

Études | Studies
sur | on
les *Discours* | Rousseau's
de Rousseau | *Discourses*

Actes du Colloque d'Ottawa
(15-17 mai 1985)
publiés et
présentés par

Proceedings of the
Ottawa Symposium
(15-17 May 1985),
edited by

Jean Terrasse

Pensée libre, n° 1

Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau
North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau

Ottawa
1988

Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre:

Études sur les discours de Rousseau = Studies on Rousseau's discourses

(Pensée libre ; no 1)

Texte en français et en anglais.

Bibliographie: p.

ISBN 0-9693132-0-9

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778--Pensée politique et sociale--Congrès. 2. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778--Philosophie--Congrès.
I. Terrasse, Jean, 1940-. II. Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau.
III. Title: Studies on Rousseau's discourses.
IV. Collection.

PQ2043.E89 1988 848'.509 C88-090056-3F

Canadian Cataloguing in Publication Data

Main entry under title:

Études sur les discours de Rousseau = Studies on Rousseau's discourses

(Pensée libre ; no. 1)

Text in French and English.

Bibliography: p.

ISBN 0-9693132-0-9

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778--Political and social views--Congresses. 2. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778--Philosophy--Congresses.
I. Terrasse, Jean, 1940-. II. North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau.
III. Title: Studies on Rousseau's discourses.
IV. Series.

PQ2043.E89 1988 848'.509 C88-090056-3E

Ouvrage publié grâce au concours de l'Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau/North American Association for the Study of Jean-Jacques Rousseau et grâce à une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Conseil exécutif, 1983-1985

Président : Jean Terrasse (Université McGill)

Vice-Président : Jean Roy (Université de Montréal)

Secrétaire-trésorier : Denyse Laniel, Montréal, Qué.

Directeur académique : Guy Lafrance (Université d'Ottawa)

Éditeur du bulletin de nouvelles : Howard R. Cell

(Glassboro State College, N.J.)

© Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, 1988

ISBN 0-9693132-0-9

L'UNITÉ DE LA PENSÉE POLITIQUE DE ROUSSEAU ET L'IMPORTANCE DU DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ

Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* ne constitue pas un morceau à part dans l'élaboration de la pensée politique de Rousseau ou une sorte de prélude génial avec lequel les autres écrits n'auraient que peu à voir. Il est au contraire une pièce maîtresse du système sans laquelle les autres ne pourraient vraiment se comprendre. C'est ce que je voudrais montrer sur un point particulier qui tient aux idées d'égalité et d'inégalité, si constamment présentes dans la réflexion politique de Rousseau que celle-ci peut apparaître comme la recherche exclusive des conditions d'instauration d'une véritable égalité parmi les hommes. Or c'est par rapport à ces idées d'égalité et d'inégalité que se déterminent les deux passages de l'humanité, de l'état de nature à l'état civil, que l'on voudrait ici examiner : le premier, décrit dans le deuxième *Discours* par une convention inégalitaire qui est à l'origine de nos sociétés, le second défini par le pacte social et qui suppose la parfaite égalité des contractants. Le premier est présenté comme un événement hypothétique d'un passé à jamais révolu, le second comme un modèle dont peut-être un jour l'humanité, au terme de sa décadence, saura s'inspirer. L'idée d'une perte de l'égalité naturelle caractérise le premier, celle d'une instauration de l'égalité politique le second. Chez Rousseau, égalité et inégalité ont toujours été partie liée.

L'histoire de la notion d'égalité chez Rousseau est en effet inséparable de celle de l'inégalité et il y a comme une dialectique de l'égalité et de l'inégalité dont la composition, aux différents stades de notre histoire, définit la condition de l'homme, sans cesse plus misérable. De l'égalité primitive à l'inégalité de nos sociétés, Rousseau constate les progrès des maux qui frappent l'humanité. Le deuxième *Discours* est un traité du mal comme l'appelle, dans son récent livre, Alexis Philonenko, d'un mal qui se développe du même

mouvement que la sociabilité et que l'inégalité¹. L'inégalité croissante est le signe de ce malheur. Déjà, dans le *Discours sur les Sciences et les Arts*, Rousseau évoquant l'injustice sociale s'écrie : «D'où naissent tous ces abus, si ce n'est de l'inégalité funeste introduite entre les hommes par la distinction des talents et par l'avilissement des vertus?» (O.C., III, 25) et, dans ses observations sur la réponse que fit à son discours le roi Stanislas de Pologne, il écrit : «La première source du mal est l'inégalité. De l'inégalité sont venues les richesses, car ces mots de pauvre et de riche sont corrélatifs et partout où les hommes seront égaux, il n'y aura ni riches ni pauvres» (III, 49-50). C'est pourquoi ce traité du mal est un discours sur l'inégalité, une inégalité qui constitue sans doute un mal radical puisqu'elle est déjà présente dans l'état de nature.

Certes, il existe une égalité naturelle qui tient moins à l'état premier de l'homme qu'à sa nature, à son essence : «Les hommes, d'un commun aveu, sont naturellement aussi égaux que l'étaient les animaux de chaque espèce» (123)². Si les hommes sont égaux, c'est d'abord parce qu'ils appartiennent à la même race humaine, parce qu'ils sont rassemblés par une même définition physique, métaphysique et morale dont la première partie du deuxième *Discours* décrit les traits essentiels, parce qu'ils ont la même histoire et la même destinée. «Les hommes ne sont naturellement ni rois, ni grands, ni courtisans, ni riches; tous sont nés nus et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce. Enfin tous sont condamnés à la mort. Voilà ce qui est vraiment de l'homme; voilà de quoi nul mortel n'est exempt» (*Émile*, O.C., IV, 504). Mais Rousseau reconnaît aussi l'existence d'une inégalité naturelle et physique «qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces et des qualités de l'esprit et de l'âme» (III, 131).

Toutefois, parce que l'homme, en son premier état, vit solitaire, dans la plus grande indépendance à l'égard de ses

1. Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, tome I, 1984.

2. «Tous les hommes étant libres et égaux», *Contrat social*, O.C., III, 352.

semblables, cette inégalité naturelle n'a aucun effet fâcheux sur son bonheur, elle consiste dans des différences, d'un individu à l'autre, qui ne sont perçues par personne, elle n'a d'existence qu'objective; dans une conscience qui ne peut comparer, elle n'est pas ressentie comme un malheur. Il reste qu'à l'état de nature, les forces et les talents sont inégalement répartis, que Rousseau le reconnaît explicitement et qu'il affirme donc à la fois l'égalité et l'inégalité naturelles. Tout autre est l'inégalité morale et politique : «elle consiste dans les différents privilèges dont quelques-uns jouissent au préjudice des autres comme d'êtres plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux ou même de s'en faire obéir» (III, 131). «Elle dépend d'une sorte de convention et... elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des hommes» (*ibid.*). Si l'inégalité physique est le fait de la nature, l'inégalité morale ici définie est l'œuvre d'hommes déjà réunis dans une organisation sociale avancée. Elle requiert une acceptation, voire une approbation, les hommes se faisant pour ainsi dire complices de la source de leurs malheurs. Le mot convention qui apparaît ici est une première allusion à la convention originaire comme si l'inégalité était son objet même.

Ces deux sortes d'inégalités sont-elles sans rapport l'une avec l'autre? Au début du *Discours sur l'inégalité* (131-132), Rousseau se refuse d'expliquer la seconde par la première : ce serait en effet faire disparaître le problème en justifiant un état de fait, l'inégalité morale et politique, que, dans sa réponse à l'Académie de Dijon, il se propose de dénoncer, en établissant qu'elle est contraire à la loi naturelle. Mais il est clair, et Rousseau le reconnaît en maints endroits, que, dès que l'homme devient sociable, la différence des forces et des talents entraîne l'inégalité des biens et des honneurs. «Les choses en cet état eussent pu demeurer égales, si les talents eussent été égaux» (174). Mais «celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité...» (169). Et... «C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement et que les différences des hommes développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets...» (174).

L'inégalité naturelle, «à peine sensible» (162) chez l'homme d'avant la société, se trouve alors décuplée³. Mais bien avant l'institution de la société, les progrès de l'inégalité vont faire oublier l'égalité primitive. La perfectibilité inscrite dès l'origine dans la nature de l'homme, éveillée par des circonstances fortuites, va permettre le développement de nos différentes facultés, l'éveil des passions et de la raison. Si l'état de nature, dans un premier sens, désigne l'état d'innocence de l'homme solitaire d'avant le langage, une autre signification lui est attachée qui embrasse l'histoire de l'humanité jusqu'à la veille de la convention originaire. En ce second sens, l'état de nature s'oppose à l'état civil. C'est l'état d'une humanité déjà en mouvement qui s'éloigne par degrés de son origine supposée et dont Rousseau décrit d'une manière saisissante, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et son *Essai sur l'origine des langues*, les étapes successives, marquées d'abord par l'acquisition du langage et les premières formes de groupements humains. Cette distinction, qu'on ne fait pas toujours, me paraît capitale. Elle permet de comprendre l'expression de «société naturelle», paradoxale, si l'on songe que Rousseau, du moins dans le second *Discours*, exclut la sociabilité de la nature essentielle de l'homme et comment, au terme de sa tragique histoire, l'homme de l'état civil retrouve l'état de nature, un état de nature qui est celui de Hobbes, mais que Rousseau ne situe pas comme le penseur anglais à l'origine de l'humanité, mais au terme de cette longue période qui conduit à la convention originaire (191).

Certes un moment, l'histoire parut s'arrêter. L'homme avait trouvé «un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre» (171). Ce fut, selon Rousseau, l'époque «la plus heureuse et la plus durable que connut l'humanité». Il trouve pour la désigner l'heureuse expression de «jeunesse du monde» (*ibid.*).

3. «... si l'on compare la diversité prodigieuse d'éducatons et de genre de vie qui règne dans les différents ordres de l'état civil, avec la simplicité et l'uniformité de la vie animale et sauvage, où tous se nourrissent des mêmes aliments, vivent de la même manière et font exactement les mêmes choses, on peut comprendre combien la différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de nature que dans celui de société, et combien l'inégalité naturelle doit augmenter dans l'espèce humaine par l'inégalité d'institution» (III, 161-162).

Mais sans doute cet état contenait-il les germes de sa propre destruction. De la comparaison apparemment innocente des talents naissent le goût de la simulation et l'inévitable distorsion entre l'être et le paraître (174). Le développement des besoins et la dépendance à l'égard d'autrui qui en résulte — «... Dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire...» (171) — avec le travail, la division du travail, l'apparition de la métallurgie et de l'agriculture (*ibid.*) conduisent l'humanité à un état où chacun devient esclave de l'autre, soit pour dominer, soit pour subsister. La lutte pour le pouvoir et la lutte pour la vie opposent les hommes en un conflit permanent où nul n'est assuré de l'emporter et où l'humanité est menacée de disparaître. Le mal de l'inégalité devient un mal mortel : «L'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre» (176). «La société naissante fit place au plus horrible état de guerre» (*ibid.*). L'oubli de l'égalité primitive et les progrès de l'inégalité, redoublés par la passion du pouvoir et le désir de posséder, conduisent ainsi, par une guerre fratricide, l'humanité à sa perte.

C'est la première convention qui va la sauver d'une extinction totale, en la faisant basculer d'un état de nature arrivé à son terme à un état civil qui est à l'origine de nos sociétés.

L'importance de celle-ci, comme le rôle qu'elle joue dans la pensée politique de Rousseau a été souvent occultée par l'analyse du seul contrat social. Or elle constitue l'une des clés qui permettent à la fois de comprendre les causes de notre malheur et de concevoir des solutions qui permettront d'y remédier.

L'idée de la première convention est un modèle dont on pourrait dire ce que Rousseau assure de l'état de nature dans la Préface du second *Discours*. Elle est une supposition raisonnée qui éclaire le passé de l'humanité. Elle est une hypothèse, jetée comme un filet, qui permet de fixer, dans l'histoire conjecturale des hommes, l'apparition du droit et des sociétés civiles. Or, de cette première convention il existe plusieurs versions, dans le *Discours sur l'inégalité* et dans le

Contrat social, dont la plus célèbre est à coup sûr celle qui apparaît au tout début de la seconde partie du deuxième *Discours* : «... le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisait de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour y croire, fut le vrai fondateur de la société civile...» (164). À cette place, elle constitue une anticipation puisqu'ensuite Rousseau décrit longuement l'état de l'humanité qui précède cet acte fondateur. Mais ici se trouvent déjà dégagés quelques-uns des aspects principaux de la première convention : initiative de celui qui possède, assentiment du groupe, lien fondamental entre la fondation de la société civile et l'institution de la propriété, évocation des malheurs qui en naîtront...

Mais la version archétypale, par rapport à laquelle les autres ne sont qu'allusions imparfaites, se situe en son juste lieu et elle est assez précisément décrite pour qu'on puisse en dégager les traits majeurs sur les circonstances et la cause immédiate, la nature et les effets de cette première convention.

Il faut d'abord prendre en considération la conjoncture dramatique où se trouvait l'humanité menacée de disparition, de l'extrême détresse des uns, de l'extrême frayeur des autres : «Le genre humain avili et désolé... se mit lui-même à la veille de sa ruine» (176). C'est alors que l'homme, pressé de tous côtés, commence à réfléchir. Pas n'importe quel homme, mais celui qui possède, celui qui sans doute tient le plus à la vie et à l'avoir. Le plus menacé aussi. La raison chez Rousseau est toujours liée à la passion⁴. La passion ici, est celle de survivre, de posséder, de dominer. Et elle invente une ruse qui est, écrit Rousseau, «le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain» (177). Le riche imagine d'utiliser pour sa propre défense les forces qui lui sont opposées en suggérant une union de tous qui permette l'instauration d'une législation favorable aux intérêts de ceux qui possèdent. Il s'agit de faire naître, par un discours persuasif, une reconnaissance de partage inégalitaire. Et, d'emblée, le riche trouve les mots capables de renverser la

4. «Quoi qu'en disent les moralistes», écrit Rousseau au début du second *Discours*, «l'entendement humain doit beaucoup aux passions qui d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi : c'est par leur activité que notre raison se perfectionne» (III, 143).

situation. Il utilise les termes, il exprime des valeurs capables de rassembler les hommes de tous les pays et de tous les temps. Le discours imaginé par Rousseau est un modèle du genre : il commence par une invitation à l'union présentée comme l'unique remède capable de modérer les passions humaines, de protéger les plus faibles, d'assurer les biens de chacun. Grâce à l'union, il sera possible d'instituer des règlements et des lois, reconnus par tous, qui assureront la justice et la paix en définissant des devoirs mutuels. L'union, ici prônée, conduit à l'égalité, puisque tous obéiront aux mêmes lois, et à l'indispensable entraide. Et le moyen de la garantir sera un pouvoir suprême, que l'on se garde bien de définir, mais qui gouvernera par de «sages lois» (*ibid.*). Ainsi l'idée d'union engendre celles de loi et de gouvernement qui sont les seules capables d'assurer la paix intérieure et la sécurité extérieure. Tous les ingrédients du discours politique sont ici rassemblés, y compris la dissimulation de l'intention véritable qui anime ce discours. Mais la tromperie n'appartient-elle pas à l'essence du politique⁵? Ce discours mensonger persuade pourtant: il crée l'unanimité. Il va permettre la fondation de la société civile.

Plus qu'un autre, sans doute, le Genevois Rousseau a été sensible à la force de la parole, au rôle que le tribun joue en démocratie. Au commencement, la parole était action. Il n'est pas indifférent qu'un discours inaugure, même fictivement, l'ère du politique et qu'il ait pris cette forme. Car, même trompeur, par les idées qu'il expose, liberté, égalité, sécurité, entraide, il donne un statut à des valeurs qui pourront ensuite être revendiquées contre le pouvoir, lorsque, tôt ou tard, la ruse aura été découverte. La force de ce premier discours tient précisément dans l'enchaînement, perçu par tous, des fins proposées qui permettent, avec la fondation d'un état, l'apparition du droit.

Comment des hommes, lassés de la guerre, auraient-ils pu demeurer sourds à un pareil langage? Ils voient dans la solution proposée l'ultime moyen de sortir d'une situation désespérée : ils donnent leur consentement. Ils se sauvent

5. Un récent sondage effectué en France indique que 82% des Français sont convaincus que les hommes politiques leur mentent. Cf. le journal *Le Monde* du 6 septembre 1984.

par là d'une mort prochaine et s'asservissent en même temps à une loi injuste. Que la motivation première de l'initiative du riche soit impure, que l'inégalité soit inscrite, à l'origine de la première convention comme un ver dans le fruit, voilà ce qui en explique, aux yeux de Rousseau, les suites funestes. «Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût épargné au genre humain, celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé eût crié à ses semblables : gardez-vous d'écouter cet imposteur!» (III, 164). Il reste que c'est par cette imposture que se créent l'état civil et les lois, que l'histoire proprement dite commence, ou du moins, notre histoire.

La première convention est donc fondamentalement ambiguë.

Ce premier acte qui engageait les hommes les uns par rapport aux autres exigeait au moins trois conditions qui ont été remplies. Il fallait d'abord que les hommes se lient volontairement :

Tous coururent au-devant de leurs fers croyant assurer leur liberté; car avec assez de raison pour sentir les avantages d'un établissement politique, ils n'avaient pas assez d'expérience pour en prévoir les dangers; les plus capables de pressentir les abus étaient précisément ceux qui comptaient d'en profiter et les sages mêmes virent qu'il fallait se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre... (177-178).

Une liberté, même abusée, même réduite, reste une liberté. La convention exclut la contrainte initiale. Telle est la première condition. En second lieu, cette première convention a créé une unanimité sans laquelle, selon Rousseau, aucune société ne peut se constituer. Tous coururent, les pauvres, les riches, les sages, les insensés. «Tout établissement d'une convention... suppose au moins une fois l'unanimité» écrira Rousseau dans le *Contrat social* (359)⁶, et, dans cette première unanimité, l'on peut voir une forme encore très imparfaite de ce que sera la volonté générale.

6. Voir aussi *ibid.*, 440 : «il n'y a qu'une loi qui par sa nature exige un consentement unanime, c'est le pacte social...»

Enfin, cette unanimité n'a été possible que parce que chacun y espérait trouver son compte. Pour qu'il y eût convention, il fallait que chacun donnât et gagnât en même temps, l'utilité commune étant ici la fin, au moins provisoire, des luttes intestines. À cet égard, la première convention ne saurait se confondre avec celle qui est évoquée dans le *Discours sur l'Économie politique* entre le riche et le pauvre :

Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre; faisons donc un accord entre nous : je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donniez le peu qui vous reste, pour la peine que je prendrai de vous commander (273)⁷.

Ce pseudo-contrat, qui concerne deux individus et non un peuple entier est sans doute l'un des avatars tardifs de la convention inégalitaire qui est à l'origine de nos sociétés. Mais son cynisme brutal, qui traduit la supériorité absolue du riche par rapport au pauvre, aboutit à un contrat d'esclavage qui est pour Rousseau une contradiction dans les termes (358). L'initiateur de la première convention au contraire n'était pas en position de force, menacé qu'il était dans sa personne et dans ses biens. Il avait besoin de l'assentiment de tous, il le demande. Il l'obtient. Tel est le coup de génie qui va lui permettre de garantir légalement ce qui n'était jusque là que possession précaire. L'expression « ceci est à moi » du début de la seconde partie du *Discours* ne doit pas tromper. Elle ne saurait à elle seule expliquer la convention. C'est pourquoi elle s'habille ensuite d'un discours plus habile, susceptible de faire naître, avec la perception d'un intérêt pour tous, l'indispensable unanimité.

Que cette première convention constitue pour Rousseau le véritable passage de l'état de nature à l'état civil, on en trouverait la preuve *a contrario* dans l'examen et la réfutation qu'il fait dans le second *Discours* (179 et sq.), et dans le *Contrat social* ⁸ de toutes les autres théories proposées, en particulier celle de l'École du droit naturel, refusant

7. Cf. aussi *Contrat social*, O. C., III, 358.

8. Livre I, ch. II : *Des premières sociétés*; ch. III : *Du droit du plus fort*; ch. IV : *De l'esclavage*.

catégoriquement d'admettre que la force puisse créer le droit. «Il me paraît certain», lit-on dans le second *Discours*, «que non seulement les gouvernements n'ont point commencé par le pouvoir arbitraire, qui n'en est que la corruption, le terme extrême, et qui les ramène enfin à la seule loi du plus fort dont ils furent d'abord le remède, mais encore que quand même ils auraient ainsi commencé, ce pouvoir étant par sa nature illégitime, n'a pu servir de fondement aux droits de la société, ni par conséquent à l'inégalité d'institution» (III, 184). L'institution, en son origine, exclut la force comme elle exclut l'aliénation totale de la liberté. «Il est donc incontestable», écrit Rousseau dans le même passage, «et c'est la maxime fondamentale de tout le droit politique, que les peuples se sont donné des chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir. Si nous avons un prince, disait Plin à Trajan, c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un maître» (181). Il faut toujours remonter à la première convention (359). «Telle fut ou dut être l'origine de la société et des lois...» (178).

Or, en cette première convention, l'acte par lequel se constitue la société civile se confond avec l'institution de la propriété. Il faut se reporter ici au *Discours sur l'Économie politique*. «... La propriété», écrit Rousseau, «est le vrai fondement de la société civile et le vrai garant des engagements des citoyens : car si les biens ne répondaient pas des personnes, rien ne serait si facile que d'éluder ses devoirs et de se moquer des lois» (263). Et l'on peut lire encore dans un *fragment politique* non daté : «Tous les droits civils étant fondés sur celui de propriété, sitôt que ce dernier est aboli, aucun autre ne peut subsister» (483). Il est difficile de marquer plus fortement le lien entre l'instauration d'un état de droit et l'un des droits qui servent à le définir. Paradoxalement le rapport entre la liberté et la propriété paraît même plus fort que celui entre liberté et égalité. C'est que le droit à une propriété même minime détermine un espace d'existence possible sans lequel la liberté n'est plus rien : le droit de propriété «est le plus sacré de tous les droits des citoyens et plus important à certains égards que la liberté même» (*ibid.*).

Et pourtant l'institution première de la propriété s'est faite sous le signe de la plus criante inégalité. Proposée à l'initiative du riche, elle a permis de fixer pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité (178). «Les lois...», écrit Rousseau, «d'une usurpation firent un droit irrévocable» (*ibid.*). Elle s'est constituée avec la reconnaissance juridique d'inégales possessions et l'inégalité qu'elle a ainsi légalisée a été la cause de la décadence de nos sociétés et l'origine de nos malheurs. L'histoire humaine, si mal commencée, ne peut finir que plus mal encore, ainsi que l'affirment les dernières lignes de l'introduction au second *Discours* (133). Car l'inégalité des biens ne peut conduire qu'à celle des droits et des pouvoirs. C'est un thème constamment développé par Rousseau que les lois sont faites à l'avantage de ceux qui possèdent : «Tous les avantages de la société ne sont-ils pas pour les puissants et les riches» (271)⁹. Il y a là un enchaînement inéluctable qui se développe à partir de la première convention et c'est la genèse du mal croissant de l'inégalité que décrivent les dernières pages du second *Discours* : «Si nous suivons», dit Rousseau, «le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la loi et du droit de propriété fut son premier terme; l'institution de la magistrature le second; que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire; en sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la première époque, celui de puissant et de faible par la seconde, et par la troisième celui de maître et d'esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres...» (187). À la fin tout se ramène à un état comparable à celui dont nous a tiré la première convention : l'état civil est dissout par le despotisme et la loi du plus fort met fin au contrat de gouvernement. Une sorte d'égalité se retrouve avec la négation de tous les droits. Le cercle est bouclé. Dans cet état «d'extrême corruption» où les valeurs et les règles morales ont été abolies, «nul ne peut se plaindre de l'injustice d'autrui, mais seulement de sa propre imprudence ou de son malheur»

9. Voir aussi *Contrat social* : «Dans les faits les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien...» (III, 367).

(191). Dès lors le problème paraît clairement posé : si le progrès de l'inégalité explique la décadence de nos sociétés, si cette inégalité, inscrite au principe même de la première convention, est la cause de cette suite malheureuse, comment «corriger s'il se peut par de nouvelles associations, le défaut de l'association générale»? se demande Rousseau dans la première version du *Contrat social* (288).

Dans le *Discours sur l'Économie politique*, prenant les sociétés telles qu'elles sont, Rousseau a proposé quelques réformes qui avaient pour but de réduire l'inégalité parmi les hommes. Il s'agissait de «protéger le pauvre contre la tyrannie du riche» (258). «C'est donc», écrit-il, «une des plus importantes affaires du gouvernement de prévenir l'extrême inégalité des fortunes, non en enlevant les trésors à leurs possesseurs mais en ôtant à tous les moyens d'en accumuler...» (*ibid.*). L'on sait qu'en matière économique Rousseau était partisan d'une sorte de croissance zéro et qu'il proposait de corriger par des taxes le superflu des richesses. «Il faut que tout le monde vive et que personne ne s'enrichisse, c'est là le principe fondamental de la prospérité de la nation» (*Corse, O.C.*, III, 924). Mais l'ambition du *Contrat social* est d'une tout autre portée puisqu'il ne vise pas à corriger, mais à remplacer la première convention. Dès lors le *Contrat social* ne devrait-il pas considérer comme l'une des conditions essentielles de sa réussite, la restauration de l'égalité. Non pas de l'égalité primitive qui suppose l'indépendance de chacun mais d'une égalité qui prenne en compte la sociabilisation de l'homme. Lorsqu'on connaît le scandale que constitue pour Rousseau l'accumulation des biens dans les mains de quelques-uns et les privations, la pauvreté, la misère des autres — qu'on relise par exemple la *Dernière réponse* à Bordes qui avait tellement frappé Kant qu'il la cite dans son *Anthropologie* : «Le luxe nourrit cent pauvres dans nos villes et en fait périr cent mille dans nos campagnes... Il faut des liqueurs sur nos tables; voilà pourquoi le paysan ne boit que de l'eau. Il faut de la poudre à nos perruques; voilà pourquoi tant de pauvres n'ont pas de pain» (III, 79) — si l'on pense que pour lui, l'inégalité est un mal absolu et qu'elle est d'abord l'inégalité des richesses qui entraîne toutes les autres, on peut s'étonner qu'il ne remette pas en question, puisqu'il s'agit de tout

reprendre par le commencement, le droit de propriété reconnu dans la première convention et qu'il ne soit entraîné à un communisme qui serait, au moins théoriquement, la seule manière d'abolir à coup sûr l'inégalité en abolissant la propriété, comme l'avait osé Platon dans la République.

Or l'on voit au contraire que le *Contrat social*, bien loin d'abolir le droit de propriété ou de répartir légalement les biens de tous, implique dans son énoncé même, la sauvegarde des biens qu'il n'est nulle part envisagé de redistribuer d'une manière égalitaire. Ainsi se pose, en effet, le problème que se donne de résoudre le *Contrat social* : «trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune, la personne et les biens de chaque associé» (360). L'avoir de chacun se trouve donc sauvegardé par le *Contrat*. «On gagne l'équivalent de ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a» (361). En renonçant à sa liberté naturelle et à ses possessions précaires, le contractant acquiert «la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède» (364). Et alors que «la possession n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant», «la propriété... ne peut être fondée que sur un titre positif» (365). Rousseau prend donc en compte les possessions qui sont celles de chaque associé au moment du pacte social et il lie l'exercice du droit de propriété à l'ordre social, «droit sacré qui sert de base à tous les autres» (352). Certes, et c'est déjà l'enseignement du second *Discours*, Rousseau affirme dans le *Contrat social* qu'il n'y a pas, contrairement à ce que pensait Locke par exemple, de propriété à l'état de nature, que le droit de propriété est institué par l'état civil qui peut seul lui conférer la permanence, l'inviolabilité, la légitimité qu'il requiert. Et n'étant pas un droit naturel, le droit de propriété devient relatif à la convention qui le fonde et qui, dans certaines circonstances, pourra en limiter l'exercice : ainsi, le souverain exigera dans certains cas la vie ou les biens des particuliers. Mais dans l'état ordinaire de la société, les biens sont protégés par la loi. Ils sont reconnus par des «conventions générales».

Qu'en est-il alors de l'égalité et de l'inégalité dans le *Contrat social*, si l'inégalité des biens est implicitement

maintenue? Et, à ce point de vue, le pacte social est-il si différent de la première convention? Il arrive à Rousseau de les considérer ensemble, ainsi le passage de l'état de nature à l'état civil et les changements qu'il produit dans l'homme, tels qu'ils sont décrits au chapitre VIII du livre I du *Contrat social*, concernent à la fois la première convention — «les abus de cette nouvelle condition et la dégradation de l'homme souvent au-dessous de celle dont il est sorti» (364), la désignent à l'évidence et résumant la deuxième partie du second *Discours* — et le pacte social qui conduira l'humanité du despotisme à un nouvel état civil : «l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté» (365).

Mais ce rapprochement ne peut faire oublier ce qui constitue l'essence même du pacte social, tel que l'entend Rousseau, et l'oppose fondamentalement à la première convention. Même si, en effet, le discours qui a conduit à celle-ci est celui de l'égalité des droits de tous les contractants qu'elle a réunis dans une unanimité primordiale sans laquelle il n'y aurait pas eu convention, même si par rapport au danger mortel qu'elle a permis de conjurer, elle peut être considérée comme un moindre mal, elle répond d'abord au désir du riche de conserver ce qu'il possède, elle est une ruse de la raison où le plus rusé l'emporte. Le *Contrat social* au contraire est le triomphe d'une raison transparente à elle-même qui suppose un moment d'entière renonciation à tout intérêt personnel, celui où «chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous», où chacun se donnant sans réserve «l'union est aussi parfaite que possible», où enfin, «chacun se donnant à tous ne se donne à personne» (360-361). Ce triple caractère du pacte social, qui fait défaut dans la première convention, a pour effet une parfaite égalité des contractants; à la fois membres du souverain, législateurs, et s'obligeant au respect des lois qu'ils ont eux-mêmes posées, figure politique de ce que sera l'autonomie kantienne.

Or ce moment d'aliénation totale, où chaque associé renonce à tous ses droits, concerne aussi les biens dont la communauté devient maîtresse par le pacte social. À cet égard, le droit de chacun sur ce qu'il possède est «toujours

subordonné au droit qu'a la communauté sur tous» (367)¹⁰. Mais «ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation», écrit Rousseau, «c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété» (*ibid.*). Certains termes ici rappellent la première convention, mais la catharsis de l'aliénation a fait son œuvre. L'égalité des droits est assurée qui définit la justice : «le premier et le plus grand intérêt public est toujours la justice. Tous veulent que les conditions soient égales pour tous et la justice n'est que cette égalité», lit-on dans les *Lettres écrites de la Montagne* (III, 891)¹¹.

Toutefois, l'égalité des droits n'entraîne point l'égalité des biens ou des talents et, à cet égard, une certaine inégalité primordiale a toujours été prise en compte par Rousseau, tant dans les *Discours* que dans les écrits de 1762 : «l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif est contraire au droit naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique», lit-on dans le second *Discours* (193-194). Ce qui laisse supposer que, lorsqu'il y a inégalité physique, il peut y avoir, en même proportion, inégalité morale. Et il écrit admirablement dans le *Contrat social* : «à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre que les degrés de puissance et de richesses soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de la violence et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois et quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour pouvoir acheter un autre et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre» (391). Dans cette définition d'un juste milieu entre une parfaite égalité, impossible à établir, et une inégalité qui tend toujours à s'étendre, se lit ici le prudent réalisme de Rousseau qui prend «les hommes tels

10. Mais Rousseau apporte au livre II, ch. IV, une importante précision : «On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance» (O.C., III, 373).

11. «Telle est la fin de toute législation qui est d'assurer la liberté et l'égalité ...» *Du Contrat social*, O.C., III, 391.

qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être» (351). Cette volonté de limiter les inégalités entre les hommes demeure l'un des idéaux de nos sociétés démocratiques.

Dans la forme nouvelle d'association instaurée par le pacte social, une certaine inégalité des biens est donc admise comme est reconnue l'inégalité des talents que Rousseau n'a jamais pensé réduire par quelques mesures scélérates dont certains révolutionnaires autrefois, et plus récemment, certains régimes totalitaires, nous ont donné, par folie d'égalité, le triste exemple.

Mais Rousseau reste conscient du risque par là couru : «ces vices qui rendent nécessaires les institutions sociales sont les mêmes qui en rendent l'abus inévitable» (187). Il appartient précisément à la nouvelle législation d'empêcher les abus. À ceux qui l'accusent de rêver d'une chimère en parlant d'égalité, il répond : «Si l'abus est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille au moins le régler? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir» (405). Et il présente comme l'une des conditions d'une véritable démocratie : «beaucoup d'égalité dans les rangs et les fortunes sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité» (*ibid.*) En l'absence d'une bonne législation, c'est l'addition de ses deux sortes d'inégalité, l'une entraînant l'autre, qui conduit à la désagrégation des sociétés et à la naissance de la tyrannie.

Or le *Contrat social* s'est voulu le seul fondement possible d'une bonne législation. C'est pourquoi ce qui est d'abord pris en compte, ce n'est point la répartition toujours inégale des talents et des biens, mais ce par quoi les membres de la future société sont égaux, ce qui appartient par essence à tout homme, la liberté inaliénable dont l'exercice exige l'égalité des droits. «Par quelque côté qu'on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion, savoir que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions et doivent jouir tous des mêmes droits» (374). Et ce qui assure en définitive cette égalité des droits, c'est la volonté générale et la loi qui en est l'expression. N'obéissant qu'à la loi et par conséquent qu'à lui-même, libéré de toute dépendance particulière, le citoyen

connaît la véritable égalité par rapport à laquelle les inégalités de biens, maintenues dans de justes limites, sont de peu d'importance. Par là il retrouve quelque chose de l'égalité naturelle qui n'était qu'une première figure de l'égalité politique. Certes, le pacte social de Rousseau n'autorise pas un libéralisme sauvage. Car seule la «volonté constante de tous les membres de l'état par laquelle ils sont citoyens et libres» (440) peut «diriger les forces de l'État selon la fin de son institution qui est le bien commun» (368). Mais, malgré les excès auxquels a conduit la convention inégalitaire, le *Contrat social* ne prône pas un égalitarisme dont l'idée et le mot, nés aux XIX^e siècle, demeurent étrangers à la pensée politique de Rousseau. L'égalité des droits se conjugue avec l'inégalité inévitable des biens dès lors que le droit de propriété est maintenu dans la nouvelle société. En ce domaine du moins, Rousseau n'a pas rêvé dans le *Contrat social* qui s'inscrit dans la droite ligne des premiers discours.

En définitive, cette brève et incomplète comparaison du passage, par la première convention, de l'état de nature à l'état civil, et de celui qu'au terme d'une histoire qui ne peut que mal finir, nous propose le *Contrat social* par un modèle qui permettra, le moment venu, à l'humanité de commencer une nouvelle histoire, nous invite à mesurer la cohérence du système de Rousseau à travers deux ouvrages que l'on a souvent voulu opposer l'un à l'autre.

Égalité et inégalité constituent à cet égard une excellente pierre de touche. Le *Contrat social* n'est pas une oeuvre à part, une sorte d'extraordinaire exercice de logique juridique auquel Rousseau ne croyait guère lui-même, une utopie à laquelle l'histoire s'est rattachée, mais qui ne correspondait pas à sa pensée profonde¹², celle du malheur irréparable de l'homme en société¹³. «Efforçons-nous», écrit Rousseau, au contraire, dans le manuscrit de Genève, «de tirer du mal même, le remède qui doit le guérir» (184 et sq.). Tel est le sens de la remarque finale du livre I du *Contrat social* où Rousseau voit la base de tout le système social et qui résume

12. Comme pourrait le laisser supposer la lettre à Mirabeau du 26 juillet 1767, qu'il faut toutefois précisément situer dans son contexte avant d'en proposer une interprétation.

13. Cf. le saisissant triptyque d'A. Philonenko, *op.cit.*

notre examen : «c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force et en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit» (367).

L'égalité en définitive n'est pas une notion univoque. Elle est socialement irréalisable si l'on veut l'entendre dans un sens purement quantitatif. Seule est possible l'égalité devant la loi qui est un droit commun à tous et qui demeure aux yeux de Rousseau la marque d'une société juste. La première convention, obscurcie par les intérêts et les passions, est l'œuvre d'une raison asservie. Elle permet de comprendre, par l'inégalité des biens et des droits qu'elle légitime, les suites malheureuses de l'histoire humaine. Le *Contrat social* se présente au contraire comme une autre origine possible de l'état civil, un nouveau commencement de l'histoire humaine, un autre fondement de la société, sans qu'il soit jamais dit à quel moment et par quels peuples il pourrait être mis en œuvre. Sans doute, le *Contrat social* relève-t-il moins, malgré son ambition, d'une analyse juridique de l'idée de contrat, que d'une réflexion philosophique rigoureuse sur l'autonomie qui seule assure dans l'état, avec l'accord entre la liberté du citoyen et l'autorité de la loi, l'égalité morale et politique. Mais cette idée d'égalité ne pouvait naître que d'une réflexion sur l'inégalité. À cet égard les recherches auxquelles ont donné lieu les premiers *Discours*, les perspectives que Rousseau y développe, les analyses qu'il propose du malheur de l'homme en société, les remèdes qu'il suggère, ont joué un rôle fondateur dans sa pensée politique.

Le Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, à cet égard, n'est pas seulement une sorte d'introduction obligée à toute la pensée politique de Rousseau. Il constitue une problématique, il impose des thèmes, il utilise des concepts et des termes qui seront repris dans tous les ouvrages ultérieurs et pas seulement dans les écrits de 1762. Certes une analyse diachronique conserve son intérêt : il y a des glissements de sens, des émergences, des mûrissements liés par exemple à une rigueur plus grande dans l'emploi de

certaines mots, ultérieurement mieux définis. Ainsi la propriété, dans le deuxième *Discours*, n'est pas toujours clairement opposée à la possession, seule forme concevable d'appropriation à l'état de nature. L'on pourrait en dire autant de la volonté générale et de l'idée de contrat qui ne trouvent leur explicitation parfaite que dans le *Contrat social*.

Il reste que ce qui l'emporte — et l'on ne peut qu'être surpris de certains contre-sens que l'histoire littéraire a faits à ce sujet —, c'est la cohérence affirmée à maintes reprises et véhémentement par Rousseau lui-même, et que Kant avait su, avant tous, si bien déceler.

«Tout ce qu'il y avait de hardi dans le *Contrat social* était auparavant dans le *Discours sur l'inégalité*», écrit Rousseau au livre IX des *Confessions* (II, 407), et il fait dire au Français dans l'un de ses derniers *Dialogues*, en parlant de ses œuvres :

Je ne tardais pas à sentir en lisant ces livres qu'on m'avait trompé sur leur contenu et que ce qu'on m'avait donné pour de fastueuses déclamations, ornées de beau langage, mais décousues et pleines de contradictions, étaient des choses profondément pensées et formant un système lié qui pouvait ne pas être vrai, mais n'offrait rien de contradictoire (II, 930).

Telle sera aussi ma conclusion. Du *Discours sur l'origine de l'inégalité* au *Contrat social*, la conséquence est bonne. L'idée du pacte social est déjà présente dans le premier et, dans le second, demeure comme ce qu'il faut par tous les moyens conjurer, le mal de l'inégalité.

Jean Ferrari
Université de Dijon