

Rousseau - de notre nature de nos droits de notre éducation

**ROUSSEAU**

**DE NOTRE NATURE, DE NOS DROITS ET DE NOTRE EDUCATION**

Extrait de thèse de doctorat en Philosophie  
Ecole des Etudes Supérieures et de la Recherche  
Université d'Ottawa

1997

**VARUS ATADI SOSOE**

PhD Philosophy (Ottawa)  
MA Education (Genève)  
Licence ès Lettres Philosophy & English Literature (Fribourg)

Professeur  
Collège de Genève & IBMS de Genève

Comment, à travers son oeuvre aussi abondante que brillante, celui que l'on a fini par appeler « Le citoyen genevois » a su justifier les thèses iconographiques des Lumières et de la Révolution française, l'idée que « *Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.* » (Art. 1), « *Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.* » (Art. 2), « *La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société, la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi.* » (Art. 4) ? Telle se présente l'objectif de cette investigation.

La justification rousseauiste de l'idée des droits de l'homme demeure résolument redevable à la doctrine jusnaturaliste, la doctrine du droit naturel et à son assise anthropologique. Cette investigation a pour objectif de montrer comment Rousseau a pu mener cette entreprise fondationnelle des droits de la personne humaine à travers son corpus littéraire et philosophique aussi impressionnante qu'abondante dans l'incandescence du feu des Lumières. En d'autres termes, elle cherchera à démontrer comment, être fidèle à Rousseau, nous conduit inévitablement à ne concevoir les droits de l'homme que comme des droits naturels. Notre conviction est que Rousseau pense que seul le principe de la dignité intangible de l'homme pourra adéquatement prétendre au statut d'*archè* de nos droits. L'investigation montrera, en opposition à l'esprit général des critiques du droit et de l'Etat moderne, pour qui les droits de l'homme seraient fondés sur l'idée d'égalité, que seul cet *archè*, c'est-à-dire le principe de la dignité ou de l'humanité, pourra résoudre le problème pratique des antinomies de la raison, de la liberté et de la conscience. Bien que la raison, la liberté et la conscience constituent, dans une certaine mesure, les puissances humaines qui explicitent l'idée de dignité humaine, on peut remarquer qu'elles sont, d'une part, tout aussi destructrices que constructrices, et, d'autre part, que c'est en vertu de leur capacité destructrice qu'elles sont limitées par le principe de l'humanité. Pour utiliser un terme cher aux kantians, ce dernier servira, d'Idée des Idées régulatrices de la *praxis* juridico-politique.

Nous tenons que dans le cadre de notre investigation, le choix du principe de l'humanité reste fidèle à la tradition kantiano-rousseauiste, de même qu'à l'esprit

et à la lettre des Grandes Déclarations de notre culture juridique. Plus fondamentalement, l'attention sera attirée sur la nature non empirique, et donc métaphysique, de ce principe. En plus de la nature supra-sensible des facultés qui élèvent l'homme au rang d'être porteur de dignité sans prix, contrairement à l'exégèse dominante du droit moderne en général et en particulier de la pensée kantiano-rousseauiste, l'investigation relèvera chez notre penseur genevois les concepts de source cosmo-téléologique ou de la pensée finaliste universelle, sans lesquels il lui aurait été impossible de faire rigoureusement l'économie du principe retenu.

Bien mener une telle investigation impliquera nécessairement étudier les principes humanistes des Lumières, faire une analyse critique de ceux-ci. Il s'agira des principes anthropologiques rousseauiste et les idées concomitantes telles que la liberté et l'égalité naturelles, la bonté (Rousseau) ou la malignité de l'homme, la perfectibilité et la dignité humaine. Et, afin d'épuiser la notion de «principes humanistes des Lumières», il convient d'ajouter l'idée de Dieu et/ou celle de la Nature. Nous n'allons pas étudier les principes en question dans les détails, c'est-à-dire systématiquement les uns après les autres. Nous nous proposons d'intégrer directement leur étude dans la première partie de notre investigation, *via*, notamment, la présentation des théories de l'état de nature. Cette approche nous permettra d'aller à l'essentiel.

Tout chercheur qui s'engage dans l'étude de la pensée juridico-politique de Rousseau ou de tous les penseurs des Lumières, dont aussi Kant - et même avant eux, celle des Grotius, Pufendorf ou Burlamaqui pour ne citer que ceux-ci -- ne saurait nier cette assise anthropologique de leurs pensées. L'édifice philosophique fondationnel des droits de l'homme chez Rousseau (et ceux-ci) repose sur une idée de l'homme. La question de savoir s'il est nécessaire, pour fonder les droits de l'homme, de recourir à une telle idée est une autre question d'ordre méthodique. Les trois idées essentielles sus-relevées, la liberté et l'égalité naturelles, la bonté ou la malignité de l'homme, la perfectibilité et la dignité humaine, Dieu ou la Nature, sont généralement admises dans le cercle des scientifiques en la matière comme soubassement de la pensée anthropologique des Lumières. Une réponse, également d'ordre méthodique, se peut donner partant d'une analogie esthétique: dans son activité créatrice, l'artiste ne saurait se passer d'un objet intentionnel. Sa *poesis* possède nécessairement un corrélat. Il doit concevoir l'objet de sa *poesis* avant de pouvoir le créer, le matérialiser. De

même, un argument emprunté à la phénoménologie: chaque acte noétique se relie inconditionnellement à un corrélat noématique ou intentionnel. La conscience ou la pensée demeure toujours conscience ou pensée de quelque chose. Par conséquent, il nous semble inconcevable, absurde, de penser la nature de l'homme, de ses droits et de son éducation avec Rousseau sans avoir une idée de l'homme. Il ne nous semble pas qu'il puisse en être autrement.

Le discours philosophique fondationnel des droits de l'homme a indéniablement, chez Rousseau (comme chez Kant aussi), son assise dans la doctrine du droit naturel<sup>53</sup>. Qui parle de droits naturels en référence à Rousseau, se situe résolument dans la modernité des Lumières. Il s'agit par conséquent, du droit naturel des Lumières, un droit généralement conçu dans l'historiographie de la philosophie juridico-politique comme anthropologique par rapport au droit naturel antique (aristotélico-thomiste et stoïcien) tenu pour cosmologique et/ou théologique.

S'impose une remarque importante: les principes que nous nous proposons d'étudier sont-ils exclusifs aux Lumières ? Ne sont-ils pas indissociables d'autres courants philosophiques antérieurs à la modernité des Lumières tels que le droit naturel antique (aristotélico-thomiste et stoïcien) cosmo- et/ou -théologique ? La question n'a rien d'illégitime, parce qu'effectivement, à y voir les choses d'un point de vue impartial, critique, ces constellations principielles se retrouvent explicitement ou implicitement dans le droit naturel antique. Néanmoins, cela ne nous empêche nullement de les rattacher plus spécifiquement au thème des droits de l'homme. Car, l'importance systématique de ces philosophèmes, qui fut

---

<sup>53</sup> Les références sont pléthoriques, mais limitons-nous à celles-ci:

1) Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, with a Lecture on the *Ideas of Natural Law and Humanity* by Ernst Troeltsch, transl. with an Introduction by Ernest Barker, 2 vols. Cambridge: University Press, 1934.

2) *Des théories du droit naturel*, Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen, n° 11, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1987.

3) John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

4) A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée de Kant et de Fichte en 1793*, Librairie philosophique J. Vrin, 2<sup>e</sup> édition 1976.

5) Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford: Clarendon Press, 1991.

6) Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1975.

7) R. Brandt (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin: New York: de Gruyter, 1982.

8) Robert Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, (2<sup>e</sup> éd.) Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

9) Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique: Les principes du système de Rousseau*, Paris: Librairie philosophique J.

Vrin, 1974.

10) Josianne Boulad-Ayoub, *Contre nous de la tyrannie .... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*,

Lasalle:

Editions Hurtubise, 1989.

11) Josianne Boulad-Ayoub, *Les Lumières et la Déclaration des droits de l'homme: rupture ou continuité ?* Montréal: Département de Philosophie, UQUAM 1990.

considérablement accrue dès le XVII<sup>e</sup> siècle, déjà avec John Locke, reçut une impulsion nouvelle sans contredit avec les Lumières en général (y compris les courants encyclopédistes et physiocratiques) et, plus particulièrement, sous l'égide de Rousseau et de Kant. Aussi, pouvons-nous les tenir pour des philosophèmes principaux des Lumières.

Notre investigation comportera en tout deux parties respectivement intitulées: 1) *L'état de nature rousseauiste et ses déterminants principaux* 2) *Les droits de l'homme chez Rousseau: « droit naturel proprement dit » et « droit naturel raisonné »*. Ces deux parties seront précédées d'une section intitulée *Sémantique des droits de l'homme chez Rousseau, où nous donnerons un aperçu général du discours jusnaturaliste des Lumières*.

Le premier chapitre ou la première partie du travail nous introduira à l'étude de la sémantique des droits de l'homme dans la perspective rousseauiste. Il nous introduira dans les détails de la pensée rousseauiste. Cette étude nous permettra de dégager, dans un premier temps, la signification de l'idée des droits de l'homme chez Rousseau. Les questions rectrices, à ce propos, seront les suivantes: quelle signification Rousseau accorde-t-il à la notion des droits de l'homme ? Quels sont les rapports qu'établit Rousseau entre droits de l'homme et droits légaux? Les droits de l'homme prennent le sens de droits naturels chez Rousseau. Ils sont des droits anté- et supra-positifs de tout ordre juridico-politique et, en ce sens, ils sont universels, trans-sociétaux ou -culturels; ils s'opposent, en les légitimant, à tous les droits positifs, contextués, qu'un ordre politique peut conférer à ses citoyens.

Afin de mieux saisir la substance de la conception rousseauiste des droits de l'homme comme droits naturels, s'impose nécessairement l'étude de la théorie rousseauiste de l'état de nature et de ses déterminants principaux<sup>54</sup>. Nous y montrerons plus clairement comment Rousseau est parvenu à sa conception jusnaturaliste des droits de l'homme. L'idée de société naturelle, pré-existant à toute société politique, sera retracée à partir de la méthodologie polymorphe, à la fois scientifique et fictive -- variation dans l'imagination ou construction abstraite -- de Rousseau.

---

<sup>54</sup> Il en sera de même de la conception kantienne des droits de l'homme. En fait, comment traiter de la conception des droits de l'homme comme droits naturels sans en exposer la source théorique et en montrer, dans les détails, l'articulation.

L'état de nature rousseauiste nous dévoilera les deux principales notions constitutives du droit naturel rousseauiste: le «droit naturel proprement dit» et le «droit naturel raisonné». Nous interpréterons et argumenterons dans le sens d'une tripartition du droit naturel chez Rousseau. Les parties en question feront l'objet du second chapitre de notre investigation. Les premières, Rousseau les déclare inhérentes à l'homme en tant qu'homme, abstraction faite de la faculté ou puissance supérieure, la raison, faculté qui élève l'homme au-dessus des autres règnes, savoir le végétal et l'animal. L'idée de loi naturelle prend ici tout son sens: la loi naturelle n'est pas, sur ce point, spécifique à l'homme en tant qu'être raisonnable, bien qu'en ce qui concerne l'idée de droits, cette appellation ne soit réservée qu'aux hommes. Le second, Rousseau l'attribue au pouvoir constructeur de l'esprit humain. L'ambivalence de la conception rousseauiste du droit naturel raisonné sera mise en lumière: sur le plan ontologique, Rousseau accorde plus d'importance au droit naturel proprement dit qu'au droit naturel raisonné, à cause de l'oeuvre dénaturalisante du pouvoir constructeur de l'esprit humain, de la raison humaine. En ceci, Rousseau prend le contre-pied de la tendance rationaliste des autres penseurs jusnaturalistes de son époque. En revanche, sur le plan téléologique, c'est-à-dire sur le plan de l'évolution de l'homme et des sociétés humaines, privilège est cependant accordé à l'idée de droit naturel raisonné, justement en vertu de l'inéluctabilité du progrès, de la perfectibilité humaine.

Le perfectionnement, la complexification des sociétés humaines créent conflits, oppositions et compétitions de toute sorte entre les hommes, les arrachent inexorablement à leur état naturel idyllique où, selon Rousseau, les droits naturels ne souffraient aucune brimade; ils les contraignent ainsi à former une société politique avec leurs semblables, une société susceptible de garantir pleinement leurs droits. Les droits naturels subissent, par ce fait, une métamorphose: ils se constituent dans la société politique comme droits politiques, à telle enseigne que l'on peut parler de tripartition du droit naturel chez Rousseau. Leur statut normatif de principes légitimateurs de l'ordre juridico-politique ne leur est toutefois pas dénié. Du droit naturel raisonné, en tant qu'il est déprécié par rapport au droit naturel proprement dit, nous attribuerons ainsi une valence négative et utiliserons la notion de «droit naturel raisonné impur», et du droit naturel raisonné, en tant que principe légitimateur de l'ordre juridique, nous attribuerons une valence positive, et utiliserons la notion de «droit naturel raisonné pur». Les corrélations entre les trois types de droits seront également établies dans cette seconde partie.

Rousseau - de notre nature de nos droits de notre éducation

## GENERALITES : SEMANTIQUE DES DROITS DE L'HOMME CHEZ ROUSSEAU

Afin de cerner la signification de cette notion chez Rousseau, faisons une excursion dans le second *Discours*. Pour Rousseau, ainsi que pour les philosophes des Lumières, initiateurs de l'idée moderne des droits de l'homme, ceux-ci sont des droits naturels fondés uniquement sur les facultés subjectives et spirituelles, facultés supra-sensibles de l'homme telles que la conscience, la raison, la liberté. Ce sont des facultés métaphysiques, c'est-à-dire, des pouvoirs qui transcendent le monde sensible. Chez Rousseau, par exemple, le caractère moral, métaphysique et spirituel de ces pouvoirs, se trouvent fortement exprimé dans le second *Discours*. Rousseau y affirme:

«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; car la physique explique *en quelque manière* le mécanisme des sens et la formation des idées, mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment [ou la conscience] de cette puissance, on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique.»<sup>55</sup>.

Rien qu'à partir de cette affirmation, nous pouvons saisir toute la conception rousseauiste des droits de l'homme comme droits naturels, à fondement métaphysique ou spirituel. Notons que Rousseau admet deux sortes de droits naturels, se situant l'un dans le prolongement de l'autre, qu'il nomme respectivement, le «droit naturel proprement dit» et le «droit naturel raisonné». Le premier type de droit naturel, Rousseau le déduit de la nature humaine, tandis qu'il dérive le second, médiatement, d'un certain ordre social, plus précisément des toutes premières étapes du développement des sociétés humaines, dès l'acquisition, par les hommes, des premières notions du bien et du mal. Le droit naturel proprement dit se fonde sur les facultés «inférieures» de l'homme, les passions: la conservation de soi et la pitié; le droit naturel raisonné sur les facultés «supérieures», la liberté, la conscience, et la raison. En opposition à ses

---

<sup>55</sup> *Oeuvres Complètes*, préface de Jean Fabre, Edition Michel Launay, 3 Tomes, T. 2, page 218, Paris: Seuil, 1971. Il n'est nul besoin de se référer à Kant. Nous savons tous que sa philosophie morale et juridique ne se fonde sur rien d'autre que sur ces pouvoirs transcendants et métaphysiques. C'est nous qui soulignons.

prédécesseurs jusnaturalistes d'obédience strictement rationaliste, les Jurisconsultes, tels que Hobbes, Locke, Cumberland, Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, qui fondent le droit naturel uniquement sur la raison, Rousseau puise dans les tendances naturelles à se préserver ou à se conserver, le *conatus* de l'homme, les principes du droit naturel proprement dit, échafaudant ainsi une sorte de théorie «génétique» du droit naturel en tant que soubassement même du droit pur, en tant que mère du droit raisonné. Dans le *Discours sur l'Inégalité*, il nous informe ainsi sur les résultats de ses méditations:

«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. C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel; règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondements, quand, par ses développements successifs, elle est venue à bout d'étouffer la nature.»<sup>56</sup>

Tenir compte de ce passage, c'est en fait admettre qu'il y aurait une contradiction dans notre raisonnement. Car, en général, chez les philosophes des Lumières, les droits naturels, avons-nous dit, se fondent sur les facultés supérieures de l'homme. Peut-on concilier ce fondement rationaliste avec celui, non-rationaliste, de Rousseau ? Et comment ? Poser ainsi la question nous permet de savoir s'il y a une contradiction. S'il y en a, est-ce dans notre raisonnement ou dans celui de Rousseau ? Notre raisonnement se calque sur la pensée rousseauiste. C'est, par conséquent, dans la pensée rousseauiste que devrait se trouver ladite contradiction. Et la question à se poser se résume à celle-ci: y aurait-il réellement une contradiction, une ambiguïté dans la pensée de Rousseau?

