

INTRODUCTION.

Jean-Jacques Rousseau est un écrivain et philosophe du siècle des « lumières », né le 28 juin 1712 à Genève. D'une famille protestante d'origine française, sa mère meurt tout en le mettant au monde. Son père l'élèvera, aidé par la tante Suzanne. Très tôt, il apprend à lire dans la bibliothèque de son père, où il s'enjoue des romans et des livres d'histoire. Il s'ensuit que Jean-Jacques Rousseau rêve d'être un des héros de ces livres. Mais ni sa situation sociale, fort précaire, ni ses goûts ne le prédisposent à la carrière des lettres. Voilà pourquoi, à l'âge de douze ans, il commence l'apprentissage de graveur dont le métier lui plaît. Mais ce dernier ne lui accorde aucune liberté ; parfois-même, il est battu et humilié. Timide et incertain de lui-même, le jeune Jean-Jacques a pris la fuite pour une vie solitaire dans les forêts où il a trouvé la liberté de l'esprit avant d'être recueilli par Madame de Warens, *Les Rêveries du promeneur solitaire* en témoigne. Cette dame pieuse est devenue sa protectrice. Et celle-ci l'a converti au catholicisme dont il a tiré l'éducation religieuse et parallèlement l'éducation musicale qui a suscité son émotion sentimentale.

En 1742, Jean-Jacques Rousseau s'est rendu à Paris pour y gagner sa vie. C'est là qu'il est tombé par hasard, en 1749, sur le Mercure de France où il a eu l'occasion de lire la question mise au concours par l'académie de Dijon : « *si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs.* » A l'issue de cette lecture, il prend sa plume et rédige le *Discours sur les sciences et les arts* qui lui voudra, le premier prix, un immense succès littéraire. Dans cette œuvre, Rousseau avance l'idée que les progrès de la science et de la technique dénaturent l'homme. Ces progrès sont à l'origine du désordre sociopolitique, lequel cause des préjudices à l'exercice de la liberté humaine. C'est à cause d'eux qu'advient l'idée de riche et de pauvre, d'honoré et de méprisable. Or, dans leur état naturel, tous les hommes sont égaux, il n'y a ni riche ni pauvre. Voilà pourquoi, selon Rousseau, les progrès scientifiques et techniques sont sources d'inégalité. D'eux sont nés le luxe et l'oisiveté.

Les sciences et les techniques nuisent à nos mœurs ; elles conviennent à quelques grands génies. Ces derniers en profitent au détriment des autres. Ainsi,

dira Rousseau : « *j'ai dit que la science convient à quelques grands génies, mais quelle est toujours nuisible aux peuples qui la cultivent.* »¹

Et pourtant, en dénonçant les méfaits des sciences et des techniques sur les mœurs, Rousseau prend déjà le contre-pied de la conviction la plus communément partagée par les philosophes de son temps. En effet, ce n'est pas pour rien que l'on a baptisé le XVIII^e siècle comme « *le siècle des lumières* ». L'homme du XVIII^e siècle a le sentiment de se réveiller d'un long sommeil où la coutume, le despotisme, le fanatisme et les préjugés étouffaient la pensée, conscient des pouvoirs que lui confèrent l'esprit critique et la raison. Sa foi en la raison le libérera du Joug de la nécessité naturelle, en même temps qu'il favorisera le commerce de la prospérité. Des lois rationnelles se substitueront aux étrangetés de la coutume et libéreront les peuples de la tyrannie des despotes. Enfin, les mœurs s'épurent sous la lumière de la raison.

C'est cet optimisme que le *Discours I* bat en brèche. A l'homme orgueilleux et fier de ses pouvoirs nouvellement conquis, il oppose l'humanité de la vertu. Son idéal, il ne le place pas dans un avenir qu'il pressent trouble et incertain, mais dans la cité antique dont l'équilibre est assuré par la sobriété des mœurs. C'est la volonté de vivre ensemble et l'attachement farouche à la liberté collective, et non la raison qui cimentent les hommes et garantissent la vertu. En affirmant que le luxe nourrit l'oisiveté et développe les inégalités, Rousseau annonce ce qui constituera le thème dominant du second *Discours*.

L'inégalité, pour Rousseau, n'est pas un simple thème de réflexion, l'occasion de briller par quelque séduisant paradoxe dans le cénacle fermé de ce que l'on appelleraient aujourd'hui les « *intellectuels* ». Depuis sa plus tendre enfance, il a pu faire l'amère expérience de la morgue des grands de ce monde. Sans aucun autre héritage que ses talents, sans autre place dans la société que celle que lui assignent les caprices du hasard, il a su ce que « *servir* » veut dire. Ayant connu l'état de précepteur et de secrétaire, il sait aussi ce que signifie être dépendant et ce que vaut la protection d'un maître. L'inégalité, avant de la penser, Rousseau l'a d'abord vécue : *Les Confessions* sont là pour en témoigner. Le *Discours sur les sciences et les arts* est inséparable du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*

¹ Jean-Jacques. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts-Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Garnier-Flammarion, 1971, p.19.

parmi les hommes. Leur thèse se résume ainsi ; « *l'homme est né bon, c'est la société, les institutions sociales qui l'a corrompu* ». Dans chacun de ces deux ouvrages, Rousseau a tenté de donner un remède à cette corruption de l'homme par notre société et ses œuvres. Il a proposé des voies susceptibles de mener à une nouvelle synthèse de la nature et de la culture. C'est de cette manière que l'essence de l'homme serait respectée.

Si le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* figure parmi le petit nombre des grands textes de l'histoire de la philosophie, c'est par la fermeté de sa construction, par la rigueur et la finesse de ses analyses théoriques, et par cet art, que Rousseau pratique avec génie, de creuser sous les pseudo-évidences jusqu'à la racine des préjugés de son époque. On peut donc dire que *le second Discours* est le fruit de la passion qui s'émeut et de l'intelligence qui raisonne. De cette rencontre devait naître une nouvelle manière de penser l'homme, ses liens avec la nature, l'histoire et la société. C'est là la raison pour laquelle nous avons choisi ce sujet : « **la conception rousseauiste de L'homme** », étude sur l'ouvrage intitulé : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

Ce *Discours*, appelé aussi *second Discours*, cherche l'histoire et la justification, s'il en est une, de la société contemporaine et de l'inégalité qui y règne ; indispensable recherche préliminaire au projet de la société d'hommes libres que dessine, quelques années plus tard, *Du contrat social*. On peut donc extraire l'idée que *le second Discours* transite par le projet d'une science de la nature humaine et d'une histoire de son évolution, pour confronter l'égalité naturelle entre les hommes et l'inégalité qu'ils ont d'eux-mêmes instituée.

Les académiciens de Dijon demandent si la loi naturelle autorise les inégalités. En toute rigueur, la loi naturelle ne saurait ni les interdire ni les autoriser. Elle est naturelle au sens où précisément on la suit naturellement, sans réfléchir et sans faire violence. De ce fait, il ne serait pas sage de s'interroger sur l'origine de l'inégalité naturelle dans la mesure où la réponse se trouve déjà dans le mot même. C'est la raison pour laquelle, selon Rousseau, Les inégalités ne peuvent avoir aucune racine naturelle. La nature nous a fait, sans doute, plus forts les uns que les autres, mais elle donne à chacun la même dignité et le même droit de ne s'obéir qu'à soi-même.

Fondamentalement, les inégalités sont contemporaines. Dès lors, la question initiale doit être déplacée. Il ne s'agit plus de savoir si la loi naturelle autorise les inégalités mais de déterminer l'origine des inégalités sociales. Ainsi certaines interrogations s'imposent, compte tenu des difficultés que pose leur rapport naturel : Quelle est l'essence de L'homme ? Pourquoi et comment l'homme est-il libre et heureux dans son état originel ? Quelles sont les facteurs de la dégénération de cette liberté originelle ? Quelles sont les causes de la formation de l'état social, source d'inégalité ? Enfin, que peut faire l'homme vivant dans cet état social pour restituer cette liberté perdue ?

Dans ce travail de recherche, notre tentative est de fournir des éléments de réponse à ces interrogations. Et pour les mettre en lumière, nous procéderons d'une analyse à deux niveaux de lecture. Dans la première partie, nous aurons à étudier l'homme naturel sur la base de trois dimensions : dimension physique, dimension métaphysique et dimension morale. Enfin la deuxième partie traite l'expansion de la société, source des inégalités. C'est dans l'intention de dissiper ces inégalités que Rousseau préconise l'établissement du double pacte : pacte d'association et pacte de gouvernement lesquels sont nécessaires pour garnir la liberté sociale, substituée à la liberté naturelle.

PREMIERE PARTIE : LA NATURE ET L'HOMME.

Chapitre I : La dimension physique de l'homme.

I. 1. 1 : L'homme comme un être de besoins.

Dans le cadre de la conception rousseauiste de l'homme, nature et homme sont deux concepts et deux réalités qui s'interpellent. Cette interpellation se justifie par le fait que l'homme est d'abord un être naturel. La naturalité constitue ainsi une détermination ontologique de l'humanité. La réalité de cette détermination est la dimension physique conçue et définie comme dimension biologique.

Par sa nature biologique, l'homme est un être vivant qui s'exprime immédiatement par les besoins vitaux. Vie et besoin sont ainsi identiques. Le besoin est une forme d'exigence vitale inscrite au sein de la subjectivité corporelle et vivante. Cette exigence est ressentie comme expérience interne d'un manque à satisfaire ou à combler. Le besoin révèle le mouvement d'alternance entre l'expérience d'un manque et celle d'une satisfaction par la médiation de l'appropriation.

D'une manière plus précise, ressenti et vécu dans un endroit du corps vivant, un besoin se réveille par la douleur. Celle-ci est le paramètre qui indique l'expérience d'un manque ou d'un vide. Il est dans la logique de cette douleur d'inciter le corps à s'approprier l'objet dont il a besoin. Cette appropriation permet au corps de vivre la satisfaction. C'est la raison pour laquelle Rousseau écrit :

« *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. Je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repos, et voilà ses besoins satisfaits.* »²

Par sa naturalité vivante, le besoin vital de l'homme se réduit à la faim, à la soif et au repos. Simples, ces besoins sont immédiatement satisfaits par la nature. L'immédiateté constitue une détermination ontologique de l'homme naturel. La réalité de cette relation immédiate avec la nature est le fait que la terre

« *Abandonné à sa fertilité naturelle, est couverte des forêts immenses que la cognée ne mutila jamais, offre à chaque pas des*

² : Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, pp.27-28.

magasins et des retraites aux animaux de toute espèce. »³

Cette immédiateté atteste l'adéquation entre l'exigence des besoins et leur satisfaction par la nature. La nature répond, par la médiation de ses produits à toutes les demandes des besoins humains. Or, aussitôt satisfaite cette demande disparaît. C'est une disparition qui n'est pas éternelle et durable dans la mesure où le besoin fait partie intégrante de l'essence de tout être vivant. La vie est un besoin perpétuel ; elle est le mouvement d'alternance entre le manque à satisfaire et la satisfaction. A la base de ce mouvement vital se trouve la dépendance totale de tout être vivant par rapport à la nature. Cette dépendance ontologique fonde l'indépendance existentielle de l'homme par rapport à l'autre homme. Cette indépendance existentielle s'expérimente par le fait que pour pouvoir satisfaire ses besoins vitaux, l'homme naturel n'a pas besoin non seulement de recourir vers son semblé, mais aussi de son secours. Pour Rousseau, la véritable liberté s'élève sur la base de l'indépendance et de l'autosuffisance. L'homme naturel est un être autonome qui se suffit absolument à lui-même. D'une manière plus précise, la conservation de soi par soi de l'homme à travers la conservation de son être physique dépend uniquement de la nature et non de l'autre :

« Le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation. Les productions de la terre lui fournissaient tous les secours nécessaires, l'instinct le porta à en faire usage. La faim, d'autre appétits lui faisant éprouver tour à tour divers manières d'exister, il y en eut une qui l'invita à perpétuer son espèce ; et ce penchant aveugle, dépourvu de tout sentiment du cœur, ne produisait qu'un acte purement animal. Le besoin satisfait, les deux sexes ne se reconnaissaient plus, et l'enfant même n'était plus rien à la mère sitôt qu'il pouvait se passer d'elle. »⁴

Cette indépendance de soi par rapport à l'autre s'explique par le fait que la sociabilité n'est pas une détermination ontologique de l'homme naturel. Par sa naturalité, l'homme ne peut pas se séparer de la nature. Cette liaison de soi avec la nature se fait dans l'expérience de la solitude existentielle. Celle-ci constitue la preuve ontologique de l'insociabilité de l'homme. Dans l'état de nature, l'homme qui n'est pas unique vit seul. Cette vie solitaire se manifeste par l'absence de la

³ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 28.

⁴ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 58.

communication avec ses semblables, par la méconnaissance de l'autre par soi et de soi par l'autre. C'est la raison pour laquelle, l'homme, à l'état de nature, ne vit qu'en lui-même, par lui-même et pour lui-même. C'est cette considération que Rousseau a envue lorsqu'il écrit :

« Concluons qu'errant dans les forêts sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire peut-être même jamais en connaître aucun individuellement, l'homme sauvage sujet à peu de passion, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentait que ses vrais besoins, ne regardait que ce qu'il croyait avoir intérêt de voir. »⁵

Cette autosuffisance de soi par soi de l'homme naturel est liée aux sentiments qu'il a de ses vrais besoins. Ceux-ci sont les besoins purement naturels. Ce sont des besoins qui sont dictés par l'intérêt de l'homme dans sa relation avec la nature. Ce ne sont pas des besoins, des intérêts dictés par un autre homme. C'est la satisfaction de ces besoins, conformément à ses intérêts qui assurent la conservation de soi par soi de l'homme. L'instinct de conservation est une exigence fondamentale commune à l'animalité et à l'humanité.

Dans les opérations vitales existentielles de la conservation de soi par soi, il y a une différence entre celles de l'animalité et celles de l'humanité. Cette différence se manifeste à travers la différence fondamentale entre la nature instinctive humaine et celle de l'animal. C'est l'affirmation de cette différence que Rousseau évoque lorsqu'il écrit :

« Les hommes dispersés par eux observent, imitent leur industrie, et s'élèvent ainsi jusqu'à l'instinct des bêtes, avec cet avantage que chaque espèce n'a que le sien propre, et que l'homme n'en ayant peut-être aucun qui lui appartienne, se les approprie tous, se nourrit également de la plupart des aliments divers que les autres animaux partagent, et trouve par conséquent sa subsistance plus aisément que ne peut faire aucun d'eux. »⁶

A la différence de l'animal qui est un être particulier-dans la mesure où sa nature instinctive est limitée à la loi de son espèce- l'homme est un être universel dans la mesure où son instinct n'est pas limité à l'exigence de son espèce. Cette

⁵ Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 54.

⁶ Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 28.

universalité de l'humanité se justifie par la capacité non seulement d'imiter les animaux, mais surtout par sa capacité de se partager les aliments avec eux. A cela s'ajoute la capacité de s'approprier une multiplicité de produits naturels. On peut dire que cette universalité est une liberté dans la mesure où, à la différence de l'animal, l'homme a la possibilité de choisir ses nourritures parmi les produits de la nature. Cette universalité se justifie également par le fait que l'homme est un animal omnivore ayant la possibilité de prendre tous les produits de la nature comme objet de sa nourriture. C'est la manière que la subsistance et la conservation de soi par soi de l'homme sont plus faciles à assurer que par rapport à la subsistance de la conservation de soi par soi de l'animal. En un mot, l'avantage que l'homme a par rapport à l'animal c'est justement sa capacité d'adaptation universelle.

La signification, qu'on peut extraire à partir de la réflexion philosophique du rapport de l'homme et de la nature, rapport fondé sur les besoins et leur satisfaction, est l'harmonie entre l'homme naturel et la nature. L'homme, selon Rousseau, est un être vivant en équilibre heureux avec la nature. Le mode de vie de l'homme naturel dans sa situation existentielle équilibré s'élève sur la base d'une existence dépourvue d'effort, d'aisance, de la facilité et de l'immédiateté. En somme, l'homme naturel, -dont les besoins se réduisent au boire, au manger, au repos, à la reproduction, c'est-à-dire à la conservation physique de soi et de l'espèce humaine, ne peut pas ne pas vivre que dans une relation harmonieuse, heureuse, adéquate avec la nature. A cette relation harmonieuse entre l'homme et la nature, qui explique la dimension physique de l'humanité, s'ajoute également son unité non seulement de lui avec cette nature, mais surtout son unité avec lui-même par la médiation de son corps. Le corps est donc un instrument universel.

