaccessible de la véritable connaissance de l'homme (qui s'éloignerait toujours plus par elle-même, tragiquement donc, de son propre but), n'est-ce pas, pour Rousseau, se rendre la tâche impossible et surtout rendre impossible la fondation de l'anthropologie en livrant l'homme à l'ignorance théorique et à l'impuissance pratique (jusqu'au désespoir) à propos de ce qui devrait le préoccuper au plus haut point : ses propres identité et dignité, et donc sa destinée même ?

* « Les livres scientifiques [qui] ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits. » (p. 55)

6 J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit, Préface, p. 52-53 : « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme [...] c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître ».

Introduction à l'étude d'un extrait du texte portant sur *la loi naturelle*⁷

En quoi consiste la loi naturelle, quelles en sont l'origine et le fondement, et quelle connaissance pouvons-nous en avoir ? C'est bien à répondre à cette triple question (ontologique, épistémologique et pratique) que Rousseau s'attache dans ce texte extrait de la *Préface* du *Second Discours* (sur l'inégalité), qui détermine la conservation de soi et la pitié (pour l'autre être sensible) comme étant les deux « principes » du droit naturel, auxquels « l'âme humaine » peut accéder par une démarche auto-réflexive. C'est en commençant par établir les deux réquisits formels auxquels doit satisfaire la « véritable définition » (p. 54) de la loi naturelle, puis en déterminant le contenu (matériel) de celle-ci, pour finir par en déduire les conséquences à la fois théoriques et pratiques, que l'auteur établit progressivement cette thèse à la fois radicale et polémique, puisque faisant l'état de la question du droit naturel il ambitionne de « trancher » celle-ci en faisant la synthèse de ce qu'en disent les Anciens et les Modernes tout en s'opposant fermement à leur rationalisme « métaphysique » commun, qui leur fait manquer la connaissance de l'homme naturel, pourtant décisive pour celle de l'homme culturel et du véritable fondement du droit civil.

N'est-ce pas, en effet, en remontant à ce qu'il y a de plus naturel en tout homme (sa propre sensibilité, « antérieure à la raison »), que l'on peut le mieux rendre compte à la fois de l'origine (naturelle) et du fondement (moral) des rapports des hommes entre eux comme aux autres êtres sensibles, et prendre la mesure de la distance qui sépare l'état civil perverti par la raison de l'état naturel innocent, tout en indiquant par là même la voie d'une éventuelle résolution du problème du mal en appelant les hommes à laisser à nouveau parler la nature en eux et entre eux ?

Mais est-ce bien en faisant confiance à l'innocence du cœur humain, en s'en remettant entièrement au sentiment qui lui serait un « infailible instinct divin » propre à le faire répugner au mal et à lui faire élire le bien (*Profession de foi du vicaire savoyard*, *L'Émile*, IV) que l'on peut espérer combattre le mal moral mais aussi et surtout le mal politique dont souffrent les hommes dans leur condition historique ? Plutôt que d'opposer le cœur et la raison, ne faudrait-il pas tâcher de les conjointre, comme y insiste d'ailleurs Rousseau lui-même en d'autres moments (dont la *Dédicace à la République de Genève*), pour venir à bout de « la violence » (fin *Préface*) qui pourrait bien finir par faire désespérer les hommes de leur propre existence ?

On voit donc que ce qui est en jeu ici, c'est à la fois la fondation théorique d'une « étude sérieuse de l'homme » (premier et dernier paragraphes de cette *Préface*) et la refondation pratique d'un état de culture des hommes qui serait « respectueux » de leur véritable nature et redonnerait ainsi sens à leur existence historique (fin *Préface*).

⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit, *Préface*, p. 52-53 : « Mais tant que nous ne connaîtrons point l'homme naturel [...] ; 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 ».

En quoi consiste la justice distributive et quels en sont l'origine et surtout le fondement ? Telle est bien la question que se pose Rousseau dans cette note finale du *Second Discours* qui en constitue comme le dernier mot. Le texte s'ouvre d'emblée par la position de la thèse de l'auteur, selon laquelle la justice distributive d'institution civile relève non pas de l'égalité arithmétique ou absolue mais de l'égalité géométrique ou proportionnelle, qui accorde « à chacun selon son mérite » et doit être administrée par le magistrat en référence aux services rendus à l'État par les citoyens, le jugement des personnes étant laissé à l'estime publique. C'est en référence historique aux Anciens, qu'il « reprend » ici au sens double où il s'inspire de leur conception tout en la rectifiant, que Rousseau précise progressivement le champ et les modalités d'application de sa thèse en déterminant les logiques respectives de la justice légale et de la justice morale, qui concernent respectivement les « services réels » et les mérites personnels.

N'est-ce pas, en effet, en résistant aux séductions de l'égalitarisme social comme moral et en distinguant rigoureusement les domaines respectifs du droit et de la morale, que l'on échappe le plus sûrement aux inégalités et servitudes objectives et subjectives, pour résoudre le problème du mal et fonder le bien-vivre ensemble et personnel ? Plus précisément, Rousseau ne construit-il pas ici un modèle logique, de type républicain, qui serait susceptible de remédier aux pathologies respectives du moralisme substantiel (inégalitaire) des Anciens (dont se réclament les communautariens d'aujourd'hui) et du juridisme formel (égalitaire) des Modernes (qui inspire les actuels néolibéraux), pour en conjuguer les vertus respectives en faisant la synthèse du bien éthique et du juste juridique ?

Cependant, le légitime souci du mérite dont témoigne la référence théorique à l'égalité géométrique ne comporte-t-il pas le risque de consolider des inégalités (et donc des servitudes) de fait (économiques, sociales, politiques et culturelles) en les justifiant en droit, surtout si l'on prend en compte les difficultés pratiques de l'évaluation des mérites respectifs, aussi bien dans la sphère de l'action publique (par une administration éventuellement bureaucratique voire autocratique) que dans celle des mœurs privées (surtout si on laisse celles-ci à la seule appréciation du peuple) ?

On voit donc que ce qui est en jeu ici, au terme du *Second Discours* comme dans l'histoire effective des hommes, c'est la refondation d'un état civil légitime selon des institutions objectives justes et des intentions subjectives bonnes, ou encore la fondation d'« une vie bonne avec autrui dans des institutions justes » (Ricœur).



8 J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 152-153 : « La justice distributive s'opposerait même à cette égalité rigoureuse de l'état de Nature (...) sur les services réels qu'ils rendent à l'État et qui sont susceptibles d'une estimation plus exacte. »