À voir les choses de près, ce n'est que par référence à ces prédécesseurs modernes, au courant jusnaturaliste moderne et rationnel, que l'on peut parler de contradiction. Cette contradiction demeure donc historique. Il s'agit d'une divergence de conception entre Rousseau et, disons notamment, Hobbes, Locke,

---

<sup>56</sup> *Idem*, p. 210. C'est nous qui soulignons.

Cumberland, Grotius, Pufendorf, Burlamaqui. Mais, qui dit contradiction historique ne signifie rien d'autre qu'une opposition temporellement située, que tel ou tel penseur s'oppose au courant de pensée de son époque. Or, la pensée d'un théoricien, quand bien même qu'elle se peut évaluer par rapport à celle de ses contemporains, ne saurait être déclarée incohérente de ce seul fait. Tout au plus, pourrait-on parler d'anachronisme, sinon d'un génie créateur. Mais, Spinoza a devancé, en quelque sorte notre philosophe, lui qui parlait de la conservation de soi comme d'un *conatus* de toute créature, une dynamique universelle qui pousse toute créature à assurer sa propre conservation, à se préserver<sup>57</sup>. L'idée du génie créateur peut donc être écartée, sans pour autant qu'on nie toute originalité dans l'approche de Rousseau.

La logique interne à la doctrine du droit naturel rousseauiste se tient. Rousseau n'a fait que radicaliser le raisonnement des théoriciens du droit naturel à partir d'une représentation «holiste» de l'homme, une représentation de l'homme dans son entièreté, depuis les premiers mouvement de son être jusqu'au stade ultime du développement exhaustif de toutes ses facultés. C'est pour cette raison que nous appelons sa théorie du droit naturel une théorie génétique. En fait, une lecture attentive de la pensée rousseauiste nous montrerait toute la subtilité inhérente qu'elle déploie, et qui écarterait la contradiction qu'on la croit recéler. À preuve, 1) Rousseau admet l'existence de la faculté qu'il nomme «raison sensitive»<sup>58</sup> et 2) certains passages de ses textes traitent de la raison comme l'ensemble de toutes les facultés développées à leur paroxysme.

Tenir compte de ces deux paramètres idéels, ce n'est pas du tout simplifier la pensée de Rousseau. Car, ils nous mettent au contraire dans une position assez délicate quant à l'interprétation de sa théorie du droit naturel et de l'état de nature, et surtout, lorsque nous débordons le cadre du *Discours* pour l'étendre à l'*Emile*, à l'idée d'état social de nature d'*Emile*. Comment concevoir et interpréter, sans ambiguïté, les deux types de droit naturel en conformité avec les trois types d'état de nature ? Afin d'enlever l'ambiguïté en question, il nous semble nécessaire de procéder à une brève analyse de la conception rousseauiste de l'état de nature.

---

<sup>57</sup> *Traité de l'autorité politique*, traduction, notice et notes de Madeleine Francès, préface de Robert Misrahi, Paris, Gallimard, 1954, chapitre II, sections 4 et 5 notamment.

<sup>58</sup> *Emile*, Livre II, p. 86 in: *Oeuvres Complètes*, préface de Jean Fabre, Tome 3, Paris: Editions du Seuil, 1971.

## CHAPITRE 1.

### L'ÉTAT DE NATURE DE ROUSSEAU ET SES DÉTERMINANTS PRINCIPAUX

L'état de nature de Rousseau a fait l'objet d'étude de plusieurs critiques et commentateurs, et il serait quasiment inutile de reprendre cette thématique. Nous nous proposons plutôt de faire ici un rapide survol des principaux résultats de ces études et d'en tirer nos propres conclusions. Et ce qui nous semble le plus important dans cette brève étude, c'est la méthode employée par Rousseau dans son analyse de la nature humaine. Car, une bonne appréhension de cette méthode permet de décharger Rousseau de l'objection du paralysisme naturaliste, donc de montrer la rigueur du raisonnement qui le mène aux principes fondateurs de la science du droit, des droits de l'homme.

Parmi les nombreuses interprétations de l'état de nature rousseauiste dignes de considération, nous trouvons 1) celle, historiciste et à tendance scientifique -- pour autant que l'on évoque des preuves scientifiques à l'appui des faits historiques -- de Marc-Florea Plattner<sup>59</sup>, de Jean Morel<sup>60</sup>, d'Arthur O. Lovejoy<sup>61</sup>, de Roger D. Masters<sup>62</sup>, d'Emile Faguet<sup>63</sup>, de Paul Bénichou<sup>64</sup> et de Jean-Louis Lecercle<sup>65</sup>, de Robert Wokler<sup>66</sup>, et de Christopher Frayling<sup>67</sup>; 2) celle, fictive (sinon mythique) et méthodologique -- selon la systématique de ce lieu commun dans la philosophie juridique et politique -- de Marc Eigeldinger<sup>68</sup>, de Victor

---

<sup>59</sup> *Rousseau's State of Nature. An Interpretation of the Discourse on Inequality*, De Kalb: Northern Illinois University Press, 1979, p. 18. <<Le second *Discours* présente une histoire de la race humaine>> affirme Plattner.

<sup>60</sup> Recherches sur les sources du *Discours sur l'Inégalité*, in: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, V, 1909, p. 198. L'auteur affirme: <<Rousseau a voulu, utilisant les moyens que lui fournissait la science de son époque, écrire la réelle histoire des sociétés humaines>>.

<sup>61</sup> The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality, in: *Essays in the History of Ideas*, Baltimore: The John Hopkins Press, 1948, p. 18, note 4.

<sup>62</sup> *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1968, p. 118.

<sup>63</sup> *Rousseau penseur*, Paris: Société française d'imprimerie et de librairie, 1912, p. 46.

<sup>64</sup> Réflexions sur l'idée de nature chez Jean-Jacques Rousseau, in: *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXIX, 1972-1977, p. 27. Cet article est repris dans *Pensée de Rousseau*, recueil d'articles publié par Gérard Genette et Tzvetan Todorov, Paris: Editions Seuil, 1984, pp. 125-145.

<sup>65</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Modernité d'un classique*, Paris: Librairie Larousse, 1973, p. 89.

<sup>66</sup> Perfectible Apes in Decadent Cultures: Rousseau's Anthropology Revisited, in: *Daedalus*, été 1978, pp. 117: <<Un débat acharné sur le caractère factuel de l'état de nature tel que le décrit Rousseau dans le *Discours* aurait pu être évité si cette simple vérité avait été reconnue. Si elle l'était, Rousseau occuperait aujourd'hui une place éminente, non seulement dans l'histoire de l'anthropologie spéculative, mais également dans l'histoire de la primatologie empirique>>. Ceci est une traduction de Vinh-De Nguyen.

<sup>67</sup> Et Robert Wokler, From the Orang-utan to the Vampire: Towards an Anthropology of Rousseau, in: *Rousseau After Two Hundred Years. Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*, ed. by R. A. Leigh, Cambridge: University Press, 1982, pp. 109-124.

<sup>68</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Univers mythique et cohérence*, Neuchâtel, La Baconnière, 1978, p. 55.

Goldschmidt<sup>69</sup>, de Jakob Heinrich Meister<sup>70</sup>, de Henri Gouhier<sup>71</sup>, de C. E. Vaughan<sup>72</sup>, de Pierre Burgelin<sup>73</sup>, de Harald Höffding<sup>74</sup>, de Jean Starobinski<sup>75</sup>, de Pierre-Maurice Masson<sup>76</sup>, de Pierre-François Moraux<sup>77</sup>, d'Emile Durkheim<sup>78</sup>, et de Martial Guérault<sup>79</sup>. après la première pente d'interprétation, Rousseau aurait conçu l'état de nature comme une «réalité historique, un fait qui, en dépit de l'éloignement par rapport à la condition de vie actuelle des hommes, ne s'impose pas moins comme un fait réel.»<sup>80</sup> La seconde pente d'interprétation semble, selon nous, assez complexe à démêler et à circonscrire d'un point de vue méthodologique. Car, elle paraît, à notre avis, assez polymorphe. D'après Marc Eigeldinger, par exemple, l'état de nature est un récit mythique. Se basant sur le second *Discours*, il affirme:

«[Rousseau] se propose d'écrire l'histoire mythique de l'humanité, telle que son imagination la lui retrace [...]. La pensée de Rousseau, étrangère à l'historicité, est mythique et éthique, lorsqu'elle recourt au mode de la conjecture pour se situer dans le primordial»<sup>81</sup>.

Or les affirmations suivantes de Rousseau telles que: «Je ne sais pas, me dit-il, pourquoi l'on n'a jamais voulu sentir que je n'ai jamais donné l'état de nature pour un état réel, mais simplement hypothétique» et «Ne nous regardons pas comme ces hommes primitifs et imaginaires [...]», devraient suffire pour persuader les interprètes historicistes du statut méthodologique de l'état de nature comme une hypothèse de travail. Toutefois, nous n'irons pas jusqu'à soutenir, à l'instar

---

<sup>69</sup> *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris: J. Vrin, 1974, p. 218-219.

<sup>70</sup> Cf. *Correspondance complète*, lettre n° 3326 du ministre Jakob Meister au pasteur J. H. Meister, le 6 Juin 1764, XX, p. 153, où le ministre rapporte cette plainte de Rousseau: «Je ne sais pas, me dit-il, pourquoi l'on n'a jamais voulu sentir que je n'ai jamais donné l'état de nature pour un état réel, mais simplement hypothétique.»

Nous pouvons y joindre cette pensée de Rousseau que cite Robert Mauzi: «Ne nous regardons pas comme ces hommes primitifs et imaginaires [...]». Cf. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 4<sup>e</sup> éd., Paris: A. Colin, 1969, p. 597.

<sup>71</sup> *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris: J. Vrin, 1970, p. 13.

<sup>72</sup> *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2 vols., vol I, Oxford: Basil Blackwell, 1962, p. 13.

<sup>73</sup> *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, 2<sup>e</sup> éd., Paris: J. Vrin, 1973, p. 204.

<sup>74</sup> *Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie*, Paris: F. Alcan, 1912, p. 155.

<sup>75</sup> Cf. ses notes dans *Oeuvres Complètes*, publiés sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, T. III, p. 1303, n° 3.

<sup>76</sup> *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, T. II, Paris: Hachette, 1916, pp. 286-287.

<sup>77</sup> De la pure nature, in: *Revue philosophique*, n° 3, Juillet-Septembre, 1978, pp. 346 et ss.

<sup>78</sup> *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris: Marcel Rivière, 1953, p. 120.

<sup>79</sup> Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, Janvier-Décembre, Paris: Presses Universitaires de France, 1941, pp. 379-397.

<sup>80</sup> Vinh-De Nguyen, *Le problème de l'homme chez Jean-jacques Rousseau*, Québec: Presses de l'Université, 1991, p. 64.

<sup>81</sup> Selon Henri Gouhier, par exemple, Rousseau se rapproche de Platon: «La philosophie invite Rousseau à imiter Platon en donnant à sa pensée forme de mythe». Cf. ouvrage précité.

de Henri Gouhier, que cet état est «tout simplement, extra-historique»<sup>82</sup>. Car, le second *Discours* pullule, également, de rapports scientifiques, et donc aussi historiques, des ethnologues, des voyageurs, des commerçants sur les peuples très anciens, les peuples primitifs, ce qui pourrait faire pencher notre analyse de l'état de nature rousseauiste du côté des historicistes. Nous n'allons pas citer de passages ici, tant ils sont pléthoriques. Rappelons-nous, tout simplement, la légendaire note X du *Discours*<sup>83</sup>. Rousseau y parle du stade très embryonnaire des facultés virtuelles de ces hommes qui n'auraient encore acquis aucun degré de perfection et qui se trouveraient encore dans «l'état primitif de Nature»<sup>84</sup>, l'«Age d'Or» de l'humanité. Aussi, pouvons-nous soutenir, qu'en dépit de l'accent mis sur le statut méthodologique de l'état de nature par Rousseau lui-même -- ce sur quoi nous reviendrons dans un instant --, ce lieu commun de la philosophie politique moderne contient un moment historique, ne serait-ce que résiduel.

Affirmer cela revient évidemment à privilégier la nature à la fois mythique, fictive et surtout méthodologique, de l'état de nature rousseauiste, avec une emphase particulière sur le dernier aspect, dans la mesure où il renferme le moment éthico-normatif en question. L'aspect mythique a été mis en évidence par Henri Gouhier dans le sillage de Marc Eigeldinger lorsque, rapprochant Rousseau et Platon, il soutient que «La philosophie invite Rousseau à imiter Platon en donnant à sa pensée forme de mythe»<sup>85</sup>. La notion de mythe, et même celle de fiction, nous suggère l'idée de suppositions, de «conjectures» et d'«hypothèses de travail» scientifiques. D'ailleurs, ce sont aussi les expressions utilisées par Rousseau. C'est ce que même le sociologue Émile Durkheim, l'un de ses penseurs versés dans le domaine d'investigation d'envergure scientifique, affirme à propos de l'état de nature rousseauiste dans son *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*. Sa position reflète bien la critique que Rousseau lance contre ceux qui, comme les physiciens, abordent le problème de la nature humaine en rapport avec l'état de nature en se basant sur des faits.

«Commençons donc par écarter tous les faits, nous dit Rousseau, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités

---

<sup>82</sup> Page 13 de l'ouvrage précité.

<sup>83</sup> La note j, dans l'édition que nous utilisons.

<sup>84</sup> Page 255, T. II de l'édition de Launay.

<sup>85</sup> *Op. cit.* p. 18. Cf. aussi Jean Terrasse, *Jean-Jacques Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles: Palais des Académies, 1970, p. 297.

historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde.»<sup>86</sup>

On pourrait nous reprocher le semblant de confusion que paraît cacher notre interprétation de ce passage. Rousseau se met du côté des physiciens, et de leurs acolytes; il cherche «à éclaircir la nature des choses». Ses «raisonnements sont hypothétiques et conditionnels» et s'opposent à ceux des gens qui cherchent à montrer «la véritable origine des choses». La méthode hypothétique, assez particulière, comparativement à celle qui préside à la recherche de la véritable origine des choses, mène de la position de certaines normes et de certains postulats, pour déboucher sur les faits. Or, nous savons que dans ce *Discours*, comme le titre le souligne bien, il s'agit d'une recherche portant sur l'origine de l'inégalité. De ce fait, peut-on encore nier que notre penseur ait touché la thématique, opposée à celle des physiciens, de la recherche de la véritable origine des choses en même temps que celle de la quête de «la nature des choses», de la nature humaine ? Cette recherche de la véritable origine des choses, ne l'avait-il pas écarté de la sphère de sa compétence ? Peut-être que, supposant que la nature des choses humaines, la nature humaine donc, fasse partie de la nature des choses, l'on ne saurait traiter de l'origine de l'inégalité parmi les hommes, sans toucher à cette thématique qu'il écarte de la sphère de sa compétence. Ainsi que Rousseau l'affirme à certains endroits comme celui-ci :

«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»<sup>87</sup>

Notre position, quant au statut polymorphique de l'état de nature incluant même l'historicité, ne se justifie-t-elle pas si nous faisons équivaloir ou rapprochons les termes «artifice» et «hypothèse»? D'ailleurs, ne sommes-nous pas en droit de soutenir que Rousseau va plus loin, puisque, malgré l'orientation

---

<sup>86</sup> Le second *Discours*, *Oeuvres Complètes*, édition de Launay, T. II, III<sup>e</sup> Partie, p. 212.

<sup>87</sup> *Idem*, p. 213. C'est nous qui soulignons.

méthodologique normative qu'il donne à sa recherche, il exhorte son interlocuteur à n'observer que la nature -- il s'agit bien de la nature humaine -- en rejetant tous les livres des érudits ? Le passage suivant ne témoigne-t-il pas de la justesse de nos vues ?

«O homme, Rousseau interpelle ainsi son lecteur, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute; voici ton histoire, telle que j'ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables, qui sont menteurs, mais dans la nature, qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle sera vrai; il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir»<sup>88</sup>

Posons-nous maintenant cette question: quelle est cette méthode d'étude de l'origine de l'inégalité entre les hommes ? Est-elle en même temps celle de l'étude de l'état de nature, réceptacle de la nature humaine ? Et, est-elle unique ou est-elle tout aussi polymorphe que la méthode de l'état de nature ?

A priori, dans la mesure où la thématique de l'état de nature se trouve étroitement liée à celle de la recherche de l'origine de l'inégalité entre les hommes, on peut soutenir que la méthode d'étude de l'état de nature est une résultante de celle de la recherche de l'origine de l'inégalité entre les hommes. Et l'étude de l'état de nature, avions-nous dit, se réduit à celle de la nature humaine. De plus, comme Rousseau le soutient dans plusieurs ouvrages de son *corpus*<sup>89</sup>, et en opposition apparente à ses prédécesseurs, on ne peut connaître la fonction et la destination de l'homme et de ses institutions que par la connaissance de la nature humaine.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 212.

<sup>89</sup> 1. Dans le second *Discours*, O.C. éd. Launay, T. II, Préface, p. 209, à l'instar de Burlamaqui, Rousseau soutient: «C'est cette ignorance de la nature de l'homme qui jette tant d'incertitude et d'obscurité sur la véritable définition du droit naturel, car l'idée du droit, dit M. Burlamaqui, et plus encore celle du droit naturel, sont manifestement des idées relatives à la nature de l'homme. C'est donc de cette nature même de l'homme, continue-t-il, de sa constitution et de son état, qu'il faut déduire les principes de cette science.»

2. En vue de la définition de ce qu'est le droit, la loi naturelle: «[...] tant que nous ne connaissons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrions déterminer la loi qu'il a reçue, ou celle qui convient le mieux à sa constitution. [...] il faut encore, pour qu'elle soit naturelle, qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature.» *Idem*, p. 210.

3. Dans *l'Emile*: «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère dans les mains de l'homme», Livre I, p. 19, O.C. T. III, éd. Launay.

4. Parlant du but de l'éducation: «Sitôt donc que l'éducation est un art, il est presque impossible qu'elle réussisse, puisque le concours nécessaire à son succès ne dépend de personne. Tout ce qu'on peut faire à force de soins est d'approcher plus ou moins du but, mais il faut du bonheur pour l'atteindre.

Quel est ce but ? c'est celui de la nature [...]», *Idem*, p. 20.

5. «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, [...] et dont l'autre le ramenait basement en lui-même [...]», *Idem*, p. 194.

6. Parlant des règles de l'éducation: «En suivant toujours ma méthode, je ne tire point ces règles des principes d'une haute philosophie, mais je les trouve au fond de mon coeur écrites par la nature en caractères ineffaçables.» *Idem*, p. 198.

Par l'annonce de sa méthode, le rejet de tous les livres scientifiques qui sont des menteurs et de tous les faits, Rousseau a le dessein de réaliser cette sorte de *tabula rasa* qu'opéra Descartes dans le domaine épistémologique. Cela signifie aussi qu'il devrait avoir une méthode originale. Mais, en quoi consiste cette originalité, si nous tenons sa conception de l'état de nature pour polymorphe ? S'il est vrai que sa méthode est polymorphe, l'originalité en question consisterait en une synthèse de toutes ces conceptions. Elle serait faite, à la fois, d'observations externes, empiriques, même d'observations internes, introspectives (ou autobiographiques) comme en témoignent certains de ses ouvrages dont l'*Emile*<sup>90</sup>, (nous y pouvons ajouter les *Confessions*<sup>91</sup>, les *Rêveries*<sup>92</sup>), d'apports scientifiques positifs (si ses spéculations sur la nature de l'homme sont aussi semblables à celles «des Physiciens sur la formation du monde»). Finalement, elle serait faite de ses «raisonnements hypothétiques et conditionnels» qui sont propres à la position des normes et des postulats axiologiques.

Plusieurs commentateurs, suivant la déclaration expresse de Rousseau, «rejeter les livres des hommes qui sont menteurs» et «écarter les faits», sont portés à exclure la méthode de l'observation externe, empirique. Or, la question se pose de savoir: comment exposer «l'histoire» de l'humanité, comment présenter «l'origine et le progrès de l'inégalité<sup>93</sup>, l'établissement des sociétés politiques», comment procéder à cette investigation d'ordre génétique, en remontant aussi loin dans le temps, si l'on ne tenait pas compte du temps, si l'on ne prenait pas appui sur les données actuelles<sup>94</sup>? Il me semble qu'aucune étude génétique de ce genre ne saurait faire abstraction de l'élément temporel et historique.

D'ailleurs, d'un point de vue épistémologique, toute imagination et abstraction n'impliquent-elle pas la prise en considération d'une donnée concrète de base à partir de laquelle se doit faire l'abstraction ? Toujours d'un point de vue épistémologique, toute hypothèse ne suppose-t-elle pas un point de départ dans le réel, un état de fait ? Ce que les critiques et commentateurs appellent «la

---

<sup>90</sup> Puisque Rousseau hait les livres, et qu'il se propose de former Emile afin qu'il devienne un sauvage vivant en société, Rousseau a préféré l'éduquer d'après le livre de Robinson Crusoe et non celui d'Aristote, de Plin et de Buffon. *Emile*, O.C., Livre III, p. 129. Cf. également la Préface de L'*Emile*.

<sup>91</sup> Introduction et Livre I, par exemple, in: O. C., éditions Launay, Tome 1, 1967.

<sup>92</sup> Le titre l'exprime bien.

<sup>93</sup> Le second *Discours*, O.C. Tome II, p. 246.

<sup>94</sup> Même celui que je considère comme l'un des derniers grands commentateurs de Rousseau, Nguyen Vinh-De, a dû se poser cette question, en dépit de son interprétation résolument rationaliste de la méthode de Rousseau.

méthode de l'analyse idéologique»<sup>95</sup>, la critique démasquante et constructive à laquelle s'adonne Rousseau me semble nécessairement prendre appui sur une donnée concrète, du moins sur la société politique de son temps et ses caractéristiques propres. N'est-ce pas en ce sens que l'on peut comprendre le passage suivant ?

«[...] les établissements humains paraissent, au premier coup d'oeil, fondés sur des monceaux de sable mouvant: ce n'est qu'en les examinant de près, ce n'est qu'après avoir écarté la poussière et le sable qui environnent l'édifice, qu'on aperçoit la base inébranlable sur laquelle il est élevé, et qu'on apprend à en respecter les fondements.»<sup>96</sup>

Pour ne dire que très peu sur l'expérience interne, l'introspection, et corroborer nos remarques précédentes, demandons à Rousseau ce qui pourrait encore subsister s'il avait pu réussir à écarter les faits et rejeter tous les livres. Il ne resterait que la nature, nous avouerait-il. Mais, de quelle nature pourrait-il s'agir sinon celle, interne, composée de ces premiers principes animiques, qu'il a découvert en «méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme»<sup>97</sup> ? Et, où a-t-il pu «apercevoir» ces principes animiques sinon, soit dans les autres hommes, auquel cas l'on parlerait d'expérience externe de l'intériorité des autres --ce que l'on pourrait rapprocher de l'empathie --, du moins d'un *objectum* de l'expérience interne, soit en lui-même, et dans ce cas l'on parlerait d'une expérience interne proprement dite ?

Qu'en est-il des apports scientifiques positifs (ou positivistes) dans cette méthode polymorphe de Rousseau? Une question qui se peut rapporter à celle qui concerne la position des normes et des postulats, le dernier point de notre analyse critique de la méthode de Rousseau, dans la simple mesure où il s'agit dans les deux types d'hypothèses de démarches rigoureuses et scientifiques. Rousseau, avons-nous dit, déclarait que ses spéculations sur la nature de l'homme sont semblables à «celles que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du monde». Cette ressemblance ne se situe nulle part ailleurs que dans la démarche, savoir, la formulation des hypothèses, et dans leur expérimentation, ici, la construction du discours, le raisonnement, et

<sup>95</sup> Cf. Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris: Payot, 1971, p. 237 ss.

<sup>96</sup> *Idem*, p. 211. N'oublions pas que ce n'est qu'«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» que Rousseau a pu réaliser son abstraction. *Idem*, p. 213.

<sup>97</sup> *Idem*, p. 210.

l'établissement des preuves susceptibles de les étayer. Rousseau, on le sait, recourt par exemple, à l'autorité de Buffon le naturaliste, afin d'accorder de la crédibilité à ses spéculations, à ses postulats de la fertilité naturelle de la terre, et de la dispersion des hommes<sup>98</sup>. Le second *Discours*, et tous les ouvrages (majeurs) de Rousseau, abondent de preuves empruntées à d'autres sciences, telles l'histoire<sup>99</sup>, la science politique ou à la philosophie politique<sup>100</sup>, des témoignages des voyageurs<sup>101</sup>, ces propres observations<sup>102</sup>. Même si, dans le second *Discours* et dans les autres ouvrages, Rousseau se réclame, soit uniquement de l'introspection, soit uniquement de la pure abstraction, même s'il déclare incertaines ces données scientifiques tirées de l'observation empirique, néanmoins, celles-ci méritent d'être retenues comme preuves de la polymorphie de sa méthode.

Venons-en maintenant au type particulier de «raisonnements hypothétiques et conditionnels», opposables à celui des sciences positives, au caractère rationnel des spéculations qui détermine la méthode utilisée par Rousseau dans son étude de l'état de nature. C'est la question des hypothèses à fonction normative<sup>103</sup>, de la position des postulats et des normes. Il est souvent admis, dans les rangs des critiques et commentateurs d'obédience rationaliste, que l'état de nature constitue, chez Rousseau, un état purement construit, une simple construction rationnelle. Les passages sus-relevés, «écarter les faits» et «rejeter les livres scientifiques», par lesquels Rousseau annonce expressément sa méthode, nous contraignent à leur donner raison. Mais, une chose est d'annoncer une méthode de travail, une autre est de la suivre, de la mettre effectivement et rigoureusement à exécution.

Rousseau, il est vrai, multiplie, ça et là, des affirmations sur cette pureté méthodique. Voici encore quelques unes des plus déterminantes que ces

<sup>98</sup> La note *d* de l'édition que j'utilise en témoigne.

<sup>99</sup> Cf. témoignages du «père du Tertre sur les sauvages des Antilles». La note *f* de l'édition que nous utilisons.

<sup>100</sup> Rousseau cite Platon sur les nombres, Cf. note (*n*) page 222, voir p. 260 du T. II, des O.C.; Hobbes, Cumberland, Pufendorf sur la nature de l'homme par exemple, Cf. *Idem*, p. 213; Burlamaqui sur l'idée du droit naturel, Cf. *Idem*, p. 209, Locke sur la propriété, Cf. *Idem*, p. 220, et sur la société entre le mâle et la femelle, note (*l*) page 220, *Idem*, p. 258-259; Condillac, sur les opérations de l'esprit humain, *Idem*, p. 220, Montaigne (*Essais*, I, 22) sur la "psychologie" des vendeurs de cercueils, note (*i*) page 218, Cf. *Idem*, page 252; Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), l'auteur d'un *Essai de philosophie morale*, et d'une *Relation de voyage au fond de la Laponie*, sur le calcul des biens et des maux de la vie humaine, note (*i*) page 218, Cf. *Idem*, p. 251.

<sup>101</sup> Par exemple, à la page 250, le témoignage du nommé Kolben qu'il tire de l'*Histoire générale des voyageurs*, Paris: t. 5, 1748, p. 155-156.

<sup>102</sup> J.-J. Rousseau, *Institutions chimiques*, IV, «De l'Arsenic». Cf. *Discours*, p. 253 de l'édition des O.C. que j'utilise.

<sup>103</sup> Cf. ce que Nguyen Vinh-De appelle la «fonction de norme», caractéristique des hypothèses rousseauistes sur l'état de nature, *op. cit.* p. 70.

critiques et commentateurs ne se lassent pas de rappeler. Dans la préface du second *Discours*, il affirme:

«Que mes lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vu ce qui me paraît si difficile à voir. J'ai commencé quelques raisonnements, j'ai hasardé quelques conjectures [...] ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent.»<sup>104</sup>

De même, à la fin, résumant l'objet de son ouvrage, il nous rappelle:

«J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la nature de l'homme par les seules lumières de la raison [...]»<sup>105</sup>

Que signifie plus précisément cette idée de pureté méthodologique ? Afin de la saisir plus clairement, rendons-la par quelques passages du *Discours*, et du *Contrat social*. Dans le *Discours*, parlant de la tyrannie et du despotisme, bref de l'aliénation de la liberté naturelle qu'est l'esclavage, Rousseau dénonce chez ses prédécesseurs Hobbes, Grotius, Pufendorf, et tous ceux qu'il appelle les «Philosophes», le vice méthodologique qui consiste à prendre l'état actuel des hommes pour leur état originel, à déduire le droit du fait<sup>106</sup>. La méthodologie contraire, et la judicieuse, selon lui, ce serait «d'examiner les faits par le droit». Le même schème argumentatif est suivi dans le *Contrat social*. Selon lui, de la force ne saurait naître aucun droit; elle n'est qu'une «puissance physique» dont «aucune moralité ne peut résulter»; se donner gratuitement «c'est une chose absurde et inconcevable», et concevoir un peuple qui se donne ainsi, «c'est supposer un peuple de fous»; or, «la folie ne fait pas droit»<sup>107</sup>. Par conséquent, «des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté», on n'en peut

<sup>104</sup> Le second *Discours*, *Idem*, p. 209.

<sup>105</sup> Le second *Discours*, *Idem*, p. 246. C'est nous qui soulignons.

<sup>106</sup> Le second *Discours*, *Idem*, p. 246.

<sup>107</sup> Notamment Livre I, chapitre II. Des premières sociétés, p. 518-519; chapitre III. Du droit du plus fort; chapitre IV. De l'esclavage.

revendiquer le droit de se dépouiller. Ce serait «offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût»<sup>108</sup>.

Dans la systématique de la philosophie morale et juridico-politique, cette erreur logique de la déduction des normes par les faits est très bien connue sous le nom de paralogisme de l'être et du devoir-être ou encore paralogisme naturaliste<sup>109</sup>. Elle consiste en la formulation d'énoncés ou de propositions normatives à partir des énoncés ou des propositions purement factuelles ou descriptives, métaphysiques ou empiriques. L'idée du paralogisme naturaliste ou de l'être et du devoir-être repose sur deux conditions, l'une logique et l'autre sémantique. La condition logique, qui ressort de la logique formelle, logique des déductions strictes, exige que les conclusions d'un argument soient contenues dans les prémisses de cet argument. Quant à la condition sémantique, elle part 1) de l'idée de l'existence d'un élément assertorique dans une proposition de devoir-être, élément qui est inexistant dans une proposition de l'être, et exige 2) qu'une argumentation normative rigoureuse doit contenir au moins une prémisses de devoir-être pour donner lieu à une conclusion de devoir-être<sup>110</sup>. Hume fut le premier à exposer et à critiquer le problème du paralogisme naturaliste<sup>111</sup>.

<sup>108</sup> Cf. p. 239 du *Discours*. C'est nous qui soulignons.

<sup>109</sup> Nous utiliserons la seconde notion à la place de la première. Une différence subsiste toutefois entre paralogisme de l'être et du devoir-être et le paralogisme naturaliste. Tandis que le premier est une erreur logique, le second est précisément une erreur d'ordre sémantique. Il concerne la définition des concepts éthico-normatifs fondamentaux tels que le «bon», le «juste» par exemple. L'idée du paralogisme naturaliste a été formulée pour la première fois par G. E. Moore dans ses *Principia Ethica* contre les philosophes de la morale et du droit naturalistes (Bentham, Spencer, et J. S. Mill), et métaphysiciens (les stoïciens, Spinoza et Kant) – les deux grandes tendances générales de la philosophie, peut-on dire. Aux premiers, Moore reproche la définition et l'identification du concept «bon» à l'aide de propriétés naturelles des «objets» empiriques. C'est le paralogisme naturaliste proprement dit. Aux métaphysiciens, il reproche la définition et l'identification du concept «bon» par des «objets» non-empiriques ou surnaturels, c'est-à-dire métaphysiques. Cf. *Principia Ethica*, Cambridge: University Press, 1971, Sect. 14, Chap. II-III; Sect. 27, Chap. IV.

<sup>110</sup> Cf. O. Höffe, *L'Etat et la justice*, p. 125 et ss.; *Naturrecht (Vernunftrecht ohne Naturalischen Fehlschluss: ein Rechtsphilosophisches Programm*, Wien: 1980.

Voir ces autres études également sur la question:

1. W. K. Frankena, *The Naturalistic Fallacy*, in: *Mind* 48, 1939, pp. 464-477.
2. E. H. Duncan, *Has Anyone Committed the Naturalistic Fallacy ?* in: *Southern Journal of Philosophy* 8, 1970, pp. 49-55.
3. H. N. Castaneda, *On the Conceptual Autonomy of Morality*, in: *Nous* VII, 1973, pp. 67-77.
4. F. Böckle, E. W. Backenförde, *Naturrecht in der Kritik*, Mainz: 1973.
5. G. Ellscheid, *Das Naturrechtsproblem in der neueren Philosophie* in: A. Kaufmann, W. Hassemmer (Hrsg) *Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtslehre der Gegenwart*, Heidelberg, Karlsruhe: 1977, pp. 23-71.
6. Lukas K. Sosoe, *Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik*. Studien zu G. E. Moore und J. S. Mill, München: Verlag Karl Alber, 1988.

<sup>111</sup> Dans *A Treatise of Human Nature*, Hume expose ainsi cette erreur: «<In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a Good, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with an *ought* or an *ought not*. For as this *ought*, or *ought not* expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.>>, in: *Philosophical Works*, ed. by Green and Grose, Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1964, vol 2, pp. 245-246.

La critique rousseauiste à l'égard de ses prédécesseurs se situe dans l'orbite de cette exigence logique fondationnelle des normes qu'avait établie Hume. L'exigence logique fondationnelle des normes exige donc que Rousseau ne déduise pas ses normes du droit politique des faits existants. Elle demande qu'il pose certains principes purs, *a priori*, c'est-à-dire non-empiriques, rationnels, pour asseoir sa théorie sur des fondements inébranlables. Dans la perspective d'une critique sociale, Rousseau est, par conséquent, appelé à transcender, sinon à rejeter, les fondements de la société de son temps -- il en serait de même pour nous, si nous voulions procéder à une critique de la société --, pour en proposer d'autres.

De notre analyse de la méthodologie rousseauiste, il ressort que Rousseau n'a pas su réaliser complètement cette abstraction, cette entreprise logique fondationnelle. S'il y a polymorphie méthodologique, comment peut-on soutenir le contraire ? Mais, la polymorphie méthodologique ne nous interdit pas d'accorder une primauté, dans l'ordre de ces méthodes, à l'abstraction. Et cette primauté est omniprésente dans la pensée de Rousseau. Comme nous l'avons souligné, toute abstraction nécessite la prise en compte d'une donnée préliminaire à laquelle s'applique le procédé de l'abstraction, et le dépassement de cette donnée préliminaire. Appliquée à la méthode rousseauiste, cette exigence épistémologique, et d'ordre phénoménologique, pourrait-on dire, signifie que Rousseau ne saurait réaliser l'exigence fondationnelle des normes qu'il s'impose qu'en faisant gestion des entités factuelles. Ces entités factuelles devraient fonctionner soit comme points archimédiens de sa critique démasquante de la réalité sociale existante, soit -- et ceci est encore une exigence de tout discours scientifique -- comme preuves de ses allégations. Les textes en témoignent, ainsi que nous avons eu longuement l'occasion de le montrer, par ses références scientifiques, psychologiques (introspection) et philosophiques. Disons tout simplement que Rousseau n'a écarté les faits et les livres ni en tant que points archimédiens de sa critique sociale, ni en tant que preuves de ses allégations sur la nature de l'homme. Il les a écarté simplement en raison de leur faiblesse, de leur inaptitude à constituer des modèles sûrs à suivre, donc à cause de leur incertitude. Sur ce point, il conviendra peut-être de distinguer entre les «faits méthodiques» nécessaires à son investigation, et les «faits et livres» comme modèles méthodiques incertains mais des modèles qui élèvent néanmoins des prétentions à la validité objective.

Nous pouvons affirmer, par conséquent, que malgré l'hégémonie transparente de l'abstraction sur les autres formes de méthode d'investigation dans son discours -- hégémonie qui s'exprime sinon par le rejet des soi-disants modèles méthodiques, du moins par ses aveux incessants, ses critiques démasquantes de l'ordre existant, et ses tentatives d'innovations fondationnelles -- on peut objecter à Rousseau un vice de présomption méthodologique<sup>112</sup>. On ne peut tout simplement pas réaliser, dans une investigation d'envergure scientifique, une *epoche* méthodologique absolue<sup>113</sup>. Nier ce vice de présomption méthodologique, soutenir que Rousseau ait réellement réussi l'*epoche* méthodologique, c'est, à notre avis, lui prêter le flanc à cette autre sorte de paralogisme: le paralogisme normativiste ou prescriptiviste. Car, l'on ne doit pas ignorer que, symétrique à l'impossibilité logique de déduire une norme d'un fait, subsiste également celle de déduire une norme d'une autre norme pour l'appliquer à des phénomènes ou faits humains et sociaux. Cela signifie que, contrairement au paralogisme naturaliste, il doit y avoir au moins une proposition factuelle pour la validité de l'argumentation normative. Dans cette ou ces propositions factuelles, devraient figurer 1) l'exposition des conditions d'application de la norme, donc une justification de la nécessité de la norme; 2) une monstration de la possibilité de mise en application effective de cette norme; il est nécessaire que les êtres auxquels cette norme s'applique porte en eux les facultés requises pour agir conformément à elle<sup>114</sup>.

Comment appliquer ces prérequis de l'entreprise fondationnelle du droit à la pensée rousseauiste ? Rousseau les a-t-il observé ? La réponse, à notre avis, est affirmative. Sous le premier point, nous pouvons ranger le paradigme conflictuel du droit moderne -- ce qui s'oppose au modèle de la coopération dans le droit antique -- et penser au principe de la conservation de soi qui, lorsqu'il n'est pas régulé, pousse les hommes dans l'état de nature à s'entre-déchirer au point de rendre cet état invivable, voire, à la transformer en un état de guerre. Toute la thématique de l'inégalité parmi les hommes peut en témoigner; tout le *corpus* rousseauiste n'est destiné qu'à réformer la société, qu'à refonder ses

<sup>112</sup> Il se peut qu'il soit conscient de ces écueils méthodologiques, et que son impératif méthodique n'a rien à voir avec une abstraction pure au sens où l'entendent généralement ses critiques et commentateurs rationalistes radicaux.

<sup>113</sup> Ainsi que nous avons eu l'occasion de le mettre en évidence, c'est la polymorphie méthodologique qui définit la méthode rousseauiste. Rousseau lui-même n'a jamais prétendu réussir l'abstraction -- du moins en ce qui concerne les données personnelles. C'est ce qui semble ressortir de cette assertion: <<Tout ce qui sera d'elle [la nature] sera vrai; il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir>>. Cf. *Discours*, O.C., T. II, p. 212. Et l'on sait bien, pour considérer toutes ses oeuvres comme un *corpus* dont les éléments se doivent tenir ensemble, que l'introspection y joue un rôle prépondérant.

<sup>114</sup> <<Tout ce que nous pouvons voir très clairement au sujet de cette loi, c'est que non seulement, pour qu'elle soit loi, il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance, mais qu'il faut encore, pour qu'elle soit naturelle, qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature>>. Cf. second *Discours*, Préface, O.C., T. II, p. 210.

principes juridiques et politiques. Rousseau va d'ailleurs plus loin, car il ne se limite pas à la société française du XVIII<sup>e</sup> siècle. De par l'importance de son sujet -- il concerne «l'homme en général», l'homme universel, l'homme en tant qu'homme --, Rousseau utilise un «langage qui convient à toutes les nations»<sup>115</sup>. Ici se profile, dans toute sa prégnance, le principe de l'universalisabilité, chère à la pensée du philosophe de Königsberg. S'ajoute encore à cela, sous le second point, dont il n'est nullement utile de reprendre nos nombreuses remarques, les principes animiques antérieurs à la raison, la conservation de soi et la pitié, principes qui, étant animiques, ne sauraient être absolument considérés comme principes empiriques. L'âme humaine, selon Rousseau suivant le Vicaire Savoyard, est une substance immatérielle<sup>116</sup>. Nous avons également noté la différence spécifique entre l'homme et les autres êtres, différence fondée sur la liberté et la conscience de cette liberté, avec toutes les facultés humaines qui s'y rattachent, qui, avec la perfectibilité, sont des principes de l'agir humain.

Si Rousseau a observé scrupuleusement, disons-le, ces exigences de la fondation des normes comme nous venons de le souligner, s'il échappe, à la fois, au paralogisme naturaliste et au paralogisme prescriptiviste ou normativiste, pourquoi donc qualifier sa théorie du droit politique comme une théorie purement construite, comme une idée du droit construit dans l'abstrait ? Y a-t-il d'ailleurs un sens à qualifier ainsi une théorie du droit des hommes ? Qu'entend-on par là ?

L'idée d'un devoir-être juridique, pour qu'elle échappe, sur le plan théorique, au dogmatisme, devra, ce nous semble, prendre appui sur la nature de l'être-sujet de droit auquel s'applique ce devoir-être. Il ne peut y avoir un droit légitime sans une assise anthropologique. L'idée d'un droit purement construit ne tombe pas uniquement sous le coup du paralogisme normativiste. Elle commet également cette erreur, d'ordre moral, qu'est celle d'être illégitime. Une loi ou un droit qui fait abstraction absolue des caractéristiques ou propriétés inhérentes à l'être auquel elle ou il s'applique n'est que pur arbitraire, ce qui ne peut constituer un droit ou une loi dans le domaine de la justice politique. Et l'affirmation de Rousseau selon laquelle, pour que la loi naturelle soit une loi, «il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connaissance, mais qu'il faut encore, pour qu'elle soit naturelle, qu'elle parle immédiatement par la voix de la nature», nous le montre assez clairement. Il est vrai que les

---

<sup>115</sup> *Discours*, O.C., T. II, p. 212.

<sup>116</sup> *Emile*, O.C., T. III, p. 196 ss.

spécialistes de l'éthique normative n'ont jamais su tenir rigoureusement compte de l'existence de cette solution des deux formes de paralogisme dans la pensée d'un auteur tel que Rousseau dont les oeuvres sont antécédentes à celles des philosophes qui les ont formulé. Il est aussi vrai qu'une solution pareille, du moins telle que nous venons de la formuler, en suivant en cela le génie rousseauiste, paraît à tout le moins simpliste par rapport à toutes les tentatives sophistiquées de résolution du problème par les éminents spécialistes de l'éthique normative, et qu'à ce titre, elle est susceptible d'être rejetée. Mais, si le problème du paralogisme est tel que nous venons de l'exposer, et que sa solution exige nécessairement, que ce soit dans le cas du paralogisme descriptif, un élément normatif de médiation, ou dans le cas du paralogisme prescriptif, un élément constatif de médiation, l'affirmation de Rousseau ne nous livre-t-elle pas déjà, en substance, la clé de sa résolution ? Il nous semble qu'il n'en peut être autrement.

Ainsi, afin donc que le droit obéisse aux impératifs de la légitimité, afin qu'il puisse se soustraire à l'erreur sus-mentionnée, les caractéristiques proprement humaines doivent en constituer le fondement. Du fait que le principe de l'universalisabilité est ainsi subtilement énoncé, et que les caractéristiques proprement humaines, la raison, la liberté, et la conscience, demeurent toutes des facultés naturelles à l'homme, mais néanmoins des facultés supra-sensibles, on peut soutenir que le problème du paralogisme naturaliste est évité. Tout se passe comme si l'on ramenait l'idée kantienne de l'universalisabilité des maximes subjectives d'action aux facultés même qui la peuvent rendre possible. Bien que les manifestations de ces facultés dans le monde sensible soient des faits empiriques, ce ne sont guère des facultés empiriques, au sens de facultés purement mécaniques ou, mieux, pathologiques, comme le prétendrait un Kant<sup>117</sup>. Et, mis à part la nécessité d'une condition empirique d'application de la norme juridique, savoir, le paradigme du conflit, du fait que, sans les facultés que nous pouvons qualifier d'inférieures, sensibles, la raison humaine serait inopérante, on peut aussi soutenir que le paralogisme normativiste est évité. Bien que ces dernières facultés soient considérées, dans la lexicographie philosophique, surtout la kantienne, comme des facultés empiriques, non seulement ce ne sont des facultés purement mécaniques, pathologiques -- et même Kant en pourra

<sup>117</sup> Même la conservation de soi, que certains critiques et commentateurs de Rousseau prennent pour un principe empirique du simple fait qu'il pousse à la recherche du bien-être ne se peut, rigoureusement parlant, être traité tel. La recherche du bien-être, d'après Rousseau, ne s'effectue-t-elle pas par l'entremise de la puissance du vouloir qui n'est aucunement une force empirique, mécanique ? De plus, par conservation de soi, ne peut-on pas aussi entendre conservation de la liberté, conservation de l'intégrité morale, etc.... Pensons au *conatus* de Spinoza, chapitre II de son *Traité de l'autorité politique*.

convenir<sup>118</sup> -- mais aussi, en tant que facultés humaines, elles permettent une déduction adéquate de la loi naturelle, selon Rousseau, et la rendent légitime.

Par construit pur, entend-on que la pensée du droit des hommes en tant que pensée philosophique s'est systématiquement et théoriquement élaborée dans la pure abstraction ? Comprend-on que la nature en elle-même n'octroie pas de droit ? Signifie-t-on que les philosophèmes, les concepts essentiels et leurs référents qui la sous-tendent, au lieu de constituer un divers épars, ont été articulés en un discours cohérent ? Que nous montre d'ailleurs une telle conception, sinon que l'on ne saurait rigoureusement parler de pur construit, qu'il n'y a guère de construit *ex-nihilo* ? Les défenseurs de cette idée rétorqueront peut-être, et, rectifiant leur tir, supprimerons le qualificatif «pur» dans la notion de «construit pur», afin de contrecarrer notre argument. Il s'agirait, dans ce cas, d'un construit, mais d'un construit, qui s'érige tout de même sur les facultés ou des données factuelles dont nous parlons. Mais, nous pouvons contre-argumenter et demander:

1) Par quelles facultés construit-on ce concept pur du droit, sinon par la raison qui est une faculté naturelle à l'homme ?

2) Si cette faculté naturelle n'a aucune charge législative, ou jurislative, pourrait-elle construire l'univers discursif normatif ? C'est donc que la raison et toutes les facultés qui l'assistent dans son oeuvre constructive ont ce pouvoir de dire le droit;

3) Nos adversaires n'évoquent d'autre argument que celui-ci: «la nature ne fait pas droit». Mais, il nous semble a) qu'ils font là une confusion très grave, un glissement conceptuel et paradigmatique entre la nature externe, matérielle,

---

<sup>118</sup> Se peut lire ici la distinction kantienne entre *liberum brutum* et *arbitrium sensitivum* ou *arbitrium liberum*. Nous nous autorisons ici à traduire ce dernier par «sensibilité purement animale» et «sensibilité humaine», c'est-à-dire une sensibilité déterminée non pas pathologiquement, mais déterminable par «des mobiles» «représentés par la raison [...] comme conséquence». Citons: «<<Une volonté en effet est purement animale (*arbitrium brutum*) quand elle ne peut être déterminée que par des impulsions sensibles, c'est-à-dire *pathologiquement*. Mais celle qui peut être déterminée indépendamment des impulsions sensibles, c'est-à-dire par des mobiles qui ne sont représentés que par la raison, s'appelle le libre arbitre (*liberum arbitrium*); et tout ce qui s'y rattache, soit comme principe, soit comme conséquence, se nomme *pratique*.>>, Critique de la raison pure, p. 601, Ak. II, 521. C'est nous qui soulignons.

Il ressort de notre appellation, à tout le moins subtile, que nous désignons par la sensibilité humaine celle qui se rattache à la raison, en se subordonnant à ses *dictamina*, en tant que disposition à l'humanité. Il est toutefois vrai que ce que nous appelons ici sensibilité humaine par opposition à la sensibilité animale, Kant l'inclura, au niveau des dispositions originelles de l'homme, dans la catégorie des dispositions à l'animalité en entendant par là «<<l'amour de soi physique>> et, qui plus est «<<simplement mécanique>>, incluant 1) la conservation de soi-même; 2) la propagation de l'espèce, par l'instinct sexuel, et à la conservation de ce que procréé l'union des sexes>>; 3) «<<l'association avec d'autres hommes>> ou «<<l'instinct de société>>, Voir: *La Religion dans les limites de la simple raison*, traduction J. Gibelin, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983, I, 1, p. 71. Mais si nous comprenons bien que ces dispositions ne sont pas en soi négatives, c'est-à-dire, pour utiliser le terme kantien, pathologique, mais qu'elles sont plutôt déterminées par la raison, le problème peut être considéré comme résolu. Pour preuve nous pouvons citer ce passage: «<<Toutes ces dispositions dans l'homme ne sont pas seulement (négativement) bonnes (elles ne s'opposent pas à la loi morale), mais sont aussi des dispositions au bien (en avançant l'accomplissement). Elles sont originelles en tant que faisant partie de la possibilité de la nature humaine.>>, *Religion*, p. 72.

brute, mécanique, et la nature humaine, nature à la fois sensitive et éminemment spirituelle aussi bien que jurislatrice -- une nature sensitive dont les sens sont étroitement liés à l'esprit; b) qu'ils ignorent que les facultés constructrices du droit elles-mêmes ont leur origine dans une nature: elles sont pour l'homme des facultés naturelles; c) de plus, on peut se demander, si le droit (des hommes) est dit oeuvre construite par la raison tout simplement parce que la nature, dit-on, n'en octroie guère, ce qui a pour conséquence sa normativité, ou si, parce qu'il est de la nature même de la raison d'être, à son niveau le plus élevé, constructrice des normes, législatrice et jurislatrice, que ce droit peut être construit par elle. Dans le premier cas, la remarque suivante s'impose: les sciences dites positives, qui traite des phénomènes physiques, et toutes les sciences d'ailleurs, sont construites par la raison, mais ce n'est pas pour autant qu'elles sont normatives au sens où le sont le droit, la morale et la politique. Elles sont et demeurent sciences factuelles, descriptives. Le second cas est la position que nous défendons, car la raison ne saurait octroyer ce droit, s'il n'avait pas, de par sa nature, cette capacité. En d'autres termes, ce n'est pas l'objet de la science qui détermine la nature de la puissance qui la construit, c'est plutôt l'inverse. Et la nature de la raison est telle que, de par l'existence même de l'homme, elle lui est naturelle, et fait partie du Tout, quand bien même que sa spiritualité ne saurait être niée. C'est dans cette perspective que Rousseau affirme, à la suite de Burlamaqui, que:

«C'est cette ignorance de la nature de l'homme qui jette tant d'incertitude et d'obscurité sur la véritable définition du droit naturel; car l'idée du droit, dit M. Burlamaqui [...], et plus encore celle du droit naturel, sont manifestement des idées relatives à la nature de l'homme. C'est donc de cette nature même de l'homme, continue-t-il, de sa constitution et de son état, qu'il faut déduire les principes de cette science.»<sup>119</sup>

Ainsi, le droit des hommes, aussi abstraitement construit qu'il puisse être, ne saurait se priver de cette assise inébranlable, qu'est la nature du sujet auquel il s'applique. «Tant que nous ne connaissons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrions déterminer la loi qu'il a reçue, ou celle qui convient le mieux à sa constitution.»<sup>120</sup> Si la conscience et les facultés concomitantes

<sup>119</sup> *Second Discours*, O.C., T. II, p. 209.

<sup>120</sup> *Idem*, p. 210.

devraient être un guide pour la raison, c'est que, comme Rousseau l'a si bien exprimé, la raison «manque de principe»<sup>121</sup>. La raison a cette capacité à la fois de construire et de détruire si elle n'a aucun canevas de principe pour guide. Or, rien, sinon la conscience morale, les idées innées du bien et du mal seules, conformes à la constitution naturelle de l'homme, peuvent assumer ce rôle.

Qu'il s'agisse de concepts purs de l'entendement ou d'Idées régulatrices, cela ne fait que confirmer notre opinion. Car, dans le premier cas, il nous faut disposer, dans l'expérience, des données de l'intuition à unifier par les dits concepts et sous les catégories. Dans le second cas, ainsi que la *Critique de la Faculté de juger* kantien, notamment la section 59, nous le montre, le réel constitue, en lui-même, un symbole, une monstration indirecte des objets supra-sensibles -- l'hypotypose. Autrement dit, pour avoir une notion des objets supra-sensibles, il nous est nécessaire d'appréhender d'abord le réel dont ils constituent les archétypes. La notion d'*a priori*, dans le jargon kantien, nous permet de saisir plus clairement la portée méthodologique et éthico-normative de nos remarques. Il nous suffit, ici, de nous rappeler que l'*a priori* n'est aucunement une entité logique antérieure à l'expérience. Il n'en est qu'indépendant. Nous y reviendrons lorsque nous discuterons de la perspective kantienne. Aucune connaissance humaine n'est possible sans l'apport de l'expérience des sens.

En ce qui concerne la perspective rousseauiste, plusieurs passages du *Discours* et de l'*Emile* l'attestent. Sur le plan méthodologique, Rousseau s'insurge, de manière virulente, contre ses prédécesseurs du fait qu'ils ont négligé l'apport indispensable de l'empirie. A preuve, au sujet de la définition de la loi naturelle, il remarque qu'«ils l'établissent tous sur des principes si métaphysiques, qu'il y a, même parmi nous, bien peu de gens en état de comprendre ces principes, loin de pouvoir les trouver d'eux-mêmes»<sup>122</sup>. Ainsi, leur échafaudage théorique est si hautement métaphysique -- et surtout incongru dans leur ignorance ou négligence des bases primitives ou primaires -- «qu'il est impossible d'entendre la loi de nature, et par conséquent d'y obéir, sans être un très grand raisonneur et un profond métaphysicien»<sup>123</sup>. Comment, en fait, étudier

---

<sup>121</sup> «<Nous entrons enfin dans l'ordre moral: nous venons de faire un second pas d'homme. Si c'en était ici le lieu, [...] je ferais voir 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; que, par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle; et que tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au coeur humain.>>, cf. *Emile*, O.C., Tome III, Livre IV, p. 165.

<sup>122</sup> *Discours*, O.C., T. II, p. 210.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

la nature humaine sans la considérer dans son entièreté, dans ses aspects à la fois physiques d'une part, et d'autre part, dans ses aspects métaphysiques et moraux ? Souvenons-nous que Rousseau, dans cette étude sur la nature humaine, a commencé d'abord à investiguer sur «l'homme physique», et que ce n'est qu'après avoir, plus ou moins, mené à terme cette étude de l'homme physique qu'il a regardé le côté «métaphysique et moral» de l'homme<sup>124</sup>. Il en est de même de l'*Emile*.

Dans l'*Emile*, l'apport de l'expérience demeure plus flagrante. Nous lisons, par exemple, dans le manuscrit Favre, cette affirmation de Rousseau:

«Si l'homme a été constitué par son auteur tel qu'il devrait être, ce qu'il détient de la nature vaut mieux que ce qu'il tient de ses semblables. Ce préjugé paraît légitime, c'est à l'expérience à le confirmer ou à le détruire. Mais comment faire cette expérience ? J'ai souvent réfléchi sur la méthode qu'il faudrait employer pour faire cette expérience. Il ne serait pas tout à fait inutile de chercher les moyens. Mais quels moyens de faire cette expérience ? Mettons-nous à la place de celui qui voudrait la tenter et cherchons.»<sup>125</sup>

Rousseau part donc d'un «préjugé»<sup>126</sup>, au sens d'hypothèse -- cette hypothèse qui annonce et la téléologie universelle<sup>127</sup> et le principe de la bonté originelle --, il l'observe et l'expérimente en se fondant sur certaines données des sens -- ce que Nguyen appellera le procédé de la «déduction à partir des vérités du «bon sens»»<sup>128</sup>, savoir la naissance de l'homme et ses développements ultérieurs.

Rousseau nous fait connaître son «dessein [qui] n'est pas d'entrer ici dans des discussions métaphysiques qui passent ma portée et la vôtre, et qui, dans le fond, ne mènent à rien.»<sup>129</sup> Il ne voulait pas «philosopher», mais tout

---

<sup>124</sup> *Idem*, p. 218.

<sup>125</sup> Nous citons ici l'édition Gagnebin Tome IV, p. 1269, note a, p. 59. D'après Nguyen Vihn-De, *op. cit.*, p. 95-96.

<sup>126</sup> Cf. la première phrase de l'*Emile*: «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme.» Cf. O.C., T. III notre édition, p. 19.

<sup>127</sup> Le «principe de finalité» à la fois externe et interne. Voir Nguyen Vihn-De, p. 102 ss.

<sup>128</sup> *Op. cit.*, p. 101.

<sup>129</sup> Cf. O. C. Tome III, notre édition, p. 201. Voir également: «Mes raisonnements sont moins fondés sur des principes que sur des faits, et je crois ne pouvoir mieux vous mettre à la portée d'en juger que de vous rapporter souvent quelque exemple des observations qui me les suggèrent.» Cf. O.C., IV, p. 348 édition Gagnebin, d'après Nguyen Vinh-De, *op. cit.*, p. 103. Voir également: «[...] au lieu de me livrer à l'esprit de système, je donne le moins qu'il est possible au raisonnement et ne me fie qu'à l'observation», édition Gagnebin, *idem*, p. 550. D'après Nguyen Vihn-De, *ibidem*.

simplement nous «aider à consulter» notre «coeur»<sup>130</sup>. Il ne cherche point à faire «des traités de métaphysique et de morale», il a tout simplement l'intention de retracer l'ordre et le progrès de nos sentiments et de nos connaissances relativement à notre constitution»<sup>131</sup>. Question d'ordre épistémologique, car «nous sentons avant de connaître» et «Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées»<sup>132</sup>. C'est dans cette même optique qu'il soutient, d'un ton sarcastique, que «nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux»<sup>133</sup>. L'éducation d'Émile part de «connaissances naturelles et purement physiques. Il ne sait pas même le nom de l'histoire, ni ce que c'est que métaphysique et morale. Il connaît les rapports essentiels de l'homme aux choses, mais nul des rapports moraux de l'homme à l'homme. Il sait peu généraliser d'idées, peu faire d'abstractions»<sup>134</sup>. Rousseau ne rejette pas l'abstraction, la métaphysique en tant que telle. Son dessein est de nous livrer une réflexion pédagogique sur le développement de nos facultés et de notre connaissance, une genèse de la connaissance, une vraie philosophie de la genèse de la cognition. De ces passages, nous pouvons conclure que ce que prône Rousseau, ce n'est rien d'autre qu'un équilibre réfléchi de toutes nos facultés<sup>135</sup>.

Que conclure de cette analyse de la méthode rousseauiste sur la nature humaine ? D'un point de vue épistémologique, 1) aucune connaissance n'est possible sans l'apport des sens, le concours de l'expérience: toutes nos connaissances partent de l'expérience des sens, bien qu'elles n'en sont pas uniquement constituées. Dans le processus de l'acquisition de la connaissance, il existe certaines *data* que l'on ne saurait ignorer; 2) Rousseau, dans cette étude, n'a pas écarté ces *data*, qui ne sont que des propriétés ou facultés à la fois sensibles et suprasensibles de la nature humaine, découvertes par «les seules

<sup>130</sup> O.C., Tome III, notre édition, p. 201.

<sup>131</sup> *Idem*, p. 165.

<sup>132</sup> *Ibidem*. En notes infra-paginales, Rousseau met en garde contre la confusion que peut susciter cette notion d'idées: «<A certains égards les idées sont des sentiments et les sentiments sont des idées. Les deux noms conviennent à toute perception qui nous occupe et de son objet, et de nous-mêmes qui en sommes affectés: il n'y a que l'ordre de cette affection qui détermine le nom qui convient. Lorsque, premièrement occupé de l'objet, nous ne pensons à nous que par réflexion, c'est une idée; au contraire, quand l'impression reçue excite notre première attention, et que nous ne pensons que par réflexion à l'objet qui la cause, c'est un sentiment.>> Cf. J.-J. Rousseau, note d'un manuscrit, non reprise dans l'édition originale.

<sup>133</sup> *Idem*, p. 86.

<sup>134</sup> *Emile*, O.C., T. III, p. 147.

<sup>135</sup> Voir les commentaires de Raymond Polin via la dichotomie individu-communauté sur cette idée d'accord de toutes nos facultés: accord du naturel avec le raisonnable, oeuvre de la nature et oeuvre de l'art humain, accord entre l'ordre politique et l'ordre des choses, dans *La politique de la solitude*, Paris: Editions Sirey, 1971, pp. 153 ss.

lumières de la raison»<sup>136</sup>; 3) dans la mesure où aucune véritable connaissance n'est possible sans l'expérience sensible, il convient d'entendre par lumières de la raison, toutes les facultés humaines qui concourent à l'oeuvre de la raison. Ainsi que nous l'avons déjà souligné, la raison, pour Rousseau, n'est que l'ensemble de toutes les facultés humaines développées à leur plus haut degré<sup>137</sup>. En concordance avec ces remarques d'ordre épistémologique, une analogie architecturale: aucun édifice ne se peut construire sans base, sans fondation. Cette fondation, dans l'idée du droit des hommes, ce n'est rien d'autre que la nature humaine et ses facultés, qui, d'un côté, sur le plan épistémologique, fonctionnent comme les facultés cognitives, et de l'autre, d'un point de vue strictement normatif, jouent le rôle de matériaux de l'échafaudage théorique du normatif. A ceci, il convient d'ajouter les conditions empiriques, socio-historiques et politiques motivant la construction du droit pur, qui constituent le ressort même de sa méditation. A notre avis, c'est en ce sens que l'on peut comprendre l'assertion suivante de Rousseau: «des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté», on n'en peut revendiquer le droit de se dépouiller. Ce serait «offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût»<sup>138</sup>. C'est dans la même optique qu'il affirme: «J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la nature de l'homme par les seules lumières de la raison [...]»<sup>139</sup> Corrobores également cette pensée, la suivante: «La voix de la nature et celle de la raison ne se trouverait jamais en contradiction si l'homme ne s'était lui-même imposé des devoirs qu'il est ensuite forcé de préférer toujours à l'impulsion naturelle.»<sup>140</sup> Se peut ajouter à ces passages, la suivante: «Nous entrons enfin dans l'ordre moral: nous venons de faire un second pas d'homme. Si c'en était ici le lieu, [...] je ferais voir 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; que, par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle; et

<sup>136</sup> Le second *Discours*, *Idem.*, p. 246.

<sup>137</sup> Rappelons ce passage: «Raisonnement avec les enfants était la grande maxime de Locke [...] et pour moi je ne vois rien de plus sot que ces enfants avec qui l'on a tant raisonné. De toutes les facultés de l'homme, la raison, qui n'est, pour ainsi dire, qu'un composé de toutes les autres, est celle qui se développe le plus difficilement et le plus tard; et c'est de celle-là qu'on veut se servir pour développer les premières ! Le chef-d'oeuvre d'une bonne éducation est de faire un homme raisonnable: et l'on prétend élever un enfant par la raison ! C'est commencer par la fin, c'est vouloir faire l'instrument de l'ouvrage.» Cf. *Emile*, Livre II, O.C., T. III, p. 62. C'est nous qui soulignons.

<sup>138</sup> Cf. p. 239 du second *Discours*. C'est nous qui soulignons.

<sup>139</sup> Le second *Discours*, *Idem.*, p. 246. C'est nous qui soulignons.

<sup>140</sup> *Fragments préparatoires au Contrat social*, O.C. T. II, p. 389.

que tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au coeur humain.»<sup>141</sup>

## CHAPITRE 2.

### LES DROITS DE L'HOMME CHEZ ROUSSEAU: «DROIT NATUREL PROPREMENT DIT» ET «DROIT NATUREL RAISONNÉ»

Ce qui nous a conduit à l'analyse de la méthode rousseauiste de l'état de nature, ce n'est rien d'autre que l'idée de droit naturel dont nous avons distingué, suivant Rousseau, deux types: «le droit naturel proprement dit», et «le droit naturel raisonné». A cela, il faut ajouter la nécessité d'une résolution du problème du paralogisme naturaliste à partir des textes même de Rousseau. Aussi, concluerons-nous notre analyse par cette remarque qui doit nous introduire à la problématique de la liberté et du droit naturel: si l'on veut considérer tout son *corpus*, du moins les ouvrages les plus importants, tels le *Discours*, l'*Emile* et le *Contrat social*, il nous semble nécessaire de distinguer chez Rousseau, trois types d'état de nature et de droit naturel aussi bien que les types de libertés correspondantes. L'*Emile* nous sera d'une utilité sans précédent dans cette réflexion portant sur l'état de nature, puisque lui seul est susceptible de nous livrer le troisième type d'état de nature et de liberté naturelle -- et par conséquent aussi de droit naturel -- dont les autres ouvrages sont dépourvus.

Conformément au second *Discours*, Rousseau nous met en présence d'un état de nature sauvage, primitif. Et, dans cet état, il affirme l'existence d'un «droit naturel proprement dit», fondé sur les principes animiques et leurs fonctions: la conservation de soi et la pitié. Cette conception, avons-nous dit, est une sorte de radicalisation des théories modernes de droit naturel, radicalisation qui, seule, permet de rendre compte plus adéquatement de l'idée d'un droit de l'homme en tant qu'homme, un droit de l'homme dans son intégralité, c'est-à-dire l'homme, à la fois dans sa nature animale et raisonnable. En rapport à cette idée

---

<sup>141</sup> *Emile*, Livre IV, p. 165 in: O.C., T. III. Voir, à propos de l'équivocité des notions de «droit de la nature» et de «droit naturel», la page 206 de l'article d'Angèle Kremer-Marietti: Droit naturel et état de nature chez Rousseau, pp. 175-207, in: *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau, Chantilly, 5-8 septembre, 1978. La première notion signifierait, chez J. Moreau, un droit qui s'étendrait aussi aux animaux et la seconde représenterait le droit rationnel. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la position de l'auteur de l'article est des plus confuses. Quant à nous, contrairement à J. Moreau, nous ne faisons aucune distinction entre les deux notions, ceci, dans la mesure où l'objectif primordial de Rousseau est de défendre les droits naturels de l'homme *via* la recherche des origines de l'Inégalité entre les hommes. Il s'agit donc bien de droits naturels des hommes et non de ceux des bêtes.

de droit naturel originel, «le droit naturel proprement dit», fondé sur les propriétés non seulement originelles, mais aussi intrinsèques de l'homme -- nous pensons ici à la liberté et à la *perfectibilité*<sup>142</sup> --, il reconnaît l'existence d'une loi naturelle présidant au fonctionnement de tous les êtres, animaux et hommes<sup>143</sup>. La conception rousseauiste de la loi naturelle, contrairement à celle de ses prédécesseurs, nous dévoile donc l'homme dans ses dimensions autant physiques que spirituelles. Elle est tout aussi radicale que sa conception du droit naturel.

L'idée d'une loi naturelle régissant la nature de l'homme, autant que celle de tous les êtres, et gouvernant tout le fonctionnement de leurs facultés ou pouvoirs, son origine peut être retracée jusqu'à Aristote<sup>144</sup>. Déjà, Locke s'en était inspirée<sup>145</sup>. On peut la rendre par cet adage: «*agere sequitur esse*», ce que nous pouvons traduire par «*agis de telle sorte à tendre à la réalisation de ton essence*». Ce qui veut dire que chaque être est ordonné à une fin propre à sa nature. Dans sa définition de la loi naturelle, Rousseau n'a pas ignoré la double nature, la double constitution, pourrait-on dire, de l'homme. De par nos premiers principes animiques, principes qui nous poussent à rechercher notre bien-être et à poursuivre notre conservation, aussi bien qu'à éprouver de la commisération pour la souffrance de tous les êtres sentants, nous l'avons en partage avec les animaux. Rousseau mène plus loin cette optique radicale d'argumentation et semble même défendre un droit des animaux, ou du moins l'idée que nous aurions des devoirs envers eux. Par la même occasion, il met fin aux anciennes querelles sur la «*participation des animaux à la loi naturelle*»<sup>146</sup>.

L'exclusion de la raison de cette sphère du droit naturel: «*règles [du droit naturel] que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondements, quand, par ses développements successifs, elle est venue à bout d'étouffer la nature*»<sup>147</sup>, a justement pour but de montrer la participation de tous les êtres

<sup>142</sup> Cf. *Second Discours*, O.C., T. II, p. 218.

<sup>143</sup> *Idem*, la Préface, pp. 209-210.

<sup>144</sup> *Ethique à Nicomaque*, I, 1098 a 7, et V, 1134 b 18. Nous nous référons ici aux passages des *Essays on the Law of Nature* où Locke en appelle à l'autorité d'Aristote. Les références se rapportant à Locke suivront.

<sup>145</sup> Cf. *Essays on the Law of Nature* (1664), Ed. by W. von Leyden, Oxford: Clarendon Press, 1954. Voir les *Essays* I° et III° arguments-preuves de l'existence de la loi naturelle.

<sup>146</sup> On peut rapporter cette idée à celle de Kant, selon qui, en guise de pédagogie ou de didactique, nous pourrions défendre un devoir des hommes envers les animaux. Car, celui qui ne peut avoir de la commisération envers les animaux, rien ne l'empêchera d'infliger de la souffrance à ses semblables. Cf. *Political Theory and Animal Rights*, Foreword by Tom Regan, ed. by Paul A. B. Clarke and Andrew Linzey, London, Winchester, Mass.: Pluto Press, 1990, p. 126-127. Le texte présenté dans cet ouvrage est extrait des *Lectures on Ethics - Duties towards Animals and other Spirits (1780-1)*, translated by Louis Infield (New York: Harper and Row, 1963) pp. 239-41

<sup>147</sup> *Idem*, p. 210. Rappelons-nous encore que la position rousseauiste n'est pas pour autant fixe, faite de dépréciation à l'endroit de la raison. Voir le passage où l'idée de «*droit naturel proprement dit*» est considérée comme une idée vague contrairement au droit naturel raisonné. Voir les pages 225, 394 de l'O. C., T. 2, ainsi que la page 415 *Du Contrat Social*,

sentants à la loi naturelle. Puisque, pour être naturelle, la loi naturelle doit pouvoir parler immédiatement au cœur de l'homme, et ceci, par la voix de la nature; puisque, pour parler de droit naturel, au sens strict du terme, afin que l'homme en tant qu'homme en soit sujet, il est nécessaire de le fonder, en première instance, sur les facultés primitives de l'homme, Rousseau soutient que l'«on n'est point obligé de faire de l'homme un philosophe [«un raisonneur»], avant que d'en faire un homme»<sup>148</sup>. L'homme obéit à la loi naturelle, dans le respect de la vie et de la liberté des autres hommes avant de parvenir à l'âge de raison, l'âge de la sagesse: «ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la sagesse»<sup>149</sup>. Avant de parvenir à l'âge où la raison est supposée émerger et éclore, l'homme sauvage ou même l'enfant dans une certaine mesure, est tout autant que les animaux, «dépourvu de lumières et de liberté» et ne peut reconnaître la loi naturelle. Mais ce n'est pas une raison pour le priver de ce droit qui lui revient par nature. Car, et Rousseau le soutient péremptoirement:

«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 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.»<sup>150</sup>

A un premier niveau, nous avons donc l'état de nature originnaire, les premiers principes animiques, et la loi naturelle qui régit leurs opérations, et conséquemment, le droit naturel proprement dit. A cette étape originelle de l'homme devrait également correspondre une forme de liberté:

«[Si] Apercevoir et sentir sera son [L'homme sauvage, livré par la nature au seul instinct] premier état, qui lui sera commun avec tous les animaux; vouloir et ne pas vouloir [choisir, ce qui implique liberté], désirer et craindre, seront les premières et presque les seules opérations de son âme, jusqu'à ce que de nouvelles circonstances y causent de nouveaux développements»<sup>151</sup>.

---

Manuscrit de Genève.

<sup>148</sup> *Idem*, p. 210.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> *Idem*, p. 210.

<sup>151</sup> *Idem*, p. 218.

A un second niveau, toujours dans le second *Discours*, Rousseau nous fait entrevoir ce qui pourrait être appelé «droit naturel raisonné». L'étape d'évolution qui y correspond, Rousseau, par sa série de «conjectures», la fait écouler dans l'espace de plusieurs siècles. Quelles sont, parmi tant d'autres, les circonstances qui l'ont arraché à cet état naturel idyllique ? Lorsque les besoins se sont accrus et «l'aiguillon de la nécessité» l'a poussé à s'associer à ses semblables, lorsqu'il en est arrivé à comprendre la nécessité d'un dépassement de sa nature originelle, par les arts, afin de pallier les insuffisances «des productions naturelles»<sup>152</sup>; lorsque son imagination se développant, l'homme, avec ses semblables, a pensé à inventer un *medium* de communication -- la parole formée par «des idées abstraites et des notions de proportion»<sup>153</sup> -- autre que «le plus universel, le plus énergique [...] cri de la nature»<sup>154</sup>; en un mot, lorsque sa «faculté de se perfectionner» s'est suffisamment développée, lui conférant le critère de différence spécifique subsistant entre lui et son voisin naturel, l'animal<sup>155</sup>, l'homme a déjà franchi les seuils de la sociabilité.

On pourrait penser que la *perfectibilité* et la sociabilité par lesquelles se sont progressivement développées les facultés spirituelles de l'homme, allaient propulser l'homme bien au-dessus des bêtes. Non, c'est tout à fait l'inverse, du moins selon le citoyen Genevois. Rousseau démasque de manière très virulente, les pseudo-progrès de l'esprit et des sociétés humaines, malgré la position assez mitigée qu'il adopte face aux facultés distinctives de l'homme et à leurs opérations. Nous avons vu, avec Rousseau que la raison est amenée, par «ses développements successifs [...], à étouffer la nature»<sup>156</sup>. L'une des premières instances de cette critique démasquante s'annonce ainsi:

«Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est-ce point qu'il retourne 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, rependant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même ? Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive et presque illimitée est la source

---

<sup>152</sup> *Idem*, p. 219.

<sup>153</sup> *Idem*, p. 225.

<sup>154</sup> «Le premier langage de l'homme, le langage le plus universel, le plus énergique, et le seul dont il eût besoin avant qu'il fallût persuader des hommes assemblés, est le cri de la nature.» Cf. *Idem*, p. 221.

<sup>155</sup> Page 218, p. 227.

<sup>156</sup> *Idem*, p. 210. Rousseau infirme cette position à un autre endroit, ainsi que nous l'avions déjà montré.

de tous les malheurs de l'homme; que c'est elle qui le tire à force de temps de cette condition originnaire dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents, que c'est elle qui, 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.»<sup>157</sup>

Rousseau poursuit sa critique, attaquant la raison humaine, non pas en tant qu'elle est, en elle-même, une faculté dépravante pour l'humanité, mais plutôt, ce nous semble, à cause du mauvais usage que les hommes en font. En termes des inégalités et des différences qui, peu à peu, sont nées du commerce des hommes entre eux, il ne s'agit uniquement que de «l'ouvrage de l'habitude et des divers genres de vie que les hommes adoptent dans la société»<sup>158</sup> qu'ils prennent pour naturelles. On pourrait le supposer si, suivant Rousseau, l'on tient compte du fait que tous les dons de la nature sont des biens pour l'homme, et qu'étant dès le départ en germe, ils doivent être développés.

«Ce fut, écrit, par exemple, Rousseau, par une providence très sage que les facultés qu'il [l'homme] 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 temps, 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.»<sup>159</sup>

On peut, dès lors, comprendre la nécessité, pour Rousseau, de procéder à la construction d'une pédagogie spéciale, destinée à forger l'homme nouveau que sera Emile, l'homme sauvage devant vivre en société. Une pédagogie qui est en même temps une tentative de réforme sociale.

Il est toutefois nécessaire, à ce second niveau du développement des puissances humaines, de distinguer société «naturelle» et société civile et politique. Du moins, c'est ce qui ressort des allégations de Rousseau. Car, Rousseau n'est pas parti de la vie sauvage pour déboucher, du coup, sur la société civile qui n'a commencé à se former que plus tard, avec l'avènement de la

---

<sup>157</sup> *Idem*, p. 218.

<sup>158</sup> *Idem*, p. 226.

<sup>159</sup> *Idem*, p. 223.

propriété privée<sup>160</sup>. Si nous devons prendre en compte l'idée de développement progressif des facultés humaines, l'idée de genèse ou de généalogie des sociétés humaines, voilà, ce nous semble, la position que nous serions obligés d'adopter. La raison humaine, et les facultés concomitantes, ne se sont développées que lentement. Il leur a fallu de nombreux siècles, pour atteindre leur niveau au temps de Rousseau -- ont-ils évolué depuis lors ? pourrait-on se demander. Pour tout dire, Rousseau a dû parcourir «comme un trait des multitudes de siècles», tellement «les événements étaient lents à se succéder»<sup>161</sup>.

Même si Rousseau considère que «l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé»<sup>162</sup>, il lie tout de même, très étroitement «raison» et «amour-propre»<sup>163</sup>; même s'il rejette toutes les arguties, tous les sophismes et toutes les subtilités de ceux qui vivent dans «l'état de raisonnement», en l'occurrence les philosophes, il ne saurait convenir que la conservation du genre humain, les droits naturels des hommes plus ou moins évolués, bref, que les formes de justice humaine proches de l'humanité primitive, mais plus avancées relativement à elle, eussent à dépendre uniquement des instincts et des passions primitives. Pour autant qu'au moins l'amour de soi-même, devrait compter parmi les principes de la justice humaine, lui, qui n'est pas sans quelque rapport avec la conscience (et d'ailleurs, dans une certaine mesure, avec la raison<sup>164</sup>) -- pour ne pas dire qu'il est le seul, ainsi que Rousseau nous le fait savoir<sup>165</sup> --, nous pourrions établir que le second niveau devrait correspondre à

---

<sup>160</sup> «Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisait de dire: Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile.» Cf. *Idem*, p. 228.

<sup>161</sup> *Idem*, p. 229.

<sup>162</sup> *Idem*, p. 216.

<sup>163</sup> «C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige. C'est la philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant: «Péris, si tu veux; je suis en sûreté.» Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe et qui l'arrache de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles, et s'argumenter un peu, pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent.» Cf. *Idem*, p. 224.

<sup>164</sup> Ne serait-ce que dans ces stades rudimentaires -- pensons à la «raison sensitive» à laquelle nous avons déjà fait allusion. Ajoutons ce passage: «La conscience ne se développe et n'agit qu'avec les lumières de l'homme. Ce n'est que par ses lumières qu'il parvient à connaître l'ordre, et ce n'est que quand il connaît que sa conscience le porte à l'aimer. La conscience est donc nulle dans l'homme qui n'a rien comparé et qui n'a point vu ses rapports.» *Lettre à Monseigneur de Beaumont*, p. 341, in: O.C., T. III.

<sup>165</sup> 1. *Emile*: «L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine», Livre IV, p. 165 in: O.C., T. III.

2. *Lettre à Monseigneur de Beaumont*: «L'homme n'est pas un être simple; il est composé de deux substances [...]. Cela prouvé, l'amour de soi n'est plus une passion simple; mais elle a deux principes, à savoir l'être intelligent et l'être sensitif, dont le bien-être n'est pas le même. L'appétit des sens tend à celui du corps, et l'amour de l'ordre à celui de l'âme.» Cf. O.C., T. III, p. 340.

3. *Lettre à l'Abbé de Carondelet*: «Pour un matérialiste l'amour de soi-même n'est que l'amour de son corps» Cf. *Correspondance Générale*, publiée par Th. Dufour, Paris: Colin, 20 vols., 1924-1934, T. X, p. 341. Cité d'après Robert Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

l'avènement du droit naturel raisonné, impur devons-nous préciser, en conformité avec l'idée rousseauiste de justice raisonnée que discrédite Rousseau.

Remarquons, pour nous en convaincre, que les comparaisons entre les idées et les proportions ou rapports entre les choses ne commencent et ne se développent que peu à peu. Le moins que l'on puisse dire, c'est que le passage que nous venons de citer semble très approprié pour qui veut en faire un support de spéculation. Car, et Rousseau ne manque pas de le préciser, il ne fait que retracer le «développement [de l'humanité dont il a] montré le progrès» dans le *Discours sur l'inégalité*.

«Quand, par un développement dont j'ai montré le progrès, les hommes commencent à jeter les yeux sur leurs semblables, ils commencent aussi à voir leurs rapports et les rapports des choses, à prendre des idées de convenance, de justice et d'ordre; le beau moral commence à leur devenir sensible, et la conscience agit: alors ils ont des vertus; et s'ils ont des vices, c'est parce que leurs intérêts se croisent, et que leur ambition s'éveille à mesure que leurs lumières s'étendent. Mais tant qu'il y a moins d'opposition d'intérêts que de concours de lumières, les hommes sont essentiellement bons. Voilà le second état.»<sup>166</sup>

«Voilà le second état», souligne bien Rousseau. Pour le lecteur perspicace, la structure tripartite du *Discours sur l'inégalité* ne saurait rester longtemps occulte. Rousseau le déclare expressément: «Voilà, monseigneur, affirme-t-il à la fin de l'explicitation de son projet du second *Discours*, le troisième et dernier terme, au-delà duquel rien ne reste à faire: et voilà comment, l'homme étant bon, les hommes deviennent méchants.»<sup>167</sup> Ce troisième et dernier terme, ce n'est rien d'autre que l'étape où les hommes ont commencé à avoir les notions du tien et du mien, les notions de propriété privée. Cette étape amorce la fondation de la société civile ou politique<sup>168</sup>. C'est l'amorce de l'étape où le «vrai politique» se doit de chercher à «rendre les peuples heureux et bons», à accorder le bien public et les biens individuels<sup>169</sup>, donc à purifier la justice raisonnée de ses imperfections, pourrait-on dire. L'avènement de la propriété

<sup>166</sup> *Lettre à Monseigneur de Beaumont*, p. 341.

<sup>167</sup> *Idem*, p. 341.

<sup>168</sup> «Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisait de dire: Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile.» Cf. *Discours sur l'inégalité*, p. 228.

<sup>169</sup> *Lettre à Monseigneur de Beaumont, op. cit.*, p. 341.

privée coïncide avec celui de l'inégalité, et avec elle, la domination, la servitude, la violence et les rapines. «L'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre», débouchant sur un état de guerre<sup>170</sup>.

Parlant de ce développement ultérieur du *genre humain*, en rapport avec la loi naturelle raisonnée qui assurait sa gouverne, Rousseau n'hésite pas, devant les difficultés qu'elle peut susciter quant à sa compréhension adéquate, à utiliser la métaphore organiciste, mécaniciste, mais teintée de connotation morale, suivante: l'humanité, dans le texte auquel nous nous référons, est conçue comme une personne morale dotée des propriétés suivantes: 1) «un sentiment d'existence commune»; 2) ce sentiment lui confère une «individualité» et une constitution unique; 3) une volonté universelle ou un «mobile universel» régi par la loi naturelle comme principe d'action, capable de «faire agir chaque partie pour une fin générale et relative au tout». Supposant, ensuite, l'interaction harmonieuse de chaque partie de cette constitution humaine avec les autres, Rousseau dépeint les effets néfastes du progrès de l'humanité en ces termes:

«[...] tout au contraire de ce que nous avons supposé, nous trouverons que le progrès de la société étouffe l'humanité dans les coeurs, en éveillant l'intérêt personnel, et que les notions de la loi naturelle, qu'il faudrait plutôt appeler la loi de raison, ne commencent à se développer que quand le développement antérieur des passions rend impuissants tous ses préceptes.»<sup>171</sup>

Ainsi, le droit naturel raisonné impur, selon la logique de la tripartition que nous avons établie, ne suppose pas nécessairement la société civile, si société civile et société politique sont synonymes. Quant à ce qui est de la distinction entre droit naturel raisonné pur et droit politique, elle se doit maintenir. Le droit naturel raisonné pur se distingue du droit politique proprement dit par les caractéristiques suivantes: prenant une position des plus radicales, puisqu'il devrait s'apparenter au droit naturel proprement dit, Rousseau le fait émaner 1) de l'inaliénabilité de la dignité de tout homme par rapport aux autres créatures,

---

<sup>170</sup> «[...] c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous, étouffant la pitié naturelle et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux et méchants. Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres. La société naissante fit place au plus horrible état de guerre: le genre humain, avili et désolé, ne pouvant plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites, et ne travaillant qu'à sa honte, par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine.» Cf. *Discours sur l'inégalité*, p. 233. C'est nous qui soulignons.

<sup>171</sup> *Contrat social. Manuscrit de Genève*, O.C., T. II, p. 393.

dignité fondée tout à la fois sur les premiers principes animiques et sur la raison, même sans prise en compte de la différence spécifique fondamentale entre l'homme et les autres créatures: la perfectibilité; 2) de la défense de la liberté et de l'égalité naturelles; 3) il ne le fait dériver d'aucun contrat social pour sa validité; 4) il fonde là-dessus sa critique véhémement et un rejet absolu de l'esclavage et de la servitude, bref, toute forme d'aliénation, aussi volontaire qu'elle puisse être. Par contre, le droit politique proprement dit est un droit de citoyenneté, où la qualité de citoyen procède de son insertion dans une société politique particulière, dans un corps politique. Il implique: 1) le contrat social; 2) du côté du citoyen, une soumission de sa volonté particulière à sa volonté générale; 3) il suppose une distinction entre les sociétés politiques particulières ainsi que leurs lois et la société générale du genre humain; 4) il se subsume sous les droits des hommes et la loi naturelle dont il procède.

Afin de mieux saisir cette différence entre le droit naturel raisonné pur et le droit politique proprement dit, certains passages du *Contrat social* devraient être pris en considération. Dans le *Manuscrit de Genève*, la notion de droit naturel raisonné est comprise sous la notion de civilité, au sens d'humanité, du genre humain en opposition à la notion de citoyenneté, qui, elle, se rattache au droit politique proprement dit. Les principes du droit politique, reçoivent ainsi, à prime abord, leur assise de l'idée de dignité humaine, de celle de liberté et d'égalité naturelles, de raison, de conscience. C'est à partir de ces idées que se construit le statut de citoyen et de membre du corps politique.

«L'homme est né libre, et partout il est dans les fers.»<sup>172</sup> Tel s'annonce le chapitre I du Livre I du *Contrat social*. La formule, on le sait bien, «a servi, dans son esprit et dans sa lettre même, à la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789»<sup>173</sup>. Cette liberté, Rousseau la conçoit comme «une conséquence de la nature de l'homme.»<sup>174</sup> Elle reste étroitement liée à la première loi fondamentale de la digne nature humaine qu'est la conservation de soi, laquelle constitue le «degré zéro» du politique. C'est au nom de ces principes que Rousseau, plus qu'aucun penseur du droit et de l'Etat, condamne aussi

---

<sup>172</sup> O.C., T. II, p. 518.

<sup>173</sup> 1) Guy Lafrance, L'humanisme juridique de Rousseau, in: *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution*, Actes du Colloque de Montréal (25-28 mai 1989) (Collection: Pensée libre, n° 3) publiés et présentés par Jean Roy, pp. 99-105; p. 103. 2) 'Natural Rights' in Kant's Doctrine of Right, pp. 23-29, in: *Revolution and Enlightenment in Europe*, (ed.) Timothy O'Hagan, Aberdeen: Aberdeen University Press, 1991.

<sup>174</sup> *Idem*, chapitre II, p. 518.

drastiquement l'esclavage, la conquête, le droit du plus fort, dans les formules «frappées» -- dirions-nous aussi «frappantes»? -- qu'on lui reconnaît.

Si l'homme est né libre, son insertion dans une société politique ne pourrait qu'être l'effet de son consentement. Quelle que soit l'origine historique d'une association politique particulière, même si ses lois devraient se conformer, selon Rousseau, à la loi naturelle de raison, sa légitimité est affaire de conventions<sup>175</sup>. Force<sup>176</sup>, servitude, esclavage ou aliénation -- à supposer même qu'elle soit volontaire -- et droit ne sauraient faire bon ménage<sup>177</sup>, nous enseigne Rousseau.

La critique de l'esclavage, à laquelle procède Rousseau, se situe à trois niveaux principaux: historique, conceptuel et logique, et, finalement, moral. Au niveau historique, il s'attaque aux théories qui défendent l'esclavage comme celles d'Aristote, de Hobbes et de Grotius, théoriciens qui ont fondé ce droit absurde et contradictoire de l'esclavage sur son existence factuelle, historique, ignorant que cela ne découle pas de la nature et de ses lois, mais de la transformation ignominieuse de la nature par les coutumes, les moeurs et les lois<sup>178</sup>.

---

<sup>175</sup> 1. <<Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes.>> Cf. *Idem*, Livre I, chapitre IV, De l'esclavage, p. 520.

2. <<Je n'ai rien dit du roi Adam, ni de l'empereur Noé, père de trois grands monarques qui se partagèrent l'univers, comme firent les enfants de Saturne, qu'on a cru reconnaître en eux. J'espère qu'on me saura gré de cette modération; car, descendant directement de l'un de ces princes, et peut-être de la branche aînée, que sais-je si, par la vérification des titres, je ne trouverais point le légitime roi du genre humain ?>> *Idem*, chapitre II, Des premières sociétés, p. 519.

<sup>176</sup> 1. <<Si je ne considérais que la force et l'effet qui en dérive, je dirais: <<Tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien; sitôt qu'il peut secouer le joug, et qu'il le secoue, il fait encore mieux: car, recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou l'on ne l'était point à la lui ôter.>> Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant, ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions.>> Cf. *Idem*, Livre I, chapitre I, p. 518.

2. <<Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir. De là le droit du plus fort; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot ? La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir ? Cf. *Idem*, Livre I, chapitre III, Du droit du plus fort, p. 519.

3. <<Qu'un brigand me surprenne au coin du bois, non seulement il faut par force donner la bourse; mais, quand je pourrais la soustraire, suis-je en conscience obligé de la donner ? [...]

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes>> Cf. *Ibidem*, p. 520.

<sup>177</sup> 1. <<Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous; la folie ne fait pas droit.>> *Idem*, Livre I, chapitre IV, p. 520.

<sup>178</sup> <<Aristote, avant eux tous [Caligula, Hobbes, Grotius], avait dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination.

Aristote avait raison; mais il prenait l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain. [...] S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués.>> *Idem*, Livre I, chapitre II, Des premières sociétés, p. 519.

Au niveau conceptuel et logique, Rousseau décortique les concepts, va chercher leurs significations à leur source, dans la sphère du droit politique. Les mots ont un sens, et là où subsiste l'ombre d'une équivoque, il ne tarde pas à y mettre de la lumière. L'analyse du concept d'aliénation, par exemple, l'amène à établir l'absurdité du droit d'esclavage. «Aliéner, nous rappelle-t-il, c'est donner ou vendre. Or, un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas; il se vend tout au moins pour sa subsistance: mais un peuple, pourquoi se vend-il ? Bien loin qu'un roi fournisse à ses sujets leur subsistance, il ne tire la sienne que d'eux»<sup>179</sup>. Et, recourant à l'autorité de Rabelais, il soutient: «un roi ne vit pas de peu. Les sujets donnent donc leur personne, à condition qu'on prendra aussi leur bien ? Je ne vois pas ce qui leur reste à conserver.»<sup>180</sup>

De même, analysant le concept d'engagement ou de contrat relativement à l'esclavage, et aux deux notions antinomiques que sont l'autorité absolue et l'obéissance inconditionnelle, Rousseau en arrive à déceler le contre-sens flagrant qu'ils couvent. «[...] c'est une convention vaine et contradictoire, nous montre-t-il, de stipuler d'une part une autorité absolue, et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est il pas clair, poursuit-il, qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger ? Et cette seule condition, sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte ?»<sup>181</sup> La conclusion qui découle de cette analyse conceptuelle et logique se fait tranchante:

«[...] quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient et que, son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens ? [...] de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, esclavage 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 également insensé: «Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira.»<sup>182</sup>

<sup>179</sup> *Idem*, Livre II, chapitre IV, De l'esclavage, p. 520.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

<sup>182</sup> *Idem*, p. 520-521.

Le point de vue moral est de loin le plus important, car, en fait, tous ces concepts sont chargés de connotation morale. Rousseau y évoque la raison dans sa vocation morale, la liberté et la volonté, facultés dans lesquelles consiste essentiellement la dignité de l'homme; il y parle de l'inaliénabilité des droits de l'humanité qui en est l'ultime conséquence. Aspects qui, tous, nous rappellent sa condamnation du droit du plus fort privé de toute moralité<sup>183</sup>.

«Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté.»<sup>184</sup>

Ces premiers chapitres du *Contrat social*, qui posent les principes fondamentaux de la politique de Rousseau, devraient suffire pour une démonstration ou un effort d'interprétation de la seconde étape de l'évolution de l'humanité, comme l'étape correspondant au règne de ce type de droit naturel raisonné impur, de la loi naturelle raisonnée, ou de la justice raisonnée que Rousseau déprécie<sup>185</sup>. Ils nous permettent également, tout bien considéré, afin de rendre à la pensée rousseauiste toute sa cohérence, de maintenir cette idée d'un troisième type de droit naturel, que nous qualifions de droit naturel raisonné pur. Dans le cas contraire, nous pouvons encore nous référer à l'*Emile*, ouvrage d'ordre pédagogique, ouvrage visant à réformer, à partir de l'homme Emile, les sociétés politiques existantes. Cette référence nous permettra de mieux éclaircir l'idée en question.

L'*Emile* est un ouvrage exaltant l'éducation fondée sur la nature et ses lois. Mais elle n'est pas une éducation anti-rationaliste. Au contraire, dans la mesure où Rousseau reconnaît pleinement la spécificité de la nature humaine,

<sup>183</sup> «La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir.» *Idem*, Livre I, chapitre III, p. 519.

<sup>184</sup> *Idem*, Livre I, chapitre IV, De l'esclavage, p. 520. C'est nous qui soulignons.

<sup>185</sup> En fait, nous pouvons discuter assez longuement sur la préférence que Rousseau accorde à la formule du sentiment naturel de justice: «Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.», au détriment de celle de la «justice raisonnée»: «Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse.» Poser, par exemple, la question de savoir si, pour Rousseau, la justice peut-être évaluée à l'aune de l'utilité. Mais, pour éluder le problème, nous pouvons dire qu'il s'agit, ici, des premiers stades du développement des facultés humaines. Moment où celles-ci sont encore en harmonie avec les lois de la nature, où les hommes ont commencé à avoir les notions de vertu et de vice, et où il n'y avait encore aucune forme avancée de morale construite par des raisonnements et arguments subtils. Rappelons ce passage de Rousseau: «[...] le meilleur de tous les casuistes est la conscience; et ce n'est que quand on marchande avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement.» *Emile*, O. C., T. III, p. 198-199.

L'emphase est également mise sur les facultés qui sont propres à l'homme. Cette oeuvre pédagogique ne semble avoir pour fin ultime que de façonner un homme nouveau, capable de vivre en société, mais intègre sur tous les plans, c'est-à-dire, un homme qui échappe à tous les vices que les hommes vivant en société peuvent acquérir. Mais, comment faire d'Emile un citoyen, si la cité elle-même est complètement transformée en une jungle ?

Si Rousseau a dû repenser les fondements du droit politique dans le *Contrat social*, c'est pour montrer la nécessité d'une révolution au sens premier du terme, révolution en tant que reconstruction de l'ordre juridico-politique sur de nouvelles bases. Les Livres IV et V de l'*Emile*, surtout, prolongent ce projet: ils reposent le problème de l'insertion obligatoire de l'homme de la nature, l'homme sauvage, dans l'état de société. De par l'irréversibilité du développement de nos facultés, conformément au dessein de la nature et de son Auteur, de par l'inéluctabilité du progrès des sociétés humaines, qui lui est conjointe, non seulement Emile ne saurait sempiternellement demeurer dans l'enfance, un état de nature aussi caractérisé par le sommeil des facultés spirituelles de l'homme, mais il ne pourrait non plus se refuser de rencontrer le monde, d'amener avec lui dans la société des hommes, les lois éternelles de la nature et de l'ordre, en guise de paradigme de l'état juste, de la fondation du droit politique.

Dans la société, son amour de lui-même, de judicieux, légitime qu'il était, se transforme cependant en amour-propre, en vanité, en orgueil et en jalousie, ce qui constitue pour lui une menace pour sa liberté et son bonheur. Heureusement que «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 et se commande à lui-même; en le livrant à des passions immodérées, il joint à ces passions la raison pour les gouverner»<sup>186</sup>. Ni la raison ni les passions, en tant que telles, ne font donc pas l'objet d'une radicale dépréciation de la part de Rousseau. Certes, il existe de mauvaises passions -- qui se développent à partir de la primitive, qu'est l'amour de soi, sitôt que l'on s'associe --, puisqu'il existe un usage inadéquat de la raison. Rousseau favorise un équilibre bien réfléchi de toutes nos facultés. Il faut pour cela, selon lui, une bonne éducation suivant l'ordre de la nature.

---

<sup>186</sup> *Emile*, Livre V, p. 244.

Le désordre et les crises, qui émergent de la vie sociale, sont l'oeuvre de la loi du plus fort qui ne peut s'exprimer que par l'asservissement des faibles, leur aliénation, leur mise en état d'esclavage. Il faut y remédier, selon Rousseau, afin de permettre aux hommes de restaurer et de sauvegarder leurs biens les plus précieux, le bonheur et la liberté. Il faut pallier les maux de la société en substituant à la loi du plus fort, la loi de la nature humaine, une loi qui, selon Rousseau, est connue de tous les hommes pour avoir été inscrite dans leurs coeurs<sup>187</sup>. Elle est morale. Comment se peut faire alors cette substitution ? L'homme Emile, qui n'a fait que vivre selon la loi de la nécessité éthique naturelle, et ses semblables, qui n'ont jamais vécu que selon la loi de la puissance, de la force physique, parviendront-ils à subir docilement cette sorte de catharsis axiologique, principielle ? La tâche n'est pas du tout des plus faciles, elle est très ardue pour Rousseau. C'est pour ce faire qu'il se résigne à éduquer Emile de sorte à en faire un homme naturel vivant en société, plutôt qu'à transformer le monde social en tant que tel. Mais, Emile ne sera-t-il pas le jouet de son environnement social ? Ne serait-il pas celui qui, toujours, perdra dans cette lutte pour la conservation de soi ? Une récompense devrait motiver et garantir cette conduite vertueuse et juste qu'est celle d'Emile, amant de l'ordre et de la justice. Rousseau en appelle, par conséquent, à l'Être suprême -- lien entre la morale et la religion --, afin de révéler à son élève ses desseins:

«C'est alors seulement qu'il trouve son véritable intérêt à être bon, à faire le bien loin du regard des hommes et sans y être forcé par les lois, à être juste entre Dieu et lui, à remplir son devoir, même aux dépens de sa vie, et à porter dans son coeur la vertu, non seulement pour l'amour de l'ordre auquel chacun préfère toujours l'amour de soi, mais pour l'amour de l'auteur de son être, amour qui se confond avec ce même amour de soi, pour jouir enfin du bonheur durable que le repos d'une bonne conscience et la contemplation de cet Être suprême lui promettent dans l'autre vie, après avoir bien usé de celle-ci.»<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> <<C'est en vain qu'on aspire à la liberté sous la sauvegarde des lois. Des lois ! où est-ce qu'il y en a, et où est-ce qu'elles sont respectées ? Partout tu n'as vu régner sous ce nom que l'intérêt particulier et les passions des hommes. Mais les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de loi positive au sage; elles sont écrites au fond de son coeur par la conscience et la raison; c'est à celles-là qu'il doit s'asservir pour être libre; et il n'y a d'esclave que celui qui fait mal, car il le fait toujours malgré lui. La liberté n'est dans aucune forme de gouvernement, elle est dans le coeur de l'homme libre; il la porte partout avec lui. L'homme vil porte partout la servitude. L'un serait esclave à Genève, et l'autre libre à Paris.>> *Emile*, p. 321. C'est nous qui soulignons.

Cette idée de principes innés de justice se trouve dans les pages 200 et suivantes de *l'Emile* avec, à la page 200 à 202, la critique du scepticisme fondé sur le relativisme montanien.

<sup>188</sup> *Idem*, p. 217.

Ainsi, par le biais de cette éducation, Emile serait apte à inverser imperceptiblement l'ordre des choses quel que soit le monde ou la cité de son choix. Il sera un exemple où qu'il soit. Sa liberté, dans ce sens, en est une que les contraintes sociales ou extérieures ne sauront jamais subjuguier. Elle est liberté pure. Et la raison qui l'aide à vivre conformément à la loi morale l'est autant. Mais la loi morale étant, spécifiquement pour l'homme, une loi de la raison éclairée par la conscience<sup>189</sup>, «instinct divin», il s'ensuit que la justice et l'ordre, selon lesquels Emile vit sont une justice et un ordre raisonnés purs, éclairés. Le passage suivant peut en témoigner:

«Nous entrons enfin dans l'ordre moral: nous venons de faire un second pas d'homme. Si c'en était ici le lieu, [...] je ferais voir 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; que, par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle; et que tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au coeur humain.»<sup>190</sup>

Si, contrairement au passage précédent, la conscience, dans la note infra-paginale numéro 2, devrait être un guide pour la raison, c'est que, comme Rousseau l'a si bien exprimé, celle-ci «manque de principe». Comme nous l'avons déjà souligné<sup>191</sup>, la raison a cette capacité à la fois de construire, rédemptrice, et de détruire, eschatologique, si elle n'a aucun canevas de principes pour guide, en termes kantien, aucune Idée régulatrice. Or, rien, sinon la conscience morale, les idées innées du bien et du mal seules, conformes à la constitution naturelle<sup>192</sup>, c'est-à-dire les affections de l'âme humaine, peuvent assumer ce rôle. Plus loin,

<sup>189</sup> Rousseau inverse des fois l'ordre du rôle ou de la fonction de ces deux facultés, comme la citation nous le montre. Citons également:

1. «La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. Est-il étonnant que ces deux langages se contredisent ? et alors lequel faut-il écouter ? Trop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser; mais la conscience ne trompe jamais; elle est le vrai guide de l'homme: elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps; qui la suit obéit à la nature, et ne craint point de s'égarer.» *Idem*, p. 199.

2. «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; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe.» *Idem*, p. 201.

<sup>190</sup> *Emile*, Livre IV, p. 165 in: O.C., T. III.

<sup>191</sup> Cf. note infra-paginale n° 64, p. 34 de notre texte.

<sup>192</sup> Idée d'une justice innée: «Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience.» *Idem*, p. 200-201.

Rousseau spécifie expressément le rôle de la raison et des autres facultés. Il nous apprend que la conscience est la faculté de désirer le bien, de l'aimer, la raison, la faculté cognitive du bien, et la liberté, la faculté qui nous pousse à le choisir<sup>193</sup>

Le droit naturel raisonné pur supplante le droit naturel proprement dit par sa conformité à la nature proprement humaine, la nature rationnelle de l'homme purifiée de ses imperfections. Même si son avènement, consécutif au progrès inéluctable des facultés humaines et au développement des sociétés humaines qui s'ensuit, exige, à un stade plus avancé, l'étouffement de la nature, il demeure le droit naturel, éminemment moral. C'est en cela qu'il fonctionne comme un tremplin pour l'élevation morale des principes du droit social, un standard pour le droit proprement politique. Rapporté aux facultés qui lui donnent naissance, on ne voit pas vraiment pourquoi il devrait être déprisé par rapport à son ancêtre primitif, le droit naturel proprement dit, puisque, selon Rousseau lui-même, la raison qui, parmi toutes les autres facultés -- à part les passions négatives ou mauvaises, bien sûr --, étouffe la voix de la nature, constitue l'ensemble de toutes les facultés humaines développées exhaustivement.

Même en supposant qu'il doit être discrédité -- supposition quelque peu absurde si l'homme doit nécessairement assumer son rôle dans l'ordre universel -- l'*Emile* et les principes fondamentaux du droit politique exposés dans les premiers livres du *Contrat social* joueraient leur rôle de palliatifs. Par ces principes fondamentaux, le *Contrat social* s'élève au niveau de la morale universelle que recommande l'*Emile*<sup>194</sup>. Plus que tous les autres ouvrages de Rousseau, on ne saurait lui dénier sa force révolutionnaire et réformatrice. Tout

---

<sup>193</sup> *Idem*, Livre IV, p. 203.

<sup>194</sup> On pourrait évoquer ici les antinomies dans la position rousseauiste quant au rejet et à l'approbation du cosmopolitisme sous-jacent à sa pensée sur les droits des hommes en tant qu'hommes. Mais, la question que nous pouvons poser afin d'écartier l'hypothèse d'un rejet catégorique du cosmopolitisme est la suivante: peut-on défendre l'idée des droits de l'homme en tant qu'homme, l'universalité de ces normes éthico-juridiques, sans épouser un minimum de cosmopolitisme ? <<Défiez-vous, nous enjoint-il, 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.>> Cf. p. 21 de l'*Emile*.

Dans l'*Economie politique*, Rousseau porte ce même regard dédaigneux sur le cosmopolitisme: <<Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affaiblit en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen. Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. Or, comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité concentrée entre les concitoyens prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir, et par l'intérêt commun qui les réunit.>> p. 283, O. C. T. II.

Dans le *Discours sur l'inégalité*, au contraire, Rousseau loue vivement le cosmopolitisme en ces termes: <<Le droit civil étant ainsi devenu la règle commune des citoyens, la loi de nature n'eut plus lieu qu'entre les diverses sociétés, où, sous le nom de droit des gens, elle fut tempérée par quelques conventions tacites pour rendre le commerce possible et suppléer à la commisération naturelle, qui, perdant de société à société presque toute la force qu'elle avait d'homme à homme, ne réside plus que dans quelques grandes âmes cosmopolites qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples, et qui, à l'exemple de l'Être souverain qui les a créées, embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance.>> p. 234, O. C. T. II.

comme dans le second *Discours*, tout comme dans le *Contrat social*, Rousseau réaffirme ici, et avec quelle vigueur, la nécessité de poser un paradigme normatif universel afin de rendre possible l'élevation de principes sociaux immuables au-dessus des formes changeantes et imparfaites. Bref, comme dans ses ouvrages antécédents, Rousseau se propose de «juger ce qui est par ce qui doit-être»<sup>195</sup>. Répliquant à ses adversaires, il affirme sans détour, annonçant Kant:

«Proposer ce qui est faisable, ne cesse-t-on de me répéter. C'est comme si l'on me disait: proposez de faire ce qu'on fait; ou du moins proposez quelque bien qui s'allie avec le mal existant. Un tel projet, sur certaines matières, est beaucoup plus chimérique que les miens; car, dans cet alliage, le bien se gâte, et le mal ne se guérit pas. J'aimerais mieux suivre en tout la pratique établie, que d'en prendre une bonne à demi; il y aurait moins de contradiction dans l'homme; il ne peut tendre à la fois à deux buts opposés. Pères et mères, ce qui est faisable est ce que vous voulez faire. Dois-je répondre de votre volonté ?»<sup>196</sup>

Comment s'évertuer à réformer l'ordre existant, si ce n'est en s'efforçant de l'outre-passer par des justifications fondamentales ? Comme le dirait O. Höffe, l'utopie morale et socio-politique, en tant qu'hypothèse anticipée des formes sociales jusqu'alors inconnues, n'est-elle pas, sinon la plus haute forme, du moins l'une des formes possibles de critique philosophique et normative des sociétés existantes, soit par l'espoir d'une situation meilleure qu'elle suscite, soit par sa fonction importante dans l'évolution des pensées<sup>197</sup> ?

Nous voici au terme de cette étude complexe de la signification des droits de l'homme dans la pensée, non moins complexe, de Rousseau. Remarquons que cette interprétation de la pensée de Rousseau, en l'occurrence celle de la

---

<sup>195</sup> Voir tous les passages qui reprennent la problématique du *Contrat social*, notamment pp. 311 et suivantes. Rousseau réaffirme plus impérativement la nécessité de cette méthode: 1. «Celui pourtant qui veut juger sainement des gouvernements tels qu'ils existent est obligé de les réunir toutes deux: il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est.» p. 311.

2. «Avant d'observer, il faut se faire des règles pour ses observations: il faut se faire une échelle pour y rapporter les mesures qu'on prend. Nos principes de droit politique sont cette échelle. Nos mesures sont les lois politiques de chaque pays.» p. 312.

3. «Monseigneur, il faut vous parler sans détour. Le vrai croyant ne peut s'accommoder de toutes ses simagrées: il sent que l'homme est un être intelligent auquel il faut un culte raisonnable, et un être social auquel il faut une morale faite pour l'humanité. Trouvons premièrement ce culte et cette morale, cela sera de tous les hommes; et puis, quand il faudra des formules nationales, nous en examinerons les fondements, les rapports, les convenances; et, après avoir dit ce qui est de l'homme, nous dirons ensuite ce qui est du citoyen.» p. 355. C'est nous qui soulignons.

<sup>196</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>197</sup> Cf. *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'Etat*, traduit et adapté de l'allemand par Jean-Christophe Merle, Paris: Presses Universitaires de France, 1991, p. 148.

tripartition du droit naturel, ne manque pas d'originalité, et qu'elle peut d'ailleurs susciter de vives controverses dans le rang des spécialistes de Rousseau. Mais, d'après sa théorie de l'état de nature, et l'ambivalence qui entoure la place qu'il assigne à la raison, à côté de la conscience et des principes concomitants qui fondent le droit naturel, cette idée de tripartition du droit naturel n'est-elle pas l'une des voies possibles de résolution des ambiguïtés de la conception rousseauiste ? Du moins, n'est-elle pas conforme à la conception tripartite de l'état de nature rousseauiste telle que la *Lettre à Monseigneur de Beaumont* nous l'a expressément exposée ? Cette idée de tripartition de l'état de nature, nous le retrouverons dans la pensée kantienne, notamment dans sa théorie de l'état de nature. La difficulté chez lui, comme d'ailleurs chez Rousseau, réside dans le fait que les déterminants de l'état de nature en tant que théorie, restent, ça et là, disséminés et diffus dans l'ensemble de son *corpus*, si bien que la nécessité d'une démonstration scrupuleuse d'une telle tripartition s'impose. C'est ce qui a rendu indispensable cette étude que nous voulons minutieuse de l'état de nature dans cette investigation.

Au lecteur de juger de la pertinence de notre lecture de Rousseau!