I. 1. 2. Le corps comme un instrument universel.

La conservation de soi par soi par la médiation de la satisfaction de ses besoins vitaux, et la conservation de l'autre, l'espèce humaine, par la médiation de la reproduction, sont une opération qui comprend quatre dimensions : subjective, objective, instrumentale et finale. La dimension subjective désigne que l'homme naturel est le sujet, l'auteur, l'acteur et l'agent de cette double opération de conservation de soi et de l'autre. La dimension objective n'est rien d'autre que la nature dans tous ses produits. C'est l'appropriation subjective des produits naturels qui permet la satisfaction des besoins vitaux, condition sine-qua-non de la

conservation de soi. La finalité ultime de cette conservation n'est rien d'autre que l'autoproduction perpétuelle et constante de la vie humaine. C'est dans cette autoproduction que l'homme en tant qu'individu et en tant qu'espèce survit, vit et continue de vivre. La dimension instrumentale désigne les moyens avec lesquels, l'homme, auteur de l'action de conservation s'approprie les produits naturels dans les « magasins » de la nature. La réalité naturelle de cette dimension instrumentale est le corps. L'homme naturel n'emploie pas des outils difficiles comme instrument d'appropriation de la nature. Par leur objectivité et par leur extériorité, les outils risquent d'échapper à la disposition de l'homme. C'est la raison pour laquelle celui-ci s'instrumentalise lui-même. Cette auto- instrumentalisation de soi par soi justifie que la conservation de soi par soi, dans l'état de nature, dépend totalement, entièrement, nécessairement de l'homme lui-même et non de quelque chose d'extérieur qui pouvait échapper, à son contrôle, à sa maîtrise et à sa disposition. L'homme naturel s'instrumentalise à travers son corps. Le corps est une totalité organique, vivante et naturelle des facultés, des forces essentielles avec lesquelles l'homme naturel s'identifie, et ne font qu'un. Uni et identique à sa propre corporéité, à toutes ses capacités, l'homme naturel, dans toutes les opérations effectuées, dans n'importe quelle circonstance, ne se distingue, ne se sépare de l'entièreté ontologique de son propre corps. L'homme naturel a un corps qui lui permet de conserver l'être de son propre corps. En s'auto-instrumentalisant à travers son propre corps, l'homme se conserve lui-même. C'est cette instrumentalisation du corps que Rousseau évoque dans ce texte :

« Le corps de l'homme sauvage étant le seul instrument qu'il connaisse, il l'emploie à divers usages, dont, par le défaut d'exercice, les nôtres sont incapables, et c'est notre industrie qui nous ôte la force et l'agilité que la nécessité l'oblige d'acquérir. S'il avait eu une hache, son poignet romprait-il de si fortes branches? S'il avait eu une fronde, lancerait-il de la main une pierre avec tant de raideur? s'il avait eu un cheval serait-il si vite à la course? Laissez à l'homme civilisé le temps de rassembler toutes ses machines autour de lui, on ne peut douter qu'il ne surmonte facilement l'homme sauvage; mais si vous voulez voir un combat plus inégal encore, mettez-les nus et désarmés vis-à-vis l'un de l'autre, et vous reconnaîtrez bientôt quel est l'avantage d'avoir sans cesse toutes ses forces à sa disposition, d'être toujours prêt à tout événement, de se porter, pour ainsi dire

toujours tout entier avec soi. »⁷

Ne pouvant se conserver que sur la base de l'instrumentalisation de son propre corps, l'homme naturel se trouve dans la nécessité de perfectionner les organes corporels qu'interviennent dans cette conservation. Ces organes corporels ne sont rien d'autre que les organes sensoriels. Par sa naturalité, par sa vitalité, l'homme naturel est ontologiquement un être sensible. La sensibilité est donc une détermination ontologique de la corporéité vivante. Si la sensation est vécue comme la traduction dans la conscience d'une réalité extérieure, due à l'activité des organes des sens, c'est qu'elle s'élève sur la base de la sensibilité vécue et ressentie comme faculté corporelle, ayant la capacité et l'aptitude à réagir aux excitations venues de l'extérieur. Pour Rousseau, c'est avec la totalité subjective des facultés sensorielles de son corps que l'homme naturel entre en relation, en communication avec la nature, relation et communication d'appropriation des produits naturels. Il faut souligner que dans cette opération d'appropriation, il y a des facultés sensorielles qui sont, plus perfectionnées, plus développées, plus sensibles, plus susceptibles que les autres. Cette inégalité parmi les facultés sensorielles dépend de leur exercice dans l'acte de l'appropriation des produits de la nature. C'est la raison pour laquelle la sensualité est moins développée par rapport aux autres facultés à savoir la vue, l'ouïe et l'odorat. C'est toute cette considération dont parle Rousseau, lorsqu'il écrit :

« Seul, oisif, et toujours voisin du danger, l'homme sauvage doit aimer à dormir, et avoir le sommeil léger comme les animaux, qui, pensent peu, dorment, pour ainsi dire, tout le temps qu'ils ne pensent point. Sa propre conservation faisant presque son unique soin, ses facultés les plus exercées doivent être celles qui ont pour objet principal l'attaque et la dépense, soit pour subjuger sa proie, soit pour garantir d'être celle d'un autre animal : au contraire, les organes qui ne se perfectionnent que par la mollesse et la sensualité doivent rester dans un état de grossièreté, qui exclut en lui toute espèce de délicatesse ; et ses sens se trouvent partagés sur ce point, il aura le toucher et le goût d'une rudesse extrême ; la vue, l'ouïe et l'odorat de la plus grande subtilité. Tel est l'état animal en général, et c'est aussi, selon le rapport des voyageurs, celui de la plupart des peuples sauvages. Ainsi il ne faut point s'étonner que les Hottentots du cap de Bonne-Espérance découvrent, à la simple vue des vaisseaux en haute mer, d'aussi loin que les Hollandais avec des lunettes, ni que les sauvages d'Amérique sentissent d'Espagnols à la piste, comme

⁷ : Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, pp 28-29.

auraient pu faire les meilleurs chiens, ni que toutes ces nations barbares supportent sans peine leur nudité aiguisent leur goût à force de piment, et boivent des liqueurs européennes comme de l'eau. »⁸

A la différence de l'homme civilisé dont les facultés sensorielles sont atrophiées par ses modes de vie, l'homme naturel se caractérise par ses capacités de voir, d'écouter, de renifler et de sentir. Ces capacités identifient l'homme naturel à l'animal. C'est de cette manière qu'il se distingue de l'homme civilisé incapable d'instrumentalisé son propre corps. C'est la raison pour laquelle l'homme civilisé est un homme dont le corps est entouré d'un monde objectif d'outils et des machines. C'est ce monde, vécu comme prolongement de son corps, qui augmente la capacité de ses organes sensoriels. Pour voir aussi loin que possible, l'homme civilisé a besoin de longue vue utilisé par les Espagnoles pendant la conquête de l'Amérique.

A partir de cette considération on peut déduire que le corps est un instrument universel de l'homme naturel. Cette universalité se voit par le fait que dans sa relation avec la nature, l'homme utilise toutes les facultés sensorielles de son corps. Universalité est à comprendre dans le sens de l'ouverture de l'homme à toutes les dimensions, à toutes les forces essentielles de son corps. L'homme naturel n'est pas un être unidimensionnel mais un être pluridimensionnel. Cette pluri dimensionnalité atteste l'universalité de l'humanité.

Cette instrumentalisation universelle du corps n'est possible que sur la base de l'excellence constitution physique. Les conditions existentielles naturelles dans lesquelles l'homme naturel vit depuis sa naissance lui permettent de s'approprier cette excellente constitution dont le tempérament, - ensemble des dispositions physiques innées de l'individu, déterminant son caractère- dont le tempérament est robuste et inaliénable. Cette robustesse et cette inaliénabilité qui constituent l'être du tempérament se transmet des pères aux enfants. La loi de cette transmission est la sélection naturelle qui garde les forts et les robustes et élimine les autres. La réalité politique de cette sélection est la loi de Sparte. La sélection naturelle n'est pas identique à la pratique de l'avortement dans la société civilisée. C'est la raison pour laquelle Rousseau écrit :

« Accoutumés de l'enfance aux intempéries de l'air, et à la rigueur des raisons, exercés à la fatigue, et forcés de défendre nus et sans armes leur vie et leur proie contre les aux bêtes féroces, ou de leur

⁸ Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, pp 33-34.

échapper à la cours, les hommes se forment un tempérament robuste et presque inaltérable. Les enfants apportent au monde l'excellente constitution de leurs pères, et la fortifiant par les mêmes exercices qui l'ont produite, acquièrent ainsi toute la vigueur dont l'espèce humaine est capable. La nature en use précisément avec eux comme la loi de Sparte avec les enfants des citoyens, elle rend forts et robustes ceux qui sont bien constitués et fait périr tous les autres ; différente en cela de nos sociétés, ou l'Etat, en rendant les enfants onéreux aux pères, les tue indistinctement avant leur naissance. »⁹

C'est la loi de la nature qui pousse l'homme naturel à acquérir toute la vigueur dont l'espèce humaine est capable. Cette capacité spécifique se réalise dans l'organisation de ses sentiments devant les éléments de la nature. A la différence de Hobbes qui dit que l'intrépidité est une détermination naturelle du sentiment humain à l'égard de l'autre, à la différence de Pufendorf qui soutient la thèse que la timidité, l'effroi, les tremblements sont des qualités naturelles du sentiment humain, dans l'état de la nature, Rousseau soutient l'idée que la manifestation du sentiment humain dépend des circonstances auxquels est confronté l'homme naturel. C'est la raison pour laquelle devant le spectacle nouveau, certes, l'homme naturel est rempli d'effroi ; mais ces spectacles sont rares. Ni intrépide, ni timide, l'homme naturel a toutes les dispositions pour pouvoir faire face à tous les événements. La robustesse, l'adresse et surtout la volonté sont des dispositions qui permettent à l'homme naturel de faire face par exemple aux bêtes sauvages et de montrer sa propre féroce. A ces dispositions, s'ajoute la liberté qui se traduit par l'acte de choisir entre le fait de fuir ou de combattre :

« Mettez un ours, ou un loup aux prises avec un sauvage robuste, agile, courageux comme ils sont tous, armé de pierre, et d'un bon bâton, et vous verrez que le péril sera tout au moins réciproque, et qu'après plusieurs expériences pareilles, les bêtes féroces, qui n'aiment point s'attaquer l'une à l'autre, s'attaqueront peu volontiers à l'homme, quels auront trouvé aussi féroce qu'elles. A l'égard des animaux qui ont réellement plus de forces qu'il n'a adresse, il est vis-à-vis d'eux dans la cas des autres espèces plus faibles, qui ne laissent pas de subsister ; avec cette avantage pour l'homme que non moins dispos qu'eux à la course et trouvant sur les arbres un refuge presque assuré, il a partout le prendre et laisser dans la

⁹ : Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 28.

rencontre, et le choix de la fuite ou du combat. »¹⁰

Faire « le choix » de fuir ou de combattre exprime la liberté naturelle de l'homme. Cette liberté est une manifestation de son universalité, dont la réalité essentielle est l'instrumentalité universelle de la corporéité. Cette instrumentalité universelle se voit par la multiplicité des opérations que l'homme peut effectuer avec son corps dans sa relation avec la nature et dans sa conservation de soi par soi. C'est à travers ce texte que Rousseau montre cette multiplicité d'opération que l'homme naturel effectue : « *Son savoir et son industrie se borne à sauter, courir, se battre, lancer une pierre escalader un arbre.* »¹¹

Il a été démontré que l'homme naturel, dans sa primitivité, vit avec son milieu par la médiation de son corps. Le corps est donc une détermination ontologique de l'essence humaine. Cette détermination s'élève sur la base de l'expérience de la fusion de l'homme avec la nature-mère. Ne possédant que son corps comme instrument, l'homme naturel paraît puissant. Cette puissance qui s'affirme à travers le corps n'est réelle que sur la base de la corporéité douée de santé. La santé est un principe ontologique de l'homme dans son humanité. Voilà pourquoi Rousseau établit une liaison entre la nature et la santé. Pour lui, l'homme naturel défini par son corps est sain dans la mesure où il incarne toutes les qualités universelles de l'espèce humaine. Il est la réalisation et la réalité de l'excellence physique de l'espèce humaine. C'est cette excellence physique qui fait de lui un être toujours en bonne santé.

I. 1. 3. Le corps et la santé.

La santé est une détermination conceptuelle et réelle de l'homme naturel conçu et déterminé par sa dimension physique. Défini par rapport à son corps, l'homme naturel est un être robuste et toujours en bonne santé. Il méconnaît la maladie. Cette méconnaissance s'explique par le fait que l'homme naturel dépend seulement de la nature. Il s'ensuit que l'homme naturel vit dans l'immédiateté. Et c'est cette immédiateté qui fait de lui un être sain, puisque la maladie ne pourrait s'installer que chez une personne douée de réflexion. Or, l'homme primitif mène une existence toute proche de celle de l'animal. Comme ce dernier, l'homme, par sa

¹⁰ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, pp 29-30.

¹¹ Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 93.

conscience innocente, ignore ce que c'est être malade ; les seuls maux qu'il connaisse sont les infirmités naturels, l'enfance, la vieillesse. Voilà ce que Rousseau dit à cet égard :

« *D'autres ennemis plus redoutables, et dont l'homme n'a pas les mêmes moyens de se défendre, sont les infirmités naturelles, l'enfance, la vieillesse et les maladies de toute espèce ; tristes signes de notre faiblesse dont les deux premiers sont communs à tous les animaux, et dont le dernier appartient principalement à l'homme vivant en société.* »¹²

Ce texte permet de dire que la maladie est une caractéristique existentielle, spécifique d'un être social. L'être social est un être qui réfléchit. A force de réfléchir, il devient fatigué et attristé. Selon Rousseau, la réflexion est une occupation pénible, et « *l'homme qui réfléchit est un animal dépravé* »¹³ dans la mesure où il abandonne la voie simple où conduisait son instinct. La réflexion détruit l'unité originelle et sépare l'homme de la nature. Ainsi, dira Jean Starobinski : « *La réflexion nous fait perdre la présence immédiate du monde naturel.* »¹⁴

A la différence de la nature qui cherche à étendre et à renforcer la santé de l'être humain, la réflexion réduit l'être déjà robuste et sain, de par sa nature, en un être faible. La réflexion le nourrit des passions aimantes et douces, haineuses et cruelles. C'est de cette manière que la réflexion nous fait dévier de notre vraie essence. Ainsi, l'homme qui réfléchit est un être qui se détourne de la nature et de sa propre nature. C'est pourquoi il perd toutes les prérogatives naturelles : robuste, puissant, vigoureux, agile, adroit et toujours en bonne santé qu'il était, l'homme devient faible, impuissant, maladroit et malsain.

L'homme se trouve dans la nécessité de chercher des moyens, pour retrouver sa santé. Il découvre la médecine. Définie comme science qui a pour objet la conservation et le rétablissement de la santé, la médecine semble ne pas avoir joué ce rôle. Selon Rousseau, au lieu de soigner les maladies, celle-ci ne fait qu'aggraver la situation. Car elle contrarie la nature. Malgré tout cela, Rousseau reconnaît la puissance et l'avantage de la médecine. Ce qu'il reproche, c'est la manière dont les

¹² Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 30.

¹³ , Jean- Jacques. Rousseau, in *la transparence et l'obstacle* de Jean Starobinski. Paris : Gallimard, 1971, p 245.

¹⁴ : Jean Starobinski, Jean- Jacques Rousseau, *la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 1971, p 245

hommes appliquent cette science, manière qui avantage les uns, qui méprise les autres. Ainsi, dira-t-il :

« Dans le pays, où cet art est plus négligé, la vie moyenne de l'homme soit plus courte que dans ceux où il est cultivé avec le plus de soin ; et comment cela pourrait-il être, si nous donnons plus de maux que la médecine ne peut nous fournir des remèdes ! l'extrême inégalité dans la manière de vivre, l'excès de travail dans les autres, la facilité d'irriter et de satisfaire nos appétits et notre sensualité, les aliments trop recherché des riches, qui les nourrissent des sucs échauffants et les accablent d'indigestions, la mauvaise nourriture des pauvres, dont ils manquent même le plus souvent, et dont le défaut les porte à surcharger avidement leur estomac dans l'occasion, les veilles, les excès de toute espèce, les transports immodérés de toutes les passions, les fatigues, et l'épuisement d'esprit, les chagrins, et les peines sans nombre qu'on éprouve dans tous les états, et dont les âmes sont perpétuellement rongées. »¹⁵

La médecine vole à l'homme sa transparence originelle en lui nourrissant de fausses solutions dont les conséquences sont ; les chagrins, les peines, l'angoisse de la mort. C'est pourquoi l'homme social devient toujours malade.

A la différence de l'homme social pour qui la maladie est une détermination ontologique, l'homme naturel est cet être qui ne tombe jamais malade. Sans peine, sans chagrin, sans angoisse, son existence s'élève sur la base de l'immédiateté. Il s'ensuit que l'homme naturel ne saura jamais ce que c'est la mort. Cette dernière, n'est rien en elle-même. Car on ne peut en faire l'expérience, seul l'imagination lui en donne une image. C'est pourquoi, pour Bachelard, « *la mort est d'abord une image et elle reste une image.* »¹⁶ Or, incapable d'imaginer, l'homme naturel ne peut pas faire l'expérience mentale de la mort. C'est de cette manière que la mort n'a aucun sens pour lui. Il a été affirmé que l'homme naturel mène une existence proche de celle de l'animal. Or, il est dans la nature de tout animal de méconnaître ce que c'est la mort.

« Jamais l'animal ne saura ce que c'est que mourir, et la connaissance de la mort, et ses terreurs, est une des premières acquisitions que l'homme ait faites, en s'éloignant de la condition animale. »¹⁷

¹⁵ Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 31.

¹⁶ : Bachelard, in, *L'homme et la mort* d'Edgar Morin. Paris : Seuil, 1970, p 42.

¹⁷ Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 36.

La mort, dans sa dimension essentielle, est une détermination essentielle qui s'élève sur la base de l'individualité. C'est donc l'affirmation de l'individualité qui commande la conscience de la mort. Or, l'affirmation individuelle est une réalité sociale. C'est pourquoi, selon Heidegger, seul l'homme meurt, alors que l'animal pérît. Pour Heidegger, mourir ne veut tout simplement pas dire quitter le monde ; c'est un phénomène ontologique constitué par la « mienneité », c'est-à-dire une possibilité d'être particulier. Autrement dit, la mort est un phénomène inaliénable. Cette inaliénabilité se justifie par le fait que, quand l'homme meurt, il meurt pour lui-même. La mort est ainsi un mode d'être que l'homme a à assumer, puisqu'il est un être qui n'est toujours hors de lui, tendu vers un avenir qui n'est pas encore, alors que l'animal ne se concentre que dans le présent immédiat. C'est donc cette idée d'avenir qui n'est pas encore qui provoque l'angoisse et le traumatisme chez l'être social. Là où cet avenir n'existe pas, la réalité physique de la mort n'est pas consciente. C'est pourquoi, l'homme naturel, conçu et défini par sa dimension physique demeure toujours sain. Il incarne toutes les caractéristiques suffisantes lui permettant de survivre. Parmi ces caractéristiques on peut citer l'harmonie, l'unité, la santé. L'harmonie est la détermination ontologique de l'homme naturel qui s'élève sur la base de l'unité immédiate et spontanée entre l'homme et la nature. Cette unité montre que l'homme naturel est une entité ontologique qui a des rapports directs et immédiats avec la nature. A cette unité homme-nature s'ajoute également l'expérience de l'unité de l'homme avec lui-même. Cette unité se caractérise par le fait que, dans son rapport avec la nature, l'homme n'a aucune médiation que son propre corps. C'est pourquoi il paraît toujours en bonne santé. La santé est ainsi principe ontologique de l'homme dans sa naturalité.

Harmonie, unité et santé sont le triple concept qui fonde l'être de l'homme naturel dans sa dimension physique. A cette dernière s'ajoute aussi la dimension métaphysique. La question est donc de savoir, en quoi consiste la dimension métaphysique de l'homme ?

Chapitre II : La dimension métaphysique de l'homme.

I. 2. 1. L'homme et la liberté.

La liberté est une détermination essentielle de l'homme dans sa dimension métaphysique. Est métaphysique tout ce qui excède le mécanisme physique. En effet, selon la terminologie adoptée au « siècle des lumières », le concept métaphysique concerne non seulement les facultés spirituelles de l'homme, mais aussi tout ce qui a trait à sa liberté.

La liberté est l'un des principes et l'un des réalités qui distinguent l'être humain des autres êtres. C'est pourquoi Rousseau définit l'homme non par la raison, mais par la liberté. Ce qui montre son originalité par rapport à la tradition philosophique.

L'observation de la tradition philosophique permet de dire que l'homme se définit par rapport à l'animal. De cette définition, il s'agit d'exposer le caractère qui le distingue de l'animal. La spiritualité de l'âme est cette détermination spécifique de l'humanité par rapport à l'animalité. Selon la définition traditionnelle, la manifestation ontologique de cette spiritualité est la raison ou la pensée : l'homme est un animal raisonnable ou un être raisonnable.

A la différence de cette tradition philosophique définissant l'homme par la raison ou par la pensée, Rousseau définit l'homme par la liberté. C'est la liberté, et non la raison, qui fait l'homme. Son humanité réside dans sa liberté, « *dans le fait qu'il n'a pas de définition, que la nature est de ne pas être prisonnier d'une catégorie, de posséder la capacité de s'arracher à tout code où l'on prétendrait l'enfermer.* »¹⁸

En ce sens, la catégorie d'entendement ne permet pas de définir l'homme. Cette catégorie liée avec la sensibilité contribue à la formation des idées. Or, selon Rousseau, l'animal n'est pas dépourvu d'entendement, dans la mesure où cette formation des idées s'explique d'une façon mécanique et empirique. Cette considération fait partie intégrante de l'originalité de Rousseau par rapport à la tradition philosophique occidentale. Celle-ci dit que seul l'homme parle, seul homme pense. Cette conviction des Stoïciens, reprise par Descartes imprègne encore la pensée philosophique. Pourtant, on sait avec Rousseau et aujourd'hui avec Joëlle Proust que toute espèce possède ses propres capacités de raisonnement et de communication. Selon Joëlle Proust chaque espèce animale a sa propre manière

¹⁸ André Comte Sponville et Luc Ferry, *La Sagesse des modernes*. Paris : Robert Laffont, 1998, p 98.

d'extraire les informations et de les exploiter selon ses besoins. La biologie comparative permet de comprendre ce que Descartes ne pouvait évidemment soupçonné : la pensée passe par des multiples mécanismes innés d'analyses et de décisions spécialisées. Si toute espèce animale a la capacité de penser, de former des idées, il n'y a que l'espèce humaine qui a la capacité d'être libre. C'est cette liberté, détermination spécifique de l'humanité, que Rousseau évoque dans ce texte :

« Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que plus ou moins. Quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête ; ce n'est 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 de la formation des idées, mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance, on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique. »¹⁹

Pour Rousseau l'entendement ne saurait suffire à montrer la spiritualité de l'âme, son essence est la liberté non la raison. Si la liberté constitue ainsi l'être de l'âme, c'est que l'homme fait l'expérience de cette liberté à l'intérieur de sa subjectivité intime. La première forme de cette expérience est l'affirmation de sa propre indépendance.

Liberté et indépendance sont deux concepts et deux réalités qui s'interpellent. Cette interpellation s'explique par le fait qu'il n'y a pas de liberté sans indépendance tout autant qu'il n'y a pas d'indépendance sans liberté. C'est pourquoi, selon Rousseau, seul l'homme naturel est libre. Celui-ci n'est rien d'autre que l'individu, une entité ontologique absolue, dont les déterminations essentielles sont l'autonomie, l'autosuffisance, la maîtrise de soi par soi, et non pas par l'autre. C'est cette liberté de l'individu qui s'élève du droit naturel :

« Le principal droit de l'état de nature, c'est une entière indépendance de tout autre que Dieu, à cause de quoi on donne à cet état le nom de liberté naturelle, en tant qu'on n'y conçoit chacun comme maître

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, pp 34-35.

de soi-même, et relevant de l'empire d'aucun homme, tant qu'il n'a pas été assujetti par quelque acte humain. »²⁰

L'homme naturel est libre dans la mesure où il ne dépend de personne. Il est un être absolu incarnant l'absolu lui-même. C'est pourquoi il ne peut pas être assujetti à quelqu'un. C'est ainsi que la liberté se définit négativement comme étant l'absence de l'autorité de l'autre sur soi et de soi sur l'autre : « *Aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable.* »²¹

Conçue et vécue comme l'autorité de soi par soi, cette liberté naturelle pose l'égalité ontologique entre les individus naturels. D'une manière plus précise, la multiplicité des individus qui vivent dans et par l'indépendance sont naturellement égaux les uns par rapport aux autres. Cette égalité ontologique n'est rien d'autre que l'égalité de la liberté pour tous les individus. Si tous les individus sont libres, c'est qu'ils sont tous égaux. Cette égalité de la liberté s'élève sur la base de la négation de l'idée et de la réalité de la supériorité ou de l'infériorité naturelle entre les hommes. La nature a fait que tous soient égaux. Cela ne veut pas dire qu'ils ont tous, de nature, les mêmes capacités physiques, intellectuelles, morales ou encore qu'ils ont tous les mêmes talents mais ils ont les mêmes droits. Même entre l'homme et la femme, il n'y a point de différence considérable dans la mesure où à part le sexe, la femme est égale à l'homme ; elle a les mêmes organes, les mêmes facultés que lui : « *En tout ce qui ne tient pas aux sexes, la femme est homme.* »²² Liberté et égalité font donc partie intégrante de l'homme naturel. Cette double détermination est inséparable l'une par rapport à l'autre. Cette indissociation s'explique par le fait que la liberté fonde l'égalité tout autant que l'égalité fonde la liberté. Voilà pourquoi l'homme naturel se suffit à lui-même. Et c'est de cette manière que Rousseau l'identifie avec Dieu.

Dans son œuvre, *La rêverie du promeneur solitaire*, Rousseau identifie l'homme naturel avec Dieu non parce qu'il est en contact avec lui ou qu'il est illuminé par lui, mais parce qu'il se suffit à lui-même dans son être. Voilà ce que Rousseau dit à ce sujet :

« *De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à*

²⁰ Jean- Jacques Rousseau, *Du contrat social précédé d'un « essai sur la politique de Rousseau »* de Bertrand de Jouvenel. Paris : Librairie générale française, 1978, pp 126-127.

²¹ Ibid., p 167.

²² Jean- Jacques. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*. Paris : Flammarion, 1966, p 465.

soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet étant dure on se suffit à soi-même comme Dieu. »²³

La liberté est le pouvoir d'agir de soi par soi de l'individu non par des conditions extérieures. C'est de cette manière que l'homme fait l'expérience de son indépendance tout en menant une existence solitaire.

La solitude est le principe logique, existentiel de cette liberté naturelle. Elle est principe logique, car son idée permet de comprendre, d'expliquer cette liberté naturelle définie et vécue comme auto-détermination de soi par soi. La solitude est un principe existentiel dans la mesure où elle est un principe logique dans lequel l'individu fait l'expérience de son insociabilité. Celle-ci montre que l'homme n'est pas en relation avec l'autre. Et c'est dans cette insociabilité qu'il fait l'expérience de sa liberté. C'est pourquoi, selon Tzvetan Todorov, l'homme jouit d'une vraie liberté authentique quand il est seul : « *Je suis cent fois plus heureux dans ma solitude que je ne pourrais être en vivant avec eux.* »²⁴

La liberté naturelle est incompatible à l'existence sociale dans laquelle un individu pourrait être assujetti à un acte humain ou pourrait être sous l'empire d'un autre individu. C'est une liberté naturelle qui s'élève sur la base de la négation de la relation, de la dépendance de l'autre par rapport à soi ou de soi par rapport à l'autre. Solitude et indépendance sont donc deux concepts et deux réalités qui manifestent la liberté de l'homme dans sa naturalité. A cette double manifestation s'ajoute le choix.

Le choix est une condition essentielle de l'être humain par rapport à sa liberté. Il permet de se poser des buts, de les choisir dans le monde et de ne pas être contraint par une volonté extérieure. A la différence de l'animal qui ne peut pas choisir ; l'homme est cet être qui a la capacité de choisir, de changer la nature, de prendre position face à elle. C'est de cette manière que l'homme existe comme étant un agent libre :

« Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour garantir, jusqu'à certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en

²³, Jean- Jacques Rousseau, in *la transparence et l'obstacle* de Jean Starobinski. Paris : Gallimard, 1971, p 139.

²⁴ Tzvetan Todorov. Frêle bonheur, *Essai sur Rousseau*. Paris : Hachette, 1985, p 47.

qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne peut s'écarte de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. C'est ainsi qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits ou de grains, quoique l'un et l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il était avisé d'en essayer ; c'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès qui leur causent la fièvre et la mort, parce que l'esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore quand la nature se lait. »²⁵

A la différence de l'animal qui est incapable de s'élever au-delà de l'exigence de son instinct, et d'aller contre cette exigence, l'homme par sa conscience est un être libre. Au niveau de la conscience, la liberté se définit par la possibilité de choisir. Pour qu'il ait choix, il faut plusieurs motifs, plusieurs possibilités d'action : l'âne de Buridan, placé entre deux sacs d'avoine identiques, meurt de faim au milieu parce qu'il n'a pas plus de raison d'aller à droite qu'à gauche. Cette expérience que l'animal « meurt » parce qu'il n'a pas le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir absolu de la volonté de décider et de choisir, il n'y a que l'homme qu'ait ce pouvoir absolu. C'est de cette manière que l'homme est un être métaphysique dont la décision, le choix échappe au déterminisme naturel et à la loi de la causalité mécanique. Même en l'absence de toute raison de se décider, en l'absence de tout critère de choix qui souligne les avantages ou la légitimité évidente d'un choix, l'homme libre, grâce au pouvoir de sa volonté, peut choisir et trancher.

Il a été démontré que la liberté est une détermination spécifique de l'humanité. Incapable de penser, l'homme naturel est déjà en mesure de vouloir. La volonté est donc une détermination de la nature conçue dans le sens originel et dans le sens de l'essentiel. En ce sens, bien que dépourvu de raison, l'homme naturel est déjà un être humain dans son entièreté. Cette entièreté s'exprime dans la liberté, donc dans la volonté, et non dans la raison. C'est la raison pour laquelle Rousseau déduit que c'est à l'aune de l'utilisation de la liberté qu'il faut juger le développement de l'humanité au lieu de ne tenir compte que les progrès scientifiques et techniques. De la même manière, sur le plan de l'organisation politique de la cité, le fondement et la fin ultime de l'ordre républicain s'élèvent sur la base de la liberté. D'une manière plus précise, la liberté constitue le principe logique et ontologique de la République dans

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 34.

lequel le citoyen n'est tenu à obéir qu'à la loi à laquelle il a consentie. Cette exaltation de la liberté, au détriment de la raison, métamorphose la perspective ou le regard de tradition philosophique adoptée jusqu'ici sur la condition humaine. Cette modification se justifie par le fait que l'idéal de la sagesse traditionnelle, selon laquelle vivre selon les prérogatives de la raison passe désormais au second plan, après l'exigence de la liberté. Telle est l'originalité de Rousseau par rapport à la tradition philosophique. Philosophe, défenseur de la liberté humaine, Rousseau est aussi le penseur de la perfectibilité.

I. 2. 2. L'homme et perfectibilité.

A la liberté, qui est une détermination essentielle de l'homme s'ajoute également une autre détermination : la perfectibilité. Liberté et perfectibilité sont, en fait comme le recto et verso d'une seule et même puissance métaphysique de l'homme naturel. D'une manière plus précise, liberté et perfectibilité sont deux concepts et deux réalités qui s'interpellent, dans la mesure où il n'y a pas de liberté sans perfectibilité ni de perfectibilité sans liberté. La liberté est le principe logique et ontologique de la perfectibilité. Principe logique, l'idée de liberté permet de comprendre l'idée de perfectibilité. Principe ontologique, l'être de la liberté est le fondement de l'être de la perfectibilité. Fondement, la liberté est la base métaphysique sur laquelle s'élève l'être de la perfectibilité. Fondement, la liberté est la justification qui donne raison à l'être de la perfectibilité. La question est donc de savoir, en quoi consiste cette perfectibilité de l'essence humaine ? Répondre à cette question, Rousseau écrit :

« Mais, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. »²⁶

L'imperfectibilité est une détermination ontologique de l'animalité. Cette imperfectibilité se justifie par l'idée et par la réalité selon lesquelles les modes

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 35.

d'existences de l'animal en tant qu'individu et espèce quelconques n'ont jamais connu aucune modification, depuis sa venue au monde à l'être jusqu'aujourd'hui ce sont des modes de vie qui restent permanents et identiques, quelles que soient les circonstances, l'espace et le temps. A cause de l'imperfectibilité, les manières par lesquelles les abeilles construisent leurs ruches restent identiques aussi bien dans le temps que dans l'espace.

A la différence de l'animal qui est un être imperfectible, l'homme naturel est un être perfectible. La perfectibilité est une détermination essentielle de l'homme en tant qu'individu et espèce. Cette perfectibilité se manifeste par la capacité ontologique de l'homme de se perfectionner, de s'améliorer, d'évoluer et de devenir. A la différence de l'identité de soi à soi de l'animal dans toutes les circonstances, le changement, l'évolution, l'amélioration et le devenir sont des manifestations de la perfectibilité de l'humanité.

Dans une autre perspective, la perfectibilité désigne la capacité d'adaptation de l'homme à des conditions nouvelles. A cette capacité s'ajoute également les pouvoirs de puiser dans les réserves de ces conditions nouvelles, et de développer d'autres facultés qui permettent de survivre dans n'importe quelle circonstance. La perfectibilité est la traduction de l'auto-construction de sa propre conduite devant les circonstances. Cette auto-construction permet de relier la nature lorsqu'elle se montre défaillante. C'est la raison pour laquelle Rousseau affirme que la perfectibilité est une faculté qui « à l'aide des circonstances développe toutes les autres. » La perfectibilité permet ainsi à l'homme de se créer lui-même au fur et à mesure qu'il développe ses facultés. Et c'est de cette manière que l'homme se montre capable de faire face à des situations imprévues en inventant des solutions inédites. Voilà pourquoi la perfectibilité est non seulement une faculté naturelle, mais aussi et surtout une faculté évolutive. Sa naturalité s'explique par le fait qu'elle est simple virtualité permettant à l'homme de franchir des obstacles imprévus. L'homme naturel vit dans la pure sensation : apercevoir et sentir seront son premier état. Il vit dans la passivité due de l'action des corps extérieurs sur son propre corps. Mais, selon Rousseau, cela n'est pas éternel, puisque la perfectibilité demeure évolutive. Son évolution permet à l'homme de s'actualiser sous l'action des circonstances extérieures. Ces dernières poussent l'homme à réfléchir. Or, réfléchir signifie « revenir sur (...) afin d'identifier ». De là, l'homme prend une sérieuse distance par rapport à ce qu'il éprouve immédiatement, et apprend à interpréter les sensations. Il

s'énonce, désormais, dans une position de nommer les objets naturels en disant, par exemple : « ceci est un arbre. »

En nommant les objets de la nature, l'homme a le pouvoir de penser. Penser, c'est interpréter, c'est identifier un groupement de sensation au moyen d'un concept, d'un savoir. C'est de cette manière que l'homme a cessé d'obéir sauvagement et aveuglement à la nature. Ainsi, sortit-il de l'imbécilité, de l'obscurité et dépasse-t-il la pure sensation afin d'apprendre à se connaître soi-même. C'est cette connaissance de soi-même qui lui permet de se reconstruire et de dicter sa volonté à la nature. C'est pourquoi, selon Jean Starobinski, « *entre toutes les créations, l'homme est le seul qui ait par nature le pouvoir de sortir de son état primitif.* »²⁷

Faisant sortir l'homme de son état primitif, la perfectibilité reste le concept clé de tout le dispositif.. Elle permet de penser le lien entre la nature humaine et son évolution. C'est cette évolution qui rend possible l'ouverture de la nature sur l'histoire. Cette ouverture pousse l'homme vers la culture dont la conséquence est la rupture de l'harmonie avec la nature. Parmi les concepts et les réalités qui justifient cette rupture, il y a la pensée et le langage. Pensée et langage sont donc la manifestation de la perfectibilité.

I. 2. 3 Pensée et langage comme manifestation de la perfectibilité.

Pensée et langage sont deux concepts et deux réalités spécifiques de l'homme. Ils démontrent la dimension métaphysique de l'homme. Ils apparaissent comme la médiation entre l'homme et ses besoins vitaux. La pensée et le langage facilitent la poursuite de la satisfaction des besoins humains. Il a été affirmé que toute espèce animale a la capacité de penser, de communiquer, de former des idées. Mais à la différence de l'animal qui est incapable de penser à travers le langage, l'homme par sa perfectibilité a la capacité d'exprimer sa pensée par le langage. Celui- ci constitue la réalité objective de la pensée subjective. C'est la raison pour laquelle les idées produites par la pensée ne peuvent se manifester qu'à travers les mots.

Ainsi, pensée et langage sans mot n'ont aucune effectivité. Le langage humain est un système codé des mots. Le mot se définit comme « son ou groupe de

²⁷ Jean Starobinski, J. I. Rousseau, *la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 1971, p 357.

sons d'une langue auquel est associé un sens, et que les usagers de cette langue considèrent comme formant une unité autonome ». C'est pourquoi l'être humain, qui cherche à designer les objets par des mots, sera poussé par la force de l'attraction de l'affinité à utiliser des sons dont les forces et les caractéristiques correspondent à celles de l'objet en question. Le mot dit le nom de ce qu'il désigne. Le nom désigne la caractéristique spécifique de l'être désigné. C'est la raison pour laquelle les noms attribués aux choses ne sont pas des étiquettes choisis arbitrairement et qui seraient interchangeables. D'une manière plus précise, chaque nom correspond très exactement à ce qu'il désigne. Il y a identité de genre entre le désigné et le désignant. Le nom vibre de manière similaire à l'objet; ils possèdent la même couleur, la même énergie et la même force. En d'autres termes, en disant l'être qu'il désigne, le nom incarne toutes les caractéristiques de cet être en question. En nommant les objets, l'homme a le pouvoir de dire non seulement l'être de ces objets, mais aussi d'agir sur ces objets. Incapable de dépasser la sensation, l'animal ne peut pas produire des idées générales. Or, ces idées générales sont des idées abstraites traduites par des concepts et organisées à travers les propositions. Cette capacité de produire des idées abstraites atteste et justifie la perfectibilité de l'homme. Cette perfectibilité différencie l'humanité de l'animalité

«D'ailleurs, les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne le saisit que par des propositions. C'est une des raisons pourquoi les animaux ne sauraient se former de telles idées, ni jamais acquérir la perfectibilité qui en dépend. Quand un singe va sans hésiter d'une noix à l'autre, pense-t-on qu'il y ait l'idée générale de cette sorte de fruit, et qu'il compare son archétype à ces deux individus ? Non sans doute ; mais la vue de l'une de ces noix rappelle à sa mémoire, les sensations qu'il a reçues de l'autre, et ses yeux modifiés d'une certaine manière, annoncent à son goût la modification qu'il va recevoir. Toute idée générale et purement intellectuelle, pour que le peu que l'imagination s'en mêle, l'idée devient aussitôt particulière. Essayez de vous tracer l'image d'un arbre en général, jamais vous n'en viendrez à bout, malgré vous il faudra le voir petit ou grand, rare ou touffu, clair ou foncé, et s'il dépendait de vous de n'y voir que ce qui se trouve en tout arbre, cette image ne ressemblerait plus à un arbre. Les êtres purement abstraits se voient de même, ou ne se conçoivent que par les discours. La définition seule du triangle vous en donne la véritable idée : sitôt qu'en figurez un dans votre esprit, c'est un tel triangle et non pas un autre, et pouvez éviter d'en rendre les lignes sensibles ou

le plan colore »²⁸

A la base de la relation ontologique entre le langage et la pensée se trouve la perfectibilité. Cette perfectibilité se manifeste dans l'écart entre les besoins et les moyens de les satisfaire. Cet écart représente la condition négative de déclanchement du processus qui conduit de la sensation à la formation des idées. A cette condition négative s'ajoute une condition positive dont la réalité est le langage.. Pour justifier cette double condition, Rousseau emprunte l'essentiel de son argumentation à l'empirisme plus particulièrement à Condillac pour qui, c'est par la médiation des signes du langage que se réalise la transition des impressions ou des sensations aux idées générales. Ces signes de langage ne sont rien d'autre que les mots. Ces derniers sont l'existence dans l'esprit des idées générales. Autrement dit, les idées générales et abstraites ne sont en fait que des mots. C'est la raison pour laquelle leur compréhension et leur manipulation relèvent de la seule compétence linguistique. Cela se prouve par le fait que, psychologiquement, il est impossible d'imaginer le contenu d'une notion générale, intellectuelle, elle n'existe que dans et par la pensée. C'est la manière, par exemple, que l'idée d'arbre en général n'est pas schématisable, elle ne peut être traduite dans une représentation sensible.

Car toute représentation sensible (une perception ou une représentation imaginaire) est particulière. Cette particularité montre que l'arbre réel est cet arbre-ci, de telle essence, de telle taille, à tel moment de saison. A la différence de la représentation sensible dont l'essence est la particularité, l'idée abstraite, la notion ou le concept désigne une généralité ou une universalité. Le terme concept vient du latin « *cum-capere* », saisir ensemble. Le concept désigne une opération de l'esprit qui consiste à ramener une multiplicité de représentation sous une domination commune. D'une manière plus précise, le concept est l'unité de la multiplicité de représentation. C'est dans et par cette unité qu'il reste identique dans cette multiplicité. En ce sens, de la représentation sensible au concept la distance ne peut être comblée que par les mots dont la fonction est d'assurer l'unification et la classification de l'expérience. Unification et classification sont des opérations de l'esprit qui permettent d'ordonner et d'identifier les représentations que nous livre l'expérience, sous les catégories communes. C'est ainsi que toutes les représentations que l'on a de l'arbre sont rangées sous une dimension unique

²⁸ jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 43.

« l'arbre » qui se subdivise en sous-classes : le chêne, le hêtre, la plante etc. de la même manière, les règles syntaxiques de la langue sont les premières structures logiques qui nous permettent d'enchaîner nos pensées d'une manière ordonnée : les liaisons entre nos idées dépendent des relations entre les signes qui permettent de les noter. C'est la raison pour laquelle apprendre à penser, c'est apprendre à parler. Car pour Rousseau, « *il faut donc énoncer des propositions, il faut donc parler pour avoir des idées générales ; car sitôt l'imagination s'arrête l'esprit ne marche qu'à l'aide du discours.* »²⁹ Apprendre à parler, c'est apprendre à manipuler le discours.

Pensée et langage sont donc deux concepts et deux réalités qui s'interpellent. Cette interpellation s'explique par le fait qu'il n'y a pas de langage sans pensée tout autant qu'il n'y a pas de pensée sans langage. C'est la raison pour laquelle, selon Rousseau, à la différence de la pure sensation qui ne coïncide pas avec l'origine du langage, l'origine de la pensée proprement dite coïncide avec l'origine du langage. C'est ainsi qu'en apprenant sa langue maternelle, l'enfant acquiert les instruments théoriques (concepts, structures linguistiques) qui lui permettront de traiter les informations sensorielles. La question est donc de savoir, quelle est l'origine du langage ? C'est ici que s'illustre le plus clairement le projet de Rousseau : accroître le fossé entre les sensations et les premières idées en mettant en œuvre une genèse fondée à nouveau sur le principe de causalité circulaire.

Pour ce faire, Rousseau distingue trois sphères : la sphère du besoin, la sphère des passions et la sphère intellectuelle de l'entendement. Entre ces trois sphères s'établit un jeu d'interaction, de sorte que l'action de chacune d'elles retentit sur les deux autres, selon le principe d'une causalité circulaire.

De par cette causalité circulaire, le besoin est naturel, purement physique. Il se caractérise par deux aspects : il est sobre et facile à combler. Cette facilité montre que le besoin est vital. En ce sens, sa non-satisfaction entraîne la mort. On peut donc dire qu'il y a une différence entre : besoin naturel et besoin artificiel, issu de la vie en société. Le besoin artificiel s'élève sur la base de la passion. Celle-ci désigne l'impulsion spontanée, non réfléchie, qui suscite en nous attirance ou répulsion. D'une manière plus précise la passion désigne la vie affective. En effet, il ne faut pas confondre les passions naturelles, qui naissent de l'amour de soi, qui expriment notre désir de vivre et qui nous attachent à tout ce qui comporte ce désir, et les passions

²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 44

sociales qui sont acquises, qui procède la comparaison. C'est cette comparaison qui conduit l'homme à percevoir l'autre comme son semblable. Cette comparaison est entretenue par l'amour-propre. C'est donc cet amour-propre qui incite à la vanité et à la jalousie. Force est donc de constater que l'amour-propre rétracte l'homme sur lui-même et active l'entendement.

L'entendement est la faculté de former des idées abstraites en comparant entre elles les représentations sensibles pour en dégager, par l'abstraction, le caractère commun. L'idée d'arbre, par exemple, se forme en dégageant ce qu'il y a de commun à tous arbres que nous avons pu voir ou imaginer.

A partir de là, on peut extraire l'idée que ces trois sphères sont inséparables dans la mesure où l'ordre naturel va du besoin physique à l'entendement en passant par la passion. Mais l'ordre de dépendance peut s'inverser, induisant une logique de l'évolution. L'activité de la raison élargit l'horizon de la conscience et suscite de nouvelles passions ainsi que de nouveaux besoins qui intègrent l'imagination et la comparaison. C'est ainsi que surgissent les formes sociales du besoin de la passion. On est donc en présence d'une causalité circulaire, puisque l'effet, ici l'activité de l'entendement, agit en retour sur les causes qui l'on mit en mouvement.

On peut, par là, dire que l'origine du langage ne peut pas être le besoin naturel. Celui-ci trouve immédiatement dans le milieu extérieur de quoi se satisfaire. C'est pourquoi, selon Rousseau, ne se préoccupant que de ses besoins naturels, l'homme naturel n'est doué du langage.

A l'état de nature, l'homme mène une existence immédiate. Les seuls besoins qu'il connaît sont la nourriture, le repos et la sexualité. Or, on peut se nourrir sans avoir besoin du langage, le mal et la femelle peuvent s'unir et se quitter sans avoir besoin du langage. Il existe, certes, un besoin réciproque entre la mère et l'enfant, mais il n'est pas suffisamment durable pour rendre compte de la naissance du langage dans la mesure où il n'y a ni échange de pensée, ni discussion. Il n'y aurait d'échange de pensée, et discussion que lorsqu'il y a d'obstacles à surmonter. Dans cette perspective, Jean Starobinski dit :

« L'homme de nature s'en tient à une communication silencieuse, qui n'est même pas une communication, mais seulement un contact : il n'y a pas d'échange de pensée il n'y a pas de discussion, parce qu'il

n'y pas d'obstacles à surmonter. »³⁰

Cette frustration aiguise la passion qui a son tour stimule l'entendement. Ces progrès de l'intelligence permettront de venir à bout des obstacles. Mais, en retour, conformément à la logique de la causalité circulaire, les progrès de l'entendement suscitent de nouveaux besoins et de nouvelles passions qui seront autant de nouveaux stimulants pour l'entendement. Selon Rousseau, l'origine du langage est d'ordre historique, et non d'ordre naturel.

La nature avait conçu l'homme pour qu'il demeure à jamais muet. Mais par sa perfectibilité, l'homme se détache de cette exigence et évolue. Ainsi, multiplie-t-il ses désirs et ses passions. C'est de cette manière que l'homme cherche à se rapprocher des autres.

Le langage est donc ce lien social qui permet d'abolir la distance psychologique entre les hommes. D'où ce cercle : il n'y a pas de pensée sans langage ; mais il n'y a pas non plus de langage sans lien social qui permet de fonder une sorte de pacte linguistique grâce auquel les membres de la communauté réussissent à s'accorder sur le sens des signes institués.

Pensée et langage sont deux concepts qui fondent l'existence humaine du point de vue métaphysique. Cette existence humaine s'enrichit au niveau de la morale. La question est donc de savoir, en quoi consiste la dimension morale de l'homme ?

³⁰ Jean Starobinski, J. I. Rousseau, *la transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 1971, p 177.

Chapitre III : La dimension morale de l'homme.

I. 3. 1 : L'homme et l'amour de soi.

A la dimension physique et métaphysique qui sont des déterminations essentielles de l'humanité dans sa naturalité s'ajoute également la dimension morale. La morale se définit comme un ensemble des règles de conduite. Ces règles permettent à l'homme de bien vivre et de bien se comporter. La question est donc de savoir, en quoi consiste la manifestation de ces règles ? Quelles sont les déterminations fondamentales de ces manifestations ? Parmi les déterminations fondamentales de ces manifestations, il y a l'amour de soi.

« *L'amour de soi est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation.* » D'une manière plus précise, l'amour de soi n'est que l'instinct naturel de conservation ou l'effort par lequel chacun tend à se conserver dans son être. En ce sens, l'amour de soi est toujours conforme à l'ordre où chacun se charge de sa propre conservation. C'est pourquoi Rousseau le définit comme une « *passion* » naturelle et saine. Naturel, l'amour de soi est une détermination conceptuelle et réelle de tout être humain dans sa naturalité. Sain, il se traduit par le pouvoir qu'a l'individu naturel de se conserver indépendamment de l'autre. De ce fait, l'amour de soi permet à l'homme naturel de s'auto-conserver. C'est cette autoconservation qui permet à chaque individu d'être et de continuer d'être, de vivre et de continuer de vivre.

On peut estimer que l'idée rousseauiste de l'amour de soi défini comme autoconservation de soi par soi de tout être animé, évoque la conception spinoziste de conatus. Selon cette conception, c'est à partir d'une ontologie dynamique de la puissance que le conatus, effort que chaque être fait pour persévéérer en son être, va prendre sa signification originale : « *chaque chose, autant qu'elle est en elle, se force de persévéérer dans son être.* »³¹ La proposition suivante est décisive pour mieux comprendre l'essence du conatus : « *Nulle chose n'a en soi rien qui puisse la détruire, autrement dit, qui supprime son existence.* »³² Cette essence montre que toute chose est ainsi tenue par le conatus « de ne pas être son propre ennemi et de ne pas se tuer. »³³

³¹ Spinoza, *L'Ethique*. Paris : Gallimard, 1954.

³² : Ibid.

³³ Spinoza, *Traité du gouvernement politique*. Paris : Garnier- Frère, 1966.

Le conatus n'est rien d'autre que la prudence propre de la chose, inhérente à son effort. Cet effort de persévérence en acte est une puissance activement stratégique d'affirmation et de résistance de la chose à tout ce qui pourrait entraver sa persévérence indéfinie.

A la différence de conatus spinoziste qui est une détermination ontologique de toute chose, détermination exprimant l'effort de persévérence de soi par soi, l'amour de soi de Rousseau est une détermination particulière et spécifique de l'être vivant. L'amour de soi n'est rien d'autre que l'actualisation de ce conatus. Celui-ci permet à l'homme en tant qu'être naturel et vivant de se préserver et de se persévérer dans son être. Cette auto-préservation et cette auto-persévérence sont la traduction de la conservation perpétuelle de l'existence et de la vie. C'est de cette manière que l'amour de soi est une exigence non seulement morale, mais aussi et surtout ontologique de chaque individu naturel et vivant.

Certes, il y a une différence entre l'amour de soi vu et vécu comme un sentiment existentiel, une sorte de conscience animale, antérieur à toute comparaison, qui habite l'homme naturel, et le véritable amour-propre qui permet à l'individu de se distinguer des autres et du monde. Celui-ci n'est pas naturel ; il est né dans la société. Il porte chaque individu à faire plus de cas de soi que tout autre. Voilà ce que Rousseau écrit à cet égard :

« il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi ; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur. »³⁴

A la différence de l'amour de soi qui réside dans l'incapacité de juger, de comparer et de préférer, donc qui s'élève sur la base de la conservation de soi par soi, l'amour-propre est un sentiment qui s'élève sur la base de jugement, de comparaison et de préférence, donc sur la base de la dépendance de soi par l'autre. C'est pourquoi, l'amour-propre n'est pas l'amour de ce que l'on est, mais l'amour de l'image que les autres renvoient à soi. Selon l'exigence de cet amour, l'importance

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 109.

n'est pas ce que je suis, mais ce que je vaux selon l'estime publique. Voilà pourquoi, déterminé par l'amour-propre, l'homme social demeure un être dépendant. Cette dépendance n'est ni marginale ni secondaire ; elle s'inscrit au cœur du « moi-même », puisque la naissance de l'amour-propre coïncide très exactement avec l'accession de l'homme à la conscience de soi. De là découlent toutes les mauvaises intentions, à savoir l'orgueil, l'honneur etc. c'est la raison pour laquelle Rousseau écrit :

« *C'est ainsi que le premier regard qu'il porta sur lui-même y produisit le premier mouvement d'orgueil ; c'est aussi que sachant encore à peine distinguer les rangs, et se contemplant au premier par son espèce, il se préparait de loin à y prétendre par son individu.* »³⁵

L'amour-propre est la source de toutes les passions à savoir la vanité, l'orgueil, la jalousie, l'honneur. Or, selon Rousseau, les passions sont mauvaises dans la mesure où elles enveloppent la comparaison et la dépendance à l'égard d'autrui. C'est ce qui illustre à merveille l'exemple de la passion amoureuse, source de tant de crimes, de ravages et de déchirements. En effet, il ne faut pas confondre la passion amoureuse et le besoin sexuel. Le besoin sexuel relève du physique, alors que la passion amoureuse s'élève sur la base du moral. Rousseau dit cela avec netteté quand il écrit :

« *Commençons par distinguer le moral du physique dans le sentiment de l'amour. Le physique est ce désir général qui porte un sexe à s'unir à l'autre, le moral est ce qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement, ou qui du moins lui donne pour cet objet préféré un plus grand degré d'énergie. Or, il est facile de voir que le moral de l'amour est un sentiment factice, né de l'usage de la société, et célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soin pour établir leur empire, et rendre dominant le sexe qui devrait obéir. Ce sentiment étant fondé sur certaines notions du mérite ou de la beauté qu'un sauvage n'est point en état d'avoir, et sur des comparaisons qu'il n'est point en état de faire, doit être presque nul pour lui. Car comme son esprit n'a pu se former de idées abstraites de régularité et de proportion, son cœur n'est point non plus susceptible des sentiments d'admiration et d'amour qui, même sans qu'on s'en apercevoir, naissent de l'application de ces idées ; il*

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 59.

écoute uniquement le tempérament qu'il a reçu de la nature, et non le goût qu'il n'a pu acquérir, et toute femme est bonne pour lui. »³⁶

Ce qui transforme le besoin sexuel en passion amoureuse, c'est la préférence. Or, de par sa conscience innocente, l'homme naturel ignore la préférence. L'imagination qui fait tant de ravages parmi nous, ne lui parle point. « *Chacun attend paisiblement l'impulsion de la nature, s'y lève sans choix, avec plus de plaisir que de fureur, et le besoin satisfait tout le désir est éteint.* »³⁷

Le besoin physique incite un mâle quelconque à désir une femelle quelconque, sans comparaison, sans préférence. Cela veut dire que tout mâle est beau et toute femelle est belle. C'est pourquoi, dans son ouvrage *Emile ou de l'éducation*, Rousseau affirme cela : « *toute femme serait toujours aimable, et la première venue serait la plus aimable.* »³⁸

Par son affabilité, toute femme est unique dans la mesure où elle incarne une multiplicité de caractéristiques comme : la beauté, l'élégance, la grâce, le mérite. C'est par son unicité que toute femme est incomparable l'une avec l'autre. C'est cette incomparabilité qui constitue la relation naturelle de l'homme avec la femme au cours de l'expérience sexuelle qui consiste à satisfaire le besoin naturel de reproduction à l'état de nature.

Il a été affirmé que l'homme naturel est incapable de juger, de comparer, de préférer. A ses yeux toutes les « femelles » se valent. C'est de cette manière qu'il échappe à toute sorte de méchanceté, de vice et d'injustice.

A la différence de Hobbes qui soutient la thèse de la méchanceté originelle, naturelle et primordiale de l'homme, Rousseau affirme la bonté naturelle de l'homme. Cette bonté est une détermination conceptuelle et réelle de l'humanité dans sa naturalité. Expérimentée comme manifestation de bienveillance, et définie comme caractère d'une personne agréable, la bonté naturelle de l'homme s'élève sur la base de l'innocence. Bonté et innocence sont donc deux concepts qui s'interpellent dans la mesure où l'innocence confirme cette bonté naturelle. Cette confirmation est illustrée par la multiple détermination de la notion d'innocence : absence de sentiment de la culpabilité, pureté de la conscience méconnaissant le mal, naïveté et

³⁶ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, pp 51-52.

³⁷ Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 52.

³⁸ Jean- Jacques Rousseau, *Emile ou l'éducation*. Paris : Gallimard, 1966, p 278.

simplicité d'esprit constituent les caractéristiques de l'innocence. Innocent, l'homme naturel conforte sa maîtrise de soi et s'éloigne de toute sorte de passion démesurée.

En effet, l'homme est méchant à cause des passions démesurées. Or, celles-ci ne se traduisent pas automatiquement. C'est pourquoi, l'homme naturel est loin d'être méchant. La méchanceté est une caractéristique spécifique de l'homme social. Ainsi, dira Rousseau : « *l'homme est par nature bon, mais c'est la société qui le rend méchant.* »³⁹

L'homme est méchant par certains sentiments qui l'animent. En ce sens, l'homme naturel ne saurait être méchant. On ne saurait être méchant que par le sentiment que l'on éprouve envers les autres. Voilà pourquoi, pour Tzvetan Todorov, « pour être méchant, il faudrait disposer de victime, donc vivre en société. ».

La méchanceté naît de sources de la morale : l'aptitude à raisonner dans un contexte de dépendance sociale. C'est pourquoi l'homme naturel en est exclu. L'homme naturel est ainsi un être bon incarnant la bonté par lui-même, l'affirmant par l'amour de soi. Mais l'amour de soi ne peut aller tout seul, il doit être lié à la pitié.

I. 3. 2 : L'homme et la pitié

A l'amour de soi qui est une détermination conceptuelle et réelle de la bonté de l'être humain dans sa naturalité s'ajoute également une autre détermination : la pitié. Amour de soi et la pitié sont deux concepts et deux réalités naturels qui s'interpellent. Il a été affirmé que l'amour de soi permet à chaque individu de s'auto-conserver. Autrement dit, l'amour de soi s'élève sur la base de la conservation de soi par soi. Or, pour qu'il ait de conservation de l'espèce humaine, il faut que l'amour de soi puisse être dépassé d'une certaine façon, que son influence soit amoindrie. La question est donc de savoir, quel est le concept qui pourrait faire à ce que l'amour de soi soit dépassé, à ce que son influence soit amoindrie ? Répondre à cette problématique, c'est affirmer que ce concept n'est rien d'autre que la pitié. On peut donc interpréter que la conservation de l'espèce humaine s'élève sur la base de la pitié. C'est le sentiment de la pitié qui indique comment aimer l'autre, se faire par sympathie, par reconnaissance de soi en l'autre et de l'autre soi.

La pitié est une exigence naturelle qui rapproche immédiatement les hommes. Elle permet à chaque individu de s'ouvrir, de s'approcher à l'autre, et d'aimer l'autre

³⁹ Jean- Jacques Rousseau, *Du contrat social précédé d'un « Essai sur la politique de Rousseau »* de Bertrand de Jouvenel. Paris : Librairie générale française, 1978, p 42.

comme soi-même. Elle nous incite à nous identifier à l'autre qui souffre, et à lui venir en aide. Ce qui est en jeu dans cette pitié, ce n'est ni la transcendance ni la liberté ni les surnaturels : c'est la capacité de souffrance, c'est la sensibilité, c'est la conscience, c'est la comparaison. C'est la raison pour laquelle, selon Rousseau, la pitié est le prolongement de l'amour de soi :

« *Il est certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa substance acquise avec peine, si lui-même espèce pouvoir trouver la sienne ailleurs ; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : *fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente : *fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*. C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des ouvrages subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation. Quoiqu'il puisse appartenir à Socrate, et aux esprits de sa trempe, d'acquérir de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui composent.* »⁴⁰

La pitié est une « sympathie qui naît au spectacle des souffrances d'autrui et qui fait souhaiter qu'elles soient soulagées ». Cette conception rousseauiste de la pitié nous renvoie à la notion d'empathie de Boricis Cyrulnik. Pour lui, la notion d'empathie signifie la capacité de ressentir l'idée de ce que ressent l'autre. S'il est malheureux cela nous touche, nous participons à sa souffrance mais nous ne souffrons pas, nous sommes simplement mal à l'aise. Comme la pitié, la sympathie se traduit dans le sentiment que si l'on fait souffrir l'autre, on ne va pas être bien. C'est la raison pour laquelle on ne peut donc pas faire n'importe quoi. On peut dire que l'empathie comme la pitié sert de fondement à la morale. Certains individus n'en ont pas, comme les pervers, les psychopathes, les sadiques : ils ne souffrent pas de la souffrance qu'ils infligent aux autres.

⁴⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 50.

Principe fondateur de la morale, la pitié est un sentiment essentiel à la relation humaine et naturelle, originelle, primaire. C'est pourquoi Rousseau la conçoit comme « un pur mouvement de la nature antérieure à toute réflexion ». Cette antériorité montre que la pitié tient lieu de loi, de mœurs et de vertu à l'état de nature. Cela se justifie par le fait que la pitié est essentielle dans la mesure où elle est un sentiment qui porte de façon immédiate à l'universalité, avant-même que la raison ou la réflexion n'aient fait leur œuvre. Rousseau estime ainsi que toutes les règles de droit naturel découlent de ce principe. En réaffirmant cette considération, dans le livre I de son *Emile*, il souligne que : « de cette seule qualité, découlent toutes les vertus sociales. »

La pitié est donc le principe logique et ontologique de toutes les vertus sociales. Il est principe logique dans la mesure où son concept permet de comprendre et d'expliquer les autres vertus. Elle est principe ontologique en ce sens que son être constitue le fondement de toutes les vertus sociales. Elle est fondement car elle est la base sur laquelle s'élèvent toutes les vertus sociales. Elle est fondement puisqu'elle justifie, donne sens et raison d'être toutes les vertus sociales. Voici ce que Rousseau écrit à cet égard :

« *Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire, puisqu'on voit tous les jours dans nos spectacles s'attendrir et pleurer aux malheurs d'un infortuné tel, qui, s'il était à la place du tyran, agraverait encore les tourments de son ennemi. Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison : mais il n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes. En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en générale.* »⁴¹

La générosité est cette vertu par laquelle la pitié est accordée aux faibles ; la clémence est cette vertu dans laquelle la pitié appliquée aux coupables ; quant à l'humanité, elle est cette vertu par laquelle la pitié est appliquée à l'espèce humaine. On peut donc dire que la pitié est la clé de voûte de relation harmonieuse entre les hommes. Et c'est de cette manière que la société doit réaliser ce qui est propre à l'homme.

⁴¹ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 49.

Fondement ontologique de vie naturelle de l'homme, c'est seulement de cette pitié que l'amour de l'autre est possible. Par cette considération, Rousseau fait sienne la conception biblique de l'amour. On peut dire qu'il identifie pitié et amour du prochain. Aimer son prochain comme soi-même est un commandement biblique : « *il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis.* »⁴² Celui-ci exprime, à sa façon, que l'amour a pour caractère propre la dépense, le don de l'affection et le don de soi. L'amour humain a alors pour modèle l'amour divin dont le principe est de s'exercer, de se développer, de s'exprimer, de se réaliser dans le fait de se prodiguer à l'autre. La logique de l'amour est, finalement, la déclaration de la valeur de l'autre, de sa dignité. La valeur de la personne et le droit à sa réalisation sont nécessairement mis en œuvre par l'amour qui pose l'humanité comme communauté d'existence. Aimer autrui, c'est donc vouloir pour lui que le bien lui arrive, qu'il ait accès au bien. C'est de cette manière que les individus peuvent assurer leur raison d'être.

Pour Rousseau, cette exigence n'est possible que dans l'état de nature. Or, cet état n'est pas éternel ; il doit disparaître. La disparition de cet état est inséparable de la sociabilité de l'homme. A la base de cette disparition se trouve la transition de la naturalité de l'humanité à son historicité. Cette transition n'est rien d'autre que l'expression de la perfectibilité qui, avec les concours de la multiplicité des circonstances modifie l'être naturel de l'homme en être social et historique. La question est donc de savoir, en quoi consiste la différence entre la naturalité et l'historicité de l'humanité ?

⁴² Bible, Jean 15 : 13.

Chapitre IV : De la naturalité à l'historicité.

I. 4. 1 : Temporalité naturelle et temporalité historique.

Désireux de marquer la distance entre la loi naturelle et le droit, Rousseau va accentuer la discontinuité entre les origines de l'humanité et les premiers balbutiements de l'histoire et de la civilisation. Pour ce faire, il fait référence à un état de nature, condition primitive de l'homme, précédant toute organisation sociale. Le concept état de nature désigne donc soit l'état originel de l'homme tel qu'il est sorti des mains de la nature, soit l'ensemble de la période qui précède l'institution de l'état civil par le pacte social. L'état de nature est ainsi l'ensemble des conditions que rencontrent les hommes avant qu'ils ne s'engagent à se plier à des lois communes garanties par une force publique. C'est-à-dire les conditions que les hommes auraient rencontrées sans les institutions politiques. La plupart des penseurs, qui ont réfléchi sur l'organisation sociopolitique, ont tous senti l'importance de remonter jusqu'à l'état de nature. La question est donc de savoir : cet état de nature désigne-t-il une fiction ou une réalité ?

Pour les uns, l'état de nature peut qualifier simplement le degré zéro de l'histoire. De ce fait, on peut admettre que, dès l'origine, les hommes éprouvent la nécessité et ont la possibilité intellectuelle et morale d'instaurer une société policée. Or, pour Rousseau, cet état n'a jamais existé, n'existe et n'existera jamais ; « *il n'est qu'une construction de l'esprit, qu'une fiction destinée à nous faciliter la compréhension des faits réels.* »⁴³ Le but que Rousseau se donne est de bien juger de notre état présent. Il va prendre soin de distinguer ces deux aspects afin d'accentuer le caractère historique des circonstances qui expliquent la nécessité de son instauration. Voilà pourquoi, dans le *Discours II*, il distingue deux moments de l'état de nature : d'une part, l'état originel où l'homme vit dans une solitude et un dénuement intellectuel complets. Il s'ensuit que, dans cet état, l'homme ne rencontre aucun obstacle pour subvenir à ses besoins. La nature a été généreuse pour combler immédiatement ses besoins, et la perfectibilité n'a été qu'une simple puissance en sommeil, d'autre part, le « second » état de nature qui s'étend sur toute la période qui va de la formation des premières communautés au pacte social d'où sortira la société policée.

Dans un cas comme dans l'autre, le principal souci de Rousseau est d'accentuer les ruptures : entre la solitude du primitif et les premières sociétés ; les

⁴³ Tzvetan Todorov, Frêle bonheur, *Essai sur Rousseau*. Paris : Hachette, 1985, p 17.

« sociétés sans Etat » et le pacte social. On peut donc extraire l'idée que, chez Rousseau, qu'il s'agisse de l'état originel ou du « second » état de nature, ne sont rien d'autre qu'un repère négatif permettant d'évaluer tout ce que l'homme doit à l'histoire. On a donc l'impression que Rousseau libère une pensée de l'histoire. Celle-ci ne saurait être considérée comme le simple accomplissement des germes naturels, un peu comme le marronnier serait l'accomplissement du marron. Nature et histoire sont donc deux réalités qui s'opposent dans la mesure où le temps naturel est circulaire : rien ne se passe. La nature, c'est ainsi l'éternel retour du même. Or, l'histoire suppose une temporalité vectorisée et irréversible. C'est pourquoi, l'histoire de l'homme, de ses progrès commence avec des difficultés qu'il faut surmonter pour survivre. L'homme compense ce déficit en inventant des techniques. Ce sont ces progrès et ces techniques qui vont inciter les hommes à chercher, à s'organiser, les uns avec des autres. Cela justifie, davantage l'opposition entre nature et histoire.

De l'une à l'autre se creuse un gouffre que l'on ne peut franchir qu'à la faveur d'un saut ou d'un accident ; d'où l'importance dans le récit de ce passage du recours au « funeste hasard » et aux circonstances exceptionnelles.

La signification philosophique qu'on peut extraire à partir de la réflexion sur le concept de temporalité naturelle et de temporalité historique montre que le souci de Rousseau n'est rien d'autre que l'homme. n'a-t-il pas dit :

*« C'est de l'homme que j'ai à parler, et la question que j'examine m'apprend que je vais parler à des hommes, car on n'en propose point de semblables quand on craint d'honorer la vérité. Je défendrai donc avec confiance la cause de l'humanité devant les sages qui m'y invitent, et je ne serai pas mécontent de moi-même si je me rends digne de mon sujet et de mes juges. »*⁴⁴

Pour Rousseau, une véritable philosophie, digne de l'homme, doit partir de la nature. La nature est un mode d'apparaître original des choses, une sorte de phénoménologie dans laquelle le discours met avant la question de vérité. Cette vérité n'est rien d'autre que l'histoire humaine. C'est une vérité qui atteste la cordialité de l'histoire. Par son essence cordiale, l'histoire humaine se phénoménalise par l'épreuve de soi par soi. C'est une épreuve auto-affective qui se cristallise dans le cœur, donc dans la subjectivité. Définie comme discours rationnel la philosophie doit s'élever sur la base de cette cordialité de l'histoire dont la

⁴⁴ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 24.

cristallisation est la subjectivité. En elle et pour elle la raison ne peut être soutenue, il lui faut un fondement, la subjectivité, une dimension cordiale, affective. Cette subjectivité permet à Rousseau d'exposer les quatre moments historiques de l'évolution de l'humanité. Ces quatre moments sont la manifestation de l'épreuve affective, qu'est la nature, nature avec laquelle on se réconcilie. Telle est la vérité ressentie et vécue comme quête de soi par soi à l'intérieur de soi. Se savoir être soi, c'est l'essence-même de la vérité.

I. 4. 2. Les quatre moments historiques de l'évolution de l'humanité.

Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes envisage quatre étapes : la première étape s'illustre dans l'état de pure nature. C'est un état où l'homme reste autonome et indépendant. N'ayant pas besoin de l'aide d'autrui, il se suffit à lui-même. C'est pourquoi Rousseau qualifie l'homme naturel comme étant un individu libre. Cette liberté s'explique à travers plusieurs formes. La première forme de cette liberté est l'affirmation de soi par soi, de son propre indépendance, de sa propre autorité de soi sur soi. C'est une liberté qui s'élève sur la base de l'expérience physique, vitale de l'harmonie, de l'unité et de la santé. A ce fondement physique s'ajoute l'expérience morale. C'est une expérience fondée sur la neutralité, l'innocence. N'ayant pas l'expérience ni du bien, ni du mal, l'homme a le pouvoir d'agir librement, selon l'exigence de son être, de l'amour de soi.

On peut dire que la description qu'en donne Rousseau fait songer au paradis terrestre de l'Ancien Testament. L'homme y jouit d'un bonheur animal sans pensées, sans mémoire et sans avenir ; il abandonne à la mère-nature. L'étroitesse de son champ de conscience le maintient dans la solitude : l'autre n'existe pas pour lui, car faute de comparaison, il est incapable d'y voir son semblable. Par conséquent, on ne peut pas y concevoir l'existence de l'intérêt particulier.

Contrairement à Hobbes qui soutient l'idée selon laquelle l'homme naturel est intrépide et ne cherche qu'à attaquer les autres, Rousseau s'oppose à cela : « naturellement bon », l'homme ne saurait agir pour le mal, et Cumberland et Pufendorf le confirment aussi quand ils assurent :

« *Rien n'est si timide que l'homme dans l'état de nature, et qu'il est toujours tremblant, et prêt à fuir au moindre bruit qui le frappe, au moindre mouvement qu'il aperçoit.* »⁴⁵

L'homme naturel est bon dans la mesure où il ignore complètement le mal. Cela lui permet d'agir à bon gré, puisque selon Socrate, la méchanceté est le fruit de l'ignorance, car « *nul ne fait le mal à son gré* »⁴⁶

Rousseau pense que l'état de nature constitue le lien privilégié de l'homme en tant qu'un être naturellement libre. Mais, cet état ne sera pas éternel.

La chute survient lorsque de nouveaux obstacles surgissent. La nature est devenue moins généreuse : les hivers froids et les étés chauds engendrent des dégâts énormes. Ces différents événements vont rendre la nature incapable de subvenir aux besoins humains. Par conséquent, l'homme, qui vivait longtemps de la cueillette gratuite des fruits, doit puiser en lui-même, en développant ses facultés, les moyens d'aménager sa nouvelle existence. C'est dans cette perspective que l'homme affirme son désaccord avec la nature, et devient inventif, curieux.

De là, besoins, passions et entendement se stimulent. Si l'homme accroît ses pouvoirs, il est déjà moins facile à contenter, à faire face à ces obstacles. Rousseau confirme cela dans le passage suivant :

« *Je suppose les hommes à ce point où les obstacles nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir à cet état.* »⁴⁷

Mais la grande révolution de cette étape, c'est la formation des premiers liens entre les hommes à la naissance des passions sociales. D'évolution en évolution, la spirale finit par se refermer : un nouvel équilibre se forme qui s'incarne dans les premières communautés tribales. Telle est la « véritable jeunesse du monde »- ou « second » état de nature. L'homme, à nouveau, est heureux, mais cette fois, d'un bonheur humain et non plus animal. C'est la raison pour laquelle Rousseau identifie cet état avec l'âge d'or ». Néanmoins, en quittant la solitude, l'homme a contracté un nouveau virus. Ce dernier n'est rien d'autre que l'amour-propre, dont les ravages ne cesseront par la suite de s'aggraver.

⁴⁵ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 29.

⁴⁶ Platon, *Les lois*, IV, 731c, cf. Gorgias : 345d.

⁴⁷ Jean- Jacques Rousseau, *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 1992, p 37.

La dégénérence de ce second état de nature constitue la troisième étape. Là encore tout vient d'un « funeste hasard » qui va rompre le nouvel équilibre. Sans qu'aucun besoin ne l'y pousse, l'homme invente la métallurgie et l'agriculture. En découle la propriété privée, terrain d'élection de l'amour-propre. De là naissent l'inégalité, la dépendance qui, entraîneront à leur tour, « la guerre de tout contre tout » où risquera de s'engloutir l'humanité. L'homme devient un « loup pour l'homme » comme le constate Hobbes. Les contraintes de cette guerre conduisent à l'asphyxie de la liberté.

Pour remédier à ce problème, Rousseau juge nécessaire l'organisation commune des biens sociaux, partant de l'établissement d'un pacte social, outil nouveau du droit social et constitutionnel pour transformer les communautés primitives en sociétés policiées. Ici finit l'état de nature et commence l'état civil. Ce n'est plus la nature qui dicte ses lois mais l'homme. Toutefois, faute d'attaquer le mal à la racine, le pacte social échouera dans sa tentative à créer un équilibre nouveau. Dès lors, un nouveau cycle de décadence conduira les hommes au despotisme et à la servitude.

Tout au long de cette première partie, il a été démontré ce que c'est l'homme naturel. Celui-ci est un être conçu et défini par trois dimensions essentielles : la dimension physique, la dimension métaphysique et la dimension morale. Ce sont ces trois dimensions qui constituent l'être de l'homme naturel. Elles permettent à l'homme naturel de faire l'expérience de son existence à l'intérieur de sa subjectivité intime. La première forme de cette expérience est l'affirmation de soi par soi, de sa propre indépendance, de sa propre autorité de soi par soi. Cette expérience s'élève sur la base de la dimension physique, biologique, vitale de l'harmonie, de l'unité et de la santé.

A ce fondement physique s'ajoute l'expérience métaphysique ; c'est une expérience fondée sur la liberté et la perfectibilité, double détermination ontologique qui distingue l'humanité de l'animalité. Cette double détermination est l'une des causes qui amènent l'humanité à la moralité. D'où la dimension morale de l'homme naturel.

Cette dimension est fondée sur la neutralité, l'innocence et l'ignorance. Neutralité, l'innocence et ignorance permettent à l'homme naturel de pouvoir agir librement, selon l'exigence de son être, de l'amour de soi, de la pitié. Amour de soi et

pitié sont les deux concepts et les deux réalités qui confirment la bonté naturelle de l'homme.

Pour Rousseau, l'homme naturel n'est pas unique mais seul. Malgré son existence solitaire il risque d'entrer en relation avec autrui. Car sa valeur, son développement résident dans la société. La question est donc de savoir en quoi consiste la société ?

DEUXIEME PARTIE : L'HOMME ET LA SOCIETE.

Chapitre I : La première phase de la socialisation de l'homme.

II.1. 1 : De l'état de nature à la formation des premières sociétés.

L'homme et la société sont deux concepts hétérogènes dans la pensée de Rousseau. Cette hétérogénéité se justifie par le fait que la sociabilité n'est pas une détermination ontologique et naturelle de l'humanité. La sociabilité qui se définit par la capacité de l'homme d'exister dans la société est le résultat de la socialisation. Celle-ci est un processus historique qui transforme progressivement et longuement l'être naturel de l'homme en son être social.

Cette transformation, qui est une mutation ontologique, prend la figure d'un long cheminement historique. L'observation de la logique de la pensée de Rousseau dans *le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* permet de dire que ce cheminement comporte plusieurs phases. La première phase est constituée par une longue période au cours de laquelle se réalise la formation des premières sociétés.

La première expérience de ces premières sociétés est l'association libre. Il a été démontré que l'état de nature est considéré par Rousseau comme un stade de vie où l'homme naturel réalise son bonheur et sa liberté. Or, à un certain moment, cet état rencontre d'ultimes difficultés. Ces dernières sont l'ordre naturel : les inondations, les tempêtes, les tremblements de terre, les cyclones, les pluies abondantes, les vents violents. Touchée par ces catastrophes, la nature, qui était initialement généreuse pour satisfaction des besoins humains, n'offre plus son hospitalité, et la vie humaine est ainsi en danger. L'homme ne parvient plus à domestiquer ces forces gigantesques. Ayant pu vivre dans des grottes et sous l'ombre des arbres, il se trouve menacé : ses demeures sont inondés et les arbres qu'ils l'abritent sont coupés. A cela s'ajoutent les différentes saisons qui cessent d'embêter l'homme : les hivers froids et les étés chauds qui engendrent les dégâts énormes.

Ces différents événements vont rendre la nature incapable de subvenir aux besoins humains. Par conséquent, la nature n'est plus favorable à l'homme. Désormais, hostile et malveillante, sa dégradation a des impacts négatifs pour la vie humaine. Et plus les obstacles se multiplient, plus l'homme n'arrive pas à les

supporter. C'est dans cette perspective que se sont implantées les premières familles. La nécessité de vivre ensemble favorise d'autant plus aisément l'apparition d'une langue commune à ces familles que les progrès de l'intelligence et le développement des relations humaines en ont préparé l'éclosion.

Les hommes commencent à se rapprocher, « les deux sexes commencèrent par une vie un peu plus molle à perdre quelque chose de leur féroce et de leur vigueur ». C'est pourquoi, aux yeux de Rousseau, la famille apparaît comme le premier modèle de la société. Pour justifier cela, voici ce qu'il dit : « *La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille* »⁴⁸

La famille a pour but la satisfaction des besoins quotidiens des membres unis sous un foyer .Elle ne s'occupe que de ce qui permet de survivre. C'est cette occupation de survivre qui permet à la perfectibilité, qui n'était jusqu'ici qu'une simple puissance en sommeil, de produire des effets observables.

L'homme commence à comparer et les premiers jugements vont sortir les premières réflexions. Réflexions sur les choses, entre lesquelles il établit les rapports, réflexion sur lui-même, lorsqu'il compare son adresse et son habileté à celles des animaux qu'il pourchasse : signe avant-coureurs-de ce qui viendra bientôt la conscience de soi et l'amour propre. Cette conscience de soi permet à l'homme de se comparer non seulement aux animaux , mais aussi et surtout de se familiariser avec son semblable dont il songe désormais à tirer partie lorsque le besoin s'en fait sentir. C'est ainsi que se forment les premières « associations libres. »

Ces « *associations libres* » ne sont pas encore des communautés dans la mesure où elles ne tiennent pas compte l'existence sociale de l'avenir. Ce sont des associations éphémères d'entre aide pour les besoins immédiats .Mais sitôt les besoins satisfaits, chacun revient à sa solitude initiale. On peut donc dire que les seuls besoins immédiats ne peuvent pas provoquer un lien social. Car ce sont des besoins qui ne dépassent pas la dimension physique. Or, le physique isole l'être dans la sphère de sa solitude psychologique, il peut bien le pousser à utiliser son semblable pour parvenir à ses fins, mais il ne crée aucun lien moral. C'est pourquoi, ces premières associations libres restent encore dans le cadre d'une société naturelle.

Dans cette société, les hommes mènent une vie naturelle, les besoins sont moins pressants, l'esprit est plus originel. Chacun tire plus de cas de lui-même et met

⁴⁸ Jean- Jacques. Rousseau, *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 1992, p 29.

plus du sien dans ce qu'il fait. Les quelques liens qui existent sont trop biologiques. Ce sont des liens qui sont marqués par la nature. En ce sens, ils sont extérieurs. Or, le lien social est intérieur. Il suppose comme le constate Hegel, que l'on reconnaisse l'autre que soi comme un autre soi : un tu et non plus un il, c'est-à-dire un sujet et non simplement un objet dans le monde. Cette intériorisation de la relation à autrui se révèle dans la pitié, qui me fait participer par préoccupation à la douleur d'autrui, ou dans l'amour qui propage le sentiment de soi sur l'être aimé. L'identification fusionnelle est le principal fondement de ce lien entre les consciences. Ainsi, le lien social est passionnel.

C'est la passion qui constitue le véritable climat social. C'est pourquoi, de manière récurrente, Rousseau l'associe à la fête où, dans l'ivresse populaire, chacun éprouve le sentiment d'échapper aux limites de son individualité finie et se fond dans une existence collective. C'est dans la jouissance du partage que se tissent les premiers liens sociaux, qui voient le jour de l' « *âge de cabanes* »

II. 1. 2. De l'association libre à l'âge des cabanes.

L' « 'âge des cabanes » , qui représente la phase de transition entre le premier et le second état de nature, est cette période des premiers développements des techniques. C'est lorsque la nature n'est plus suffisamment généreuse pour satisfaire immédiatement les besoins de l'homme que la perfectibilité, qui n'était jusqu'ici qu'une simple puissance en sommeil, va commencer à produire des effets observables. L'homme compense ce déficit en inventant les premiers techniques (l'arc, les flèches, l'hameçon, l'art de conserver le feu) en même temps qu'il se trouve dans la nécessité de conduire des cabanes rudimentaires pour s'abriter. C'est là la phase d'une première révolution. Il s'ensuit que l'homme sort de l'immédiateté où sa béatitude originelle le maintenait. C'est la raison pour laquelle Rousseau écrit :

« Ces premières progrès mirent enfin l'homme à portée d'en faire de plus rapides. Plus l'esprit s'éclairait, et plus l'industrie se perfectionne. Bientôt cessant de dormir sous le premier arbre, ou de se retirer dans les cavernes, on trouvra quelques sortes de haches de pierres dures et tranchantes, qui servirent à couper du bois, creuser la terre et faire des chutes de branchages, qu'on s'avisa ensuite d'enduire

d'argile et de boue. Ce fut là l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles. »⁴⁹

L'homme a désormais un habitat fixe. C'est cette vie sédentaire qui favorise la formation des familles stables entre les membres desquels se tissent des liens plus durables dont la conséquence immédiate est la formation des premiers sentiments. De par ses sentiments s'introduisent déjà les mœurs : on commence à prendre goût aux douceurs et aux commodités que ménage l'existence plus ponctuée de longues périodes d'oisiveté. Cette nouvelle vie devient le moteur de toute activité conférant aux groupes humains « *la mise en commun des sentiments sociaux.* »⁵⁰

En effet, ces liens sont encore biologiques marqués par la nature pour que l'on puisse déjà parler d'existence sociale. Voilà pourquoi, les hommes vivant dans cet état demeurent libres, sains et heureux. Et voici ce que Rousseau dit :

« tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux avec des épines ou des arêtes, se parer de plumes et de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou embellir leurs arcs et leurs flèches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de musique, en un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant. »⁵¹

C'est dans et par l'« 'âge des cabanes » que l'homme trouve sa liberté par son activité physique. Selon Rousseau, c'est dans cette société naturelle et non dans l'état de nature que se situe « l'âge d'or ». Cette société naturelle soustrait l'homme de son animalité sans avoir complètement perdu la rigidité de son corps :

« Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver. »⁵²

⁴⁹ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Paris : Hatier, 1999, p 61.

⁵⁰ Aristote, *La politique.* Paris : j. Vrin, 1977, [I, 2, 1253a]

⁵¹ Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Paris : Hatier, 1999, p 65.

⁵² Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Paris : Hatier, 1999, p 65.

A l'« âge des cabanes », les hommes n'ont pas des dépendances considérables dans la mesure où leurs activités ne nécessitent pas l'aide de plusieurs mains. Ils se contentent seulement de leurs arcs, de leurs flèches. C'est la raison pour laquelle l'on ne peut pas encore parler de lien social.

Le lien social suppose plus de distance, il se forme non à l'extérieur mais à l'intérieur du noyau familial, à l'occasion de l'échange entre les membres des familles différentes. On peut donc dire que l'origine des premiers liens sociaux réside dans les échanges affectifs qui s'établissent entre les familles. Autrement dit, la vie sociale s'élève sur la base des relations amoureuses qui se nouent entre les jeunes gens des familles de même voisinage. De là, un nouvel équilibre s'établit. La nature laisse la place à l'histoire, amorçant le processus qui devait arracher l'homme à sa solitude. Voilà maintenant que surgissent les premières communautés sauvages.

II. 1. 3. De l'âge des cabanes à la communauté sauvage.

La communauté sauvage est cette phase où les hommes méconnaissent non seulement les vices de l'histoire, mais aussi et surtout l'emprise des lois et des Etats. Tout ce qui anime cette communauté n'est rien d'autre que l'habitude et la volonté de vivre ensemble. La question est donc de savoir, qu'est-ce que permet les hommes vivant dans cette communauté de vivre ensemble ? Répondre à cette question, c'est affirmer que ce sont les mœurs qui harmonisent les relations entre les membres de cette communauté.

En effet, il ne faut pas confondre les mœurs avec les lois. Sans doute, les mœurs et les lois ont-elles les mêmes fonctions : elles rassemblent des individus épars pour former une communauté soudée. Mais leur statut est fondamentalement différent. Les mœurs régulent les comportements sans recourir à la contrainte. Leur efficacité est d'autant plus grande que, pour l'essentiel, elles n'affleurent même pas à la conscience : elles sont vécues et non concertées. Elles respectent la spontanéité de relations qui restent placées sous le signe de l'immédiateté. Bref, les mœurs ce sont les manières d'être collectives bien que des règles.

En ce qui concerne les lois, en occurrence les lois positives, elles sont à la fois plus abstraites et plus lointaines. D'un côté, elles doivent leur existence à une convention, c'est-à-dire un accord qui met en œuvre la réflexion collective. On peut

donc extraire l'idée que le fondement des lois est la pensée et non l'existence. D'une côté, le soin de les appliquer est dévolu à l'Etat qui joue le rôle de médiateur entre les membres de la société. Si les mœurs unissent les hommes, les lois les empêchent de s'entre-déchirer. Dans l'idée d'empêcher, il y a l'idée de contraindre. Contraindre, c'est obliger, forcer quelqu'un à agir contre son gré. En ce sens, les lois pervertissent les hommes, c'est-à-dire qu'elles les détournent de leur première nature.

Ce qui distingue ainsi l'homme sauvage de l'homme civilisé, c'est que le premier ne vit qu'en référence de ses mœurs, tandis que le second en ajoute les lois. Ayant donc comme seul référence ses mœurs, l'homme sauvage est complètement intégré à son milieu. Sa pensée ne distingue pas le moment de l'observation et celui de l'interprétation. Voilà pourquoi son univers instrumental est limité : tous les hommes font les mêmes activités. Dans cette perspective, Claude Levi-strauss dira :

« Son univers instrumental est clos, et la règle de son jeu est de toujours s'arranger avec les moyens du bord, c'est-à-dire un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux, hétéroclites au surplus, parce que la composition de l'ensemble n'est pas en rapport avec le projet du moment ; ni d'ailleurs avec aucun projet particulier, mais est le résultat contingent de toutes les occasions qui se sont présentées de renouveler ou d'enrichir le stock, ou d'entretenir avec les résidus de construction et de destruction antérieurs. »⁵³

Faisant les mêmes activités, les hommes de la communauté sauvage sont tous égaux ; ni riches, ni pauvres l'amour et la pitié s'étendent avec eux. C'est pourquoi cette communauté reste encore innocente. Cette innocente se justifie par le fait que les lumières qui font tant de ravages parmi nous n'existent pas encore.

Mais le souci de chercher d'autres moyens pour survivre conduit les « sauvages » à créer de nouvelles industries dont la conséquence immédiate est la perte de cette vie heureuse :

« Tout commence à changer de face. Les hommes errant jusqu'ici dans les lois, ayant pris une assiette plus fixe, se rapprochent lentement, se réunissent en diverses troupes, et forment enfin dans chaque contrée une notion particulière (...). On s'accoutume à

⁵³ Claude Levi-strauss, *La pensée sauvage*. Paris : Librairie Plon, 1962, p 27.

considérer différents objets et à faire des comparaisons ; on acquiert insensiblement des idées de mérite et de beauté qui produisent des sentiments de préférence. A force de se voir, on ne peut plus se passer de se voir encore. Un sentiment tendre et doux s'insinue dans l'âme, et par la moindre opposition devient une fureur impétueuse : la jalousie s'éveille avec l'amour ; la discorde triomphe et la douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain. »⁵⁴

Désormais, les hommes vivent dans un monde dominé d'opacité, de mensonge, d'hypocrisie, de jalousie, de haine : on commence à chanter, à danser. Celui qui chante ou danse mieux devient le plus considéré. De là, sortent les premières différences parmi les hommes ; la vanité et le mépris apparaissent, la honte et l'envie émergent, le bonheur et l'innocence sont éteints. Voilà comment Rousseau exprime cette idée :

« A mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le genre humain continue à s'apprivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutume à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commence à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devient le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premiers préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence. »⁵⁵

Dès lors en perdant leur bonheur et leur innocence, les hommes deviennent méchants : l'activité de l'amour-propre devient nécessaire, la crainte des vengeances tient lieu de la loi, la pitié fait place à la raison, un monde de désordre s'établit. Par conséquent, pacifiques qu'ils étaient, les hommes deviennent agressifs ; chacun voudrait s'accaparer les biens de la nature au détriment des autres dont la conséquence est l'introduction de la propriété privée.

⁵⁴ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 63.

⁵⁵ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, pp 63- 64.

Chapitre II : La deuxième phase de socialisation de l'homme.

II. 2.2 : De la décadence du second état de nature à la naissance de la propriété privée.

La propriété se définit comme « *ce qui est propre, c'est-à-dire appartient à un individu ou à tous les individus d'une espèce.* »⁵⁶ En effet, c'est avec Rousseau que l'expression propriété privée acquiert un sens fort en philosophie : elle est le droit de posséder et de revendiquer la possession d'une chose. Elle permet de s'approprier les biens de la nature et ceux d'autrui. C'est pourquoi Rousseau la considère comme un moyen d'exploitation de l'homme par l'homme. Son origine requiert deux conditions qui mesurent la distance parcourue par l'homme : l'amour-propre, qui conduira à la rivalité et à la concurrence, et la division du travail, source des dépendances. Ainsi, une remarque attire à notre attention : les dépendances entre les hommes ne relèvent pas du droit naturel ; elles s'élèvent sur la base de la vie sociale.

Le droit naturel présuppose l'égalité, la liberté et l'indépendance. Cette conception rousseauiste se trouve également chez Locke pour qui le droit naturel se traduit par la reconnaissance des attributs essentiels : la bonté et la liberté. Locke exprime cela avec netteté, dans son ouvrage intitulé *Deuxième traité du gouvernement civil* :

« *L'état de nature est celui où les hommes sont parfaitement libres d'ordonner leurs actions, de disposer de leurs biens et de leurs personnes comme ils l'entendent, dans les limites du droit naturel, sans demander l'autorisation d'aucun homme ni dépendre de sa volonté.* »⁵⁷

A l'état de nature comme au second état de nature, les hommes vivent indépendamment. Dans l'état de nature, chacun se contente de ses besoins physiques. Or, le besoin physique est sobre, il lie l'homme à la nature, et non à l'homme. Par conséquent, il est immédiatement comblé par cette nature même. Quant au second état de nature les hommes peuvent bien se livrer à des activés

⁵⁶ G. durozoi, *Dictionnaire de philosophie*. Paris : Nathan, 1987, p 270.

⁵⁷ Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*. Paris : J. Vrin, 1977, p 76.

collectives de chasse ou de pêche, mais la dépendance est moins inconnue : personne n'a besoin du secours et du concours des plusieurs mains. On se sert des ouvrages qu'on peut réaliser seul.

La dépendance est d'origine psychologique, sociale. Or, le lien social est à l'origine exclusivement passionnel, a pour corollaire le principe de la dépendance économique. Les causes certaines de cette dépendance économique ne sont rien d'autre que l'activité de la métallurgie et de l'agriculture.

Ensemble des techniques d'extraction et de traitement des métaux, tel que le fer, le cuivre, l'argent ; travail de la terre pour la production de denrées alimentaires, tel que le blé, la métallurgie et l'agriculture sont les deux arts qui confirment les dépendances entre les hommes. Elles deviennent le premier moteur de toute activité économique conférant aux groupes humains la mise en commun des sentiments sociaux. Rousseau exprime cela avec clarté quand il écrit :

« La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution. Pour le poète, c'est l'or et l'argent, mais pour le philosophe ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le genre humain. »⁵⁸

Ce n'est pas pour mieux vivre que l'homme forge le fer et trace le sillon. Les peuples du second état de nature se préoccupent de leurs activités de chasse, de pêche et de cueillette, alors qu'ils jouissent d'un bonheur inédit. La métallurgie et l'agriculture sont les deux sources fondamentales de la dépendance que déploie l'homme civilisé pour combler ses besoins.

L'homme civilisé ; c'est cet homme qui ne vit pas naturellement de la terre ; il l'exploite, et pour cela utiliser les outils que procure la métallurgie. C'est ainsi que le travail du fer rend nécessaire l'agriculture, en même temps qu'il suscite l'apparition des premières formes de troc : l'agriculteur échange les surplus des produits de la terre contre les outils que lui fournit le métallurgiste. Pour étendre son terrain, l'agriculteur refugie dans l'usage de la force, de la justice pour instituer le droit de dire : « ceci est à moi » :

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 66.

« *Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : ceci est à moi, et trouvera des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile.* »⁵⁹

II. 2. 2. De la naissance de la propriété privée aux premières règles de la justice.

Il a été démontré que c'est la métallurgie qui a donné naissance à l'agriculture ; et c'est l'agriculture qui, à son tour, a fait naître la propriété privée. La propriété privée n'est d'abord que le corrélat du travail que l'agriculture a développé sur la terre. C'est ce travail qui donne à l'agriculture un droit immédiat sur les fruits de son labeur, et indirectement sur la terre qui porte ces fruits. Pour pouvoir être assuré de récolter ce qu'il a semé, le laboureur s'estime, à juste titre, le possesseur de la terre durant le temps qui précède la récolte. Cette possession se perpétue jusqu'à équivaloir de facto à une propriété permanente.

« *quant à l'agriculture, le principe en fut connu longtemps avant que la pratique en fut établie, et il n'est guère possible que les hommes sans cesse occupés à tirer leur subsistance des arbres et des plantes n'eussent assez promptement l'idée des voies que la nature emploie pour la génération des végétaux ; mais leur industrie ne se tourna probablement que fort tard de ce côté-là, soit parce que les arbres, qui avec la chasse et la pêche fournissaient à leur nourriture, n'avaient pas besoin de leur soin, soit faute de connaître l'usage du blé, soit faute d'instruments pour cultiver, soit faute de prévoyance pour besoin à venir, soit enfin faute de moyens pour empêcher les autres de s'approprier le fruit de leur travail. Devenus plus industriels, on peut croire qu'avec des pierres aiguës et des bâtons pointus ils commencèrent par cultiver quelques légumes ou racines autour de leurs cabanes, longtemps avant de savoir préparer le blé, et d'avoir les instruments nécessaires pour la culture en grand, sans compter que, pour se livrer à cette occupation et ensemencer des terres, il faut se résoudre à perdre d'abord quelque chose pour gagner beaucoup dans la suite ; précaution fort éloignée du tour d'esprit de l'homme sauvage qui, comme je l'ai dit, à bien de la peine à songer le matin à ses besoins du soir.* »⁶⁰

L'agriculture est l'origine naturelle de la revendication de la terre, des fruits d'arbre qui étaient les biens de tous. Pour ce faire, les hommes ont inventé les premières règles de la justice, comme exigence morale que comme système de

⁵⁹ Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p.57.

⁶⁰ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 67.

répression qui n'avait aucune raison d'être. La terre étant une propriété collective, il était plus aisé de cueillir, de chasser ou de pêcher soi-même plutôt que disputer son bien à autrui. Mais, il importe désormais de délimiter plus précisément le « mien et le tien », d'enclore son champ, de se retirer « chez soi ». C'est ainsi que les manifestations des premières règles du droit s'imposent.

C'est ce droit qui dit la loi. Définie comme ensemble des règles édictées par une autorité souveraine et imposées à tous les individus, la loi n'est rien d'autre que ces œuvres de ruse et de séduction permettant aux plus forts de dominer, de mépriser les faibles. Rousseau confirme cela dans, son œuvre, *les Confessions* où il écrit : « *Une des grandes maximes de la société (...) est d'immoler toujours le plus faible.* »⁶¹ Partout, les faibles sont étouffés par les plus forts. Ces derniers s'apprêtent à s'approprier les terrains, les fruits d'arbre et les animaux qui, naturellement, appartiennent à tous. C'est de cette manière que naissent les guerres, les meurtres et les misères :

« *Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant un fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oublier que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne.* »⁶²

Les choses sont venues jusqu'au point où l'homme devient « un loup pour l'homme » ; la guerre de tous contre tous devient nécessaire, et les hommes se querellent, se chamaillent, s'entretuent. C'est pourquoi, dans *Du Contrat social*, Rousseau dit : « *partout vous verrez une guerre acharnée et impitoyable de tout contre tout.* »⁶³

Les hommes se trouvent ainsi dans cette situation intenable où ils vivent dans un état d'insécurité. Ce que Hobbes croit donc être la nature humaine n'est, pour Rousseau, que le produit de la société civilisée. C'est à cause du partage de « mien et de tien » que « *chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres* »⁶⁴

Au lieu donc de maintenir la justice, en tant que telle, la loi ne fait que semer un climat d'injustice, de désordres. Il est désormais impossible que les hommes qui

⁶¹ Jean- Jacques. Rousseau, *Les Confessions*. Paris : Garnier-Flammarion, 1968, p.70.

⁶² Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 57.

⁶³ Rousseau, *Du Contrat social précédé d'un « Essai sur la politique de Rousseau »* de Bertrand de Jouvenel. Paris : Librairie générale française, 1978, p 69.

⁶⁴ Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*. Paris : PUF, 1904, p.96

sont venus jusqu'à ce stade ne soient pas divisés en deux classes : oppresseurs et opprimés. Et ces deux classes se subdivisent en mille, et ces mille ont encore des nuances différentes. Une telle situation finit tôt ou tard par l'asservissement du peuple : chacun tente d'asseoir ses intérêts ou sa quête de réussite. Cela engendre l'arbitraire, l'inégalité au sommet de la pyramide sociale. Dès lors, il est vrai que c'est la force qui règne : chacun voudrait dominer, mais tous ne le pouvant pas, il faut bien que certains commandent et le reste obéisse. Voilà pourquoi, selon Rousseau, la société est contraire à la nature. Les lumières de cette société, au lieu d'éclairer le monde humain, voilent la transparence naturelle, séparent les hommes les uns des autres. D'où les inégalités parmi les hommes.

II.2.3 De l'expansion de la propriété privée au développement des inégalités

L'inégalité est une expression qui traduit que deux choses ou deux personnes ne sont pas égales, en dimension, en durée, en valeur, en qualité, en quantité etc. Dans son *Discours II*, Rousseau a essayé de porter quelques réponses à la question posée par l'Académie de Dijon, selon laquelle « *quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et s'elle est autorisée par la nature ?* » Lisant cela Rousseau distingue deux sortes d'inégalités à savoir l'inégalité physique ou naturelle. Celle-ci consiste dans les différences des âges, de la santé, des forces du corps et qualités de l'esprit ; l'autre, c'est l'inégalité sociale, contre laquelle il va s'opposer en un certain nombre d'objection. Celle-là consiste dans les différents priviléges comme d'être riches, puissants et honorés. En ce sens, Rousseau nous écrit :

« *Je conçois dans l'espèce humaine deux sortes d'inégalités ; l'une que j'appelle naturelle ou physique, parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps, et des qualités de l'esprit ou de l'âme, l'autre qu'on peut appeler inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des hommes. Celle-ci consiste dans les différents priviléges, dont quelques uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir.* »⁶⁵

⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 24.

Il y a bien une inégalité originelle. Car certains ont plus de force, de volonté que les autres. Mais celle-ci est innocente dans la mesure où elle est instituée par la nature-même. Ainsi ses effets seront inoffensifs hors de la société. En revanche, l'inégalité sociale est non naturelle ; elle est instituée par convention. Selon cette convention, il y a, dans la société civilisée de riches et des pauvres, des puissants et des faibles, des beaux et des laids, des honorés et des méprisables etc. c'est la raison pour laquelle Rousseau s'oppose à ces inégalités sociales. A ces yeux, la propriété privée est la cause certaine de ces inégalités.

La propriété privée a incité les hommes à jouer sur la supériorité des faits, des talents et des mérites. Or, ce sont les talents et les mérites qui ont donné naissance au luxe et à l'oisiveté dont la conséquence immédiate est la division entre les hommes. Selon cette division, il y a de plus forts et des plus faibles, des plus droits et des maladroits. Le plus fort fait plus d'ouvrage ; le plus droit tire la meilleure partie. C'est ainsi que les inégalités naturelles qui étaient en même temps universelles commencent à influer sur le sort des particuliers. Rousseau exprime cela avec une nette précision :

*« les choses en cet état eussent été égaux, et que, par exemple, l'emploi du fer et la consommation des denrées eussent toujours fait une balance exacte ; mais la proportion que rien ne maintenait fut bientôt rompue : le plus fort faisait plus d'ouvrage, le plus droit tirait le meilleur parti du sien ; le plus génieux trouvait des moyens d'abréger le travail ; le laboureur avait plus besoin de fer, ou le forgeron plus besoin de blé, et en travaillant également, l'un gagnait beaucoup tandis que l'autre avait peine à vivre. C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets, et commencent à influer dans la même proportion sur le sort des particuliers. »*⁶⁶

En réalité, tous ingrédients sont déjà en place pour engager les inégalités. Mais c'est la propriété privée qui a provoqué cette course folle qui, sans rapport avec le besoin physique, va concentrer la totalité des terres entre les mains de quelques uns, ne laissant aux autres que le choix entre la misère et la violence.

La propriété privée en tant que telle n'est pas mal en soi. Dans *l'Economie politique*, Rousseau va jusqu'à la présenter comme « le plus sacré de tous les droits

⁶⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, pp 68-69.

des citoyens. » il y a en effet, une authentique légitimité de la propriété, mais c'est la condition expresse qu'elle reste inscrite dans des limites que fixent très précisément les trois conditions :

Premièrement, c'est le travail et non la simple occupation des sols qui représente le seul titre légitime de propriété. De sorte que chacun n'a de droit que sur cette seule portion de terre qu'il est en mesure, lui et sa famille, de faire fructifier. La seconde limite est le besoin. Les fruits de la propriété doivent servir uniquement à assurer l'indépendance de chaque famille en pourvoyant le surplus nécessaire pour se procurer les outils auprès du métallurgiste. La raison d'être de la propriété est donc cette indépendance des familles dont la conséquence est l'inégalité. Enfin, la dernière limite, qui découle de deux premières, la propriété du sol n'est pas une propriété absolue, elle n'est que la condition de l'appropriation des fruits du travail. Laisser une terre en friche, ou simplement ne pas avoir les moyens de la travailler, soi-même, c'est renoncer à ses titres. C'est pourquoi, dans *Du contrat social*, Rousseau préconise d'accorder aux citoyens le seul usufruit des terres, réservant la nue- propriété à la communauté toute entière.

C'est la négation de cette triple condition qui a causé les inégalités parmi les hommes. Cela est favorisé par les inégalités naturelles. Les inégalités naturelles d'habileté, de force ou de courage trouvent dans l'exploitation de la terre, les matières dans lesquelles elles s'incarnent. Cette négation justifie l'inégalité de propriété, puisqu'elle est la réalité objective des inégalités devenues sociales. Cette objectivation des inégalités est la voie où s'engouffre l'amour-propre qui va désormais soumettre la réalité économique à l'empire des apparences. En effet, avec l'expansion de la propriété privée, les inégalités naturelles deviennent sensibles. Et cela par deux choses : d'abord elles commencent à influer sur le mode d'existence. Elles deviennent apparentes, puisque la prospérité de la propriété mesure les mérites du propriétaire. Devenue signe extérieur de mérite, la propriété privée va se laisser entièrement aborder par la logique de l'amour-propre. De simple moyen envue de la satisfaction des besoins qu'elle était au départ, la propriété privée est devenue une fin en soi, puisqu'elle objective le « moi relatif » : ce que je suis pour autrui. Dès lors la personne s'identifie à son avoir, son existence pour autrui, consacre ainsi le règne de l'apparence et de l'opinion :

« Voilà toutes qualités naturelles mises en action, le rang et le sort de chaque homme établi, non seulement sur les quantités des biens et le pouvoir, la beauté, la force ou l'adresse, sur le mérite ou les talents, et ces qualités étant les seules qui pouvaient attirer de la considération, il fallut bientôt les avoir ou affecter, il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'en était en effet. Etre et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège. »⁶⁷

Ce qui importe, ce n'est plus ce que l'on est mais ce que l'on a, non ce que l'on a absolument ; mais ce que l'on possède en plus ou en moins par rapport aux autres. Ne valant plus que par comparaison, la propriété privée va s'inscrire dans une véritable lutte de prestige où le signe et l'apparence prennent de plus en plus d'ascendant sur la réalité des besoins. On peut dire que l'homme a perdu son essence, sa dignité. La question est donc de savoir comment faire pour que l'homme retrouve cette essence, cette dignité perdue ?

Pour Rousseau, aucun retour en arrière n'est possible ; l'homme ne peut plus revenir à l'état de nature. Le remède consiste donc à aller de l'avant, non à retourner en arrière. L'histoire atteste que l'homme ne peut vivre que dans et par la société. Ici, Rousseau semble rejoindre Aristote selon qui « *l'homme est un animal politique.* »⁶⁸ La personne humaine a besoin nécessairement de la vie sociale, non seulement au regard de la société familiale, mais aussi au regard de la société civile. Voilà pourquoi selon Noëlla Baraquin, « *la société est le milieu humain organisé dans lequel tout homme se trouve intègre.* »⁶⁹ L'avenir de l'homme réside dans la société. C'est pourquoi Rousseau évoque un comportement social qui, selon lui, pourrait être positif. Celui-ci n'est rien d'autre que l'exercice du droit.

⁶⁷ J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 69..

⁶⁸ Aristote, *La politique*. Paris : Librairie philosophique J. vrin, 1977, 1278b-16.

⁶⁹ Noëlla Baraquin, *Dictionnaire de philosophie*. Paris : Armand Colin, 2005, p 318.

Chapitre III : L'homme et le droit.

II. 3. 1 : L'expérience politique du pacte d'association.

« Trouver une forme d'association qui défend et qui protège de toute force commune la personne et les biens de la société, et par laquelle chacun unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste libre qu'auparavant. »⁷⁰ Tel est le souci majeur de Rousseau. Ce dernier cherche à instituer la régulation de la vie sociale tendant à la mise en place d'un tissu social commun : chacun doit désormais renoncer à son intérêt personnel en faveur de l'intérêt commun. C'est l'objet du pacte d'association qui s'établit sur la base d'un consensus et de perception commune des membres du corps social. Le pacte d'association a pour but d'assurer la sécurité, l'égalité et la liberté sociale laquelle serait le substitut de la liberté naturelle. C'est donc dans et par ce pacte que l'individu pourrait se sentir libre dans la société dans la mesure où il est l'accord que les hommes passent entre eux et au terme duquel ils acceptent de se soumettre à des lois communes. Comme son nom l'indique, ce pacte transforme un « agrégat » d'individus indépendants en une association de citoyens unis. Il incarne deux exigences fondamentales. D'une part, le principe de la loi qui réside exclusivement dans la volonté des citoyens. En outre, il permet aux citoyens à s'accorder spontanément sur les décisions à prendre. Le but de ce pacte est donc de faire en sorte que les forces sociales mettent en œuvre les individus dans la poursuite de leurs intérêts respectifs. Inégalités, intérêts de chacun à y mettre en terme sont les conditions formelles du pacte d'association qui engage la volonté et la responsabilité de tous les membres de la communauté. C'est de cette manière qu'on pourrait faire cesser l'état de guerre. A la différence de Pufendorf qui dit qu'en transférant son bien à l'autrui par des conventions et des contrats, on perd sa liberté, Rousseau soutient l'idée selon laquelle « agir librement avec l'autrui, c'est signer un contrat avec lui ». Il exprime cela avec netteté quand il écrit :

« Pufendorf dit que, tout de même qu'on transfère son bien à l'autrui par des conventions et des contrats, on peut aussi se dépouiller de sa liberté en faveur de quelqu'un. C'est là, ce me semble, un fort mauvais raisonnement ; car premièrement le bien que j'aliène me devient une chose tout à fait étrangère, et dont l'abus m'est indifférent, mais il importe qu'on n'abuse point de ma liberté, et je me puis sans me rendre coupable du mal qu'on me forcera de faire,

⁷⁰ J. J. Rousseau, *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 1992, p.39.

m'exposer à devenir l'instrument du crime. De plus, le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais il n'est pas de même des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir et dont il est moins douteux qu'on ait droit de se dépouiller. En s'ôtant l'une on dégrade son être ; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi ; et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût. Mais quand on pourrait aliéner sa liberté comme ses biens, la différence serait très grande pour les enfants qui ne jouissent des biens du père que par transmission de son droit, au lieu que la liberté étant un don qu'ils tiennent de la nature en qualité d'hommes, leurs parents n'ont eu aucun droit de les en dépouiller ; de sorte que comme pour établir l'esclavage, il a fallu faire violence à la nature, il a fallu la changer pour perpétuer ce droit, et les jurisconsultes qui ont gravement prononcé que l'enfant d'une esclave naîtrait esclave ont décidé en d'autres termes qu'un homme ne naîtrait pas homme. »⁷¹

Pour Rousseau, tous ceux qui rejettent ce principe de légitimité et ne voient qu'une illusion par la classe dominante pour asseoir plus sûrement sa domination confondent l'état civil et l'état de guerre. Selon lui, le pacte d'association est institué pour mettre définitivement en terme aux conflits. Il permet de rejeter toute autorité fondée sur le privilège de la nature ou sur la loi du plus fort. C'est ce qu'il dit avec précision, dans *Du contrat social* :

« 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. »⁷²

La force physique peut subjuguer ponctuellement un homme ou un peuple, mais elle ne suffit pas à inscrire l'obéissance dans la durée, si la loi ne s'appuie pas sur la volonté des sujets. Le lien social est un lien moral qui engage la volonté des intéressés, et non un lien physique, s'appuyant sur les seuls rapports de forces. On a l'impression que Rousseau cherche à instaurer ce qu'on appelle aujourd'hui un Etat de droit.

L'Etat de droit est un état ou personne n'est au-dessus de la loi. Voici ce que Rousseau dit à ce sujet : « *j'aurais voulu que personne dans l'Etat n'eût pu se dire au-*

⁷¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, pp 79-80.

⁷² Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 1992, p.32.

dessus de la loi »⁷³. Dans un Etat de droit, tous les citoyens sont égaux devant la loi. Une loi est juste et légitime quand elle s'applique à tous les citoyens. C'est ainsi que l'égalité et la liberté pourront être assurées.

Voulant vivre dans une communauté libre, les hommes doivent s'associer pour instaurer des lois, comme le constate Machiavel. Selon ce dernier ; « *le fondement de la cité c'est la loi* »⁷⁴ pour Machiavel., les hommes sont de nature ingrats, changeants, dissimulés. Pour qu'on puisse instaurer l'ordre et la stabilité entre eux, il faut qu'on fasse recours à la loi. Et la liberté n'est rien d'autre que l'obéissance à cette loi. Voilà ce que Rousseau dit à cet égard : « *l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.* »⁷⁵

Lorsque j'obéis à la loi, je suis libre dans la mesure où je n'obéis à personne d'autre qu'à moi-même. Liberté et la loi sont donc inséparables : il n'y a pas de liberté sans la loi. La liberté de l'homme vivant dans la société consiste dans la capacité d'obéir à la loi dont il est lui-même l'auteur. C'est cette loi qui détermine et qui limite la liberté de l'homme social. Pour justifier à cela, Béla Farrago dit : « *la liberté qui y gagne le citoyen reste essentiellement une liberté limitée, déterminée par la loi.* »⁷⁶ Il s'ensuit que l'homme perd sa liberté naturelle qui est une liberté illimitée, mais il obtient une liberté réglée et certaine : « *I homme perd une liberté illimitée, sans doute, mais finalement illusoire, pour une liberté réglée mais certaine* ».⁷⁷

Le pacte d'association, fondée sur la loi, est une aliénation de la force du bien et de la volonté particulière de chaque individu à la communauté. En effet, il ya une différence entre pacte d'association et pacte de soumission en lequel des hommes ou des peuples sont censés renoncer à tous leurs droits pur subsister. Le pacte d'association s'élève sur la base d'une convention qui prend l'obéissance avantageuse à tous les membres de la communauté. Tous les citoyens doivent l'accepter librement. C'est de cette manière que la paix, la sécurité, la liberté et l'égalité seront garanties. Mais pour faire appliquer les décisions, il faut un pacte de gouvernement.

⁷³ Jean- Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 7.

⁷⁴ Machiavel, *Le Prince*. Paris : Bordas, 1986, p 26.

⁷⁵ Jean- Jacques. Rousseau, *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 1992, p.44.

⁷⁶ Béla Frago, *L'Etat des libertés*. Paris : Aubier Montaigne, 1981, p147

⁷⁷ Rousseau, *du contrat social*. Paris : Flammarion, 1992, p12

II. 3. : L'expérience politique du pacte de gouvernement.

« Je veux chercher si dans l'ordre social, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. »⁷⁸ Rousseau se donne pour tâche de déterminer les conditions d'application de la loi, afin d'éviter toutes sortes de violation de droit. L'absence d'une véritable cohésion, l'intérêt et la facilité que chacun a de transgresser la loi ou de détourner à son profit, vont obliger la communauté à confier la charge des affaires publiques à des magistrats. Telle est l'origine du pacte de gouvernement.

Le pacte de gouvernement est le complément naturel et nécessaire du pacte d'association. A ce dernier dont son rôle est de définir les conditions d'exercices en instituant l'Etat, le pacte de gouvernement a pour but de fonder l'autorité politique. L'ordre et l'unité ne procèdent plus directement de la volonté du peuple ; elle est désormais imposée d'en haut par les magistrats en charge de gouvernement. Soucieux « d'examiner les faits par le droit », Rousseau rappelle avec force la condition impérative qui fonde et légitime le pacte de gouvernement : les peuples se sont donné des chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir. Dans une autre perspective, la tâche de ces chefs n'est rien d'autre que d'assurer et de maintenir *la liberté civile et politique*. C'est pourquoi, dans *Du contrat social*, il considère les autorités comme « *un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que politique.* »⁷⁹ Et voici ce que Rousseau dit, dans son *Discours II* :

« *Il ne serait pas plus raisonnable de croire que les peuples se sont d'abord jetés entre les bras d'un maître absolu, sans conditions et sans retour, et que le premier moyen de pouvoir à la sûreté commune qu'aient imaginé des hommes fiers et indomptés a été de se précipiter dans l'esclavage. En effet, pourquoi se sont-ils donné des supérieurs, si ce n'est pour les défendre contre l'oppression, et protéger pour leurs biens, leurs libertés, et leurs vies qui sont, pour ainsi dire, les éléments constitutifs de leur être ? or, dans les relations d'homme à homme, le pis qui puisse arriver à l'un étant de se voir à la discrétion de l'autre, n'eut-il pas été contre le bon sens de commencer par se dépouiller entre les mains d'un chef des seules choses pour la conservation desquelles ils avaient besoin de son secours ? Quel équivalent eût-il pu leur offrir pour la concession d'un*

⁷⁸ ⁷⁹ Jean-Jacques. Rousseau, *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 1992, p.27.

⁷⁹ Jean-Jacques. Rousseau, *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 1992, p.86.

si beau droit ; et s'il eût osé l'exiger sous le prétexte de les défendre ; n'eût-il pas aussitôt reçu la réponse de l'apologue : Que nous fera de plus l'ennemi ? il est donc incontestable, 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 Pline à Trajan, c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un maître. »⁸⁰

Le pacte de gouvernement doit empêcher tout empiétement du droit et de la liberté. Pour Rousseau ; ce pacte s'élève sur la base d'une convention dont les parties doivent être dans une relation d'égalité où elle se fait un but à atteindre, une charge à remplir en obligeant les membres à entretenir une relation. Ce pacte doit protéger et défendre de toute sa force la personne et les biens de chaque associé. C'est de cette manière qu'on peut assurer la paix civile. Aux yeux de Rousseau, l'Etat doit assurer l'épanouissement de la société ou de ses membres en préservant les biens de chaque associé. Ici, Rousseau semble joindre Jacques Maritain quand il pense que « *le bien commun de la cité n'est pas si la simple collection des biens privés, ni le bien propre d'un tout (comme la ruche à l'égard des abeilles) (...) ; c'est la bonne vie humaine de la multitude.* »⁸¹ C'est sur ce bien commun que le peuple doit être gouverné. C'est pourquoi Rousseau considère la République comme étant le seul système de gouvernement idéal dans la mesure où il est régi par des lois qui orientent le peuple vers le bien commun. C'est dans ce sens que l'auteur de *Du contrat social* dit :

« *J'appelle République tout Etat régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est Républicain.* »⁸²

Dans un gouvernement républicain, c'est le peuple dans sa totalité qui constitue la réalité de souveraineté. En ce sens, c'est dans et par ce système gouvernemental que le pouvoir est librement exercé. Dans ce régime, le peuple n'est pas soumis à un pouvoir autoritaire. Certes, il appartient à chaque nation de mesurer ce que c'est la République, et cela en tenant compte de son histoire, de sa culture, mais aussi de sa situation géographique. Contraindre donc une nation à adopter un

⁸⁰ Jean- Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, pp 75-76.

⁸¹ Jacques Maritain, *Les droits de l'homme*. Paris : Desclée de Brower, 1989, p 23.

⁸² Jean- Jacques. Rousseau, *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 1992, p.27.

système de gouvernement qui n'est pas inscrit dans son histoire, c'est comme on « force une terre à nourrir les produits d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre. »⁸³

Pour Rousseau, tout système de gouvernement n'est pas conforme à tout pays. Car « la vie ne se laisse enfermer dans aucun système »⁸⁴ il n'y a, a priori, pas de meilleur système, si ce n'est que celui qui prône la liberté humaine. La liberté est une exigence potentielle inscrite dans le cœur de l'homme. La légitimité du pouvoir politique réside dans la manière dont il entretient cette liberté, sinon l'histoire du gouvernement accompagne et achève le cycle de la corruption aboutissant à la servitude.

II. 3 .3 : De la corruption du gouvernement à la servitude.

Il a été affirmé que le gouvernement n'est qu'un organe subordonné au pouvoir souverain. Sa fonction n'est rien d'autre que d'appliquer les lois. Ces lois n'ont leur raison d'être que lorsque le pacte d'association et celui de gouvernement vont main dans la main. Cela montre que ce double pacte est inséparable dans la mesure où l'un ne peut concurrencer ni effacer l'autre. Ni l'un ni l'autre, ne doit rompre avec l'autre. Pour ce faire, on fait recours au contrat. Le contrat se définit comme un engagement mutuel où chacun s'oblige à respecter. C'est de cette manière que les individus pourront agir librement. Ce que Rousseau affirme avec précision dans le passage *Du contrat social* : « Agir librement avec un autre veut dire passer avec lui un contrat. »⁸⁵

Agir librement, ne veut pas dire faire tout ce qu'on veut, c'est respecter le contrat signé. C'est lui-ci ne donne pas à chacun le pouvoir de faire ce qu'il lui plait ; faire ce qu'il lui plait, c'est souvent faire ce qui déplait l'autre. Voilà pourquoi il faut faire recours au droit. En droit, le gouvernement reste une création soumise au peuple, son souverain. Le peuple ne peut aliéner, ne serait-ce qu'une partie de sa souveraineté, ni engager sa volonté, sans se dissoudre entièrement comme peuple. En fait, et avec le temps, le rapport de subordination va s'inverser.

L'émancipation croissante du gouvernement par rapport au corps social dont il a issu mesurer le degré de corruption de l'autorité politique. Le gouvernement apparaît donc le lieu par excellence où s'exprime le divorce entre l'essence et

⁸³ Jean- Jacques. Rousseau, *Emile ou l'éducation*. Paris : Flammarion, 1966, p.35.

⁸⁴ Valery Giscard d'Estaing, *Démocratie française*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1976, p 59.

⁸⁵ Jean- Jacques. Rousseau, *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 1992, p.11.

l'existence de l'état civil. De là, on assiste à une contradiction entre son origine et son fondement. L'histoire de cette corruption va revêtir des aspects dont les effets conduisent la société dans la servitude. L'exercice du pouvoir va devenir l'enjeu d'une lutte de prestige soumise à la logique de l'amour-propre ; l'exécutif va prendre de plus en plus d'ascendant sur le législatif. Il s'arroge la position et la chasse aux priviléges ; le corps social achève ainsi de se dissoudre. Le contrat, qui assurait le lien communautaire et qui fondait la légitimité du pouvoir politique, n'est plus qu'un vain souvenir. Dès lors, ce pouvoir est sacralisé. C'est cette sacralisation qui constitue la première amorce de ce processus de servitude.

Il a été démontré que, conformément au pacte d'association, tous les citoyens sont égaux devant la loi. Cette dernière incarne l'unité du peuple et l'essence de l'Etat. Mais, en réalité cela est tout formel. Le peuple ne voit plus dans la loi l'expression de sa volonté, mais celle des hommes forts. Le gouvernement se donne une origine forte. Pour fortifier sa force, il invente tant de systèmes dans le but de dominer le peuple. Parmi ces systèmes, on peut citer, la démocratie, l'aristocratie, la monarchie.

La démocratie est cette forme de gouvernement qui interdit l'exercice communautaire des charges gouvernementales. C'est pourquoi dans ce régime on assiste à une très grande distance entre riches et pauvres. D'où les inégalités parmi les hommes : les riches deviennent de plus en plus riches et les pauvres de plus en plus pauvres. Et cela s'accentue dans l'aristocratie.

L'aristocratie est un « *régime politique dans lequel le pouvoir est exercé par une minorité qui se prétend l'élite de la société* »⁸⁶ A notre époque, ce système convient à l'oligarchie. Cette dernière est un régime politique dans lequel le pouvoir se trouve entre les mains des petits nombre de personnes, sous prétexte qu'ils soient les plus puissantes.

Quant à la monarchie, elle se définit comme un régime politique dans lequel le pouvoir est détenu par un chef, spécialement par un roi. Tous les ressorts du pouvoir sont dans la même main ; tout marche au même but. Or, ce but n'est point celui de la félicité publique.

⁸⁶ Gérard Durozoi, André Roussel, *Dictionnaire de la philosophie*. Paris : Nathan, 1987, p 25.

Le peuple a définitivement perdu tout contrôle sur le gouvernement s'emparant de la souveraineté dont il n'était que l'agent d'exécution : le chef se change en maître. C'est en ce sens que Rousseau dit :

« *Les distinctions politiques amènent nécessairement les distinctions civiles. L'inégalité, croissant entre le peuple et ses chefs, se fait bientôt sentir parmi les particuliers et s'y modifie en mille manières selon les passions, les talents et les occurrences. Le magistrat ne saurait usurper un pouvoir illégitime sans se faire des créatures auxquelles il est forcé d'en céder quelque partie. D'ailleurs, les citoyens ne se laissent opprimer qu'autant qu'entraînés par une aveugle ambition et regardant plus au-dessous qu'au-dessus d'eux, la domination leur devient plus chère que l'indépendance, et qu'ils consentent à porter les fers pour en pouvoir donner à leur tour. Il est très difficile de réduire à l'obéissance celui qui ne cherche point à commander et la politique le plus adroit ne viendrait pas à bout d'assujettir des hommes qui ne voudraient qu'être libres ; mais l'inégalité s'étend sans peine parmi les âmes ambitieuses et lâches, toujours prêtes à courir les risques de la fortune et à dominer ou servir presque indifféremment selon qu'elle leur devient favorable ou contraire. C'est ainsi qu'il dut venir un temps où les yeux du peuple furent fascinés à tel point que les conducteurs n'avaient qu'à dire au plus petit des hommes : sois grand, toi et toute ta race, aussitôt il paraissait grand à tout le monde ainsi qu'à ses propres yeux, et ses descendants s'élevaient encore à mesure qu'ils s'éloignaient de lui ; plus la cause était reculée et incertaine, plus l'effet augmentait ; plus on pouvait compter de fainéants dans la famille et plus elle devenait illustre.* »⁸⁷

Toutes ces distinctions aboutissent à la servitude : le lien social achève de se briser ; la loi fait place aux caprices du prince ; les inégalités s'introduisent ; le plus fort anéantit le moins fort. On a l'impression que tout se ramène à un nouvel état d'nature différent du pur état de nature :

« *C'est ici le dernier terme de l'inégalité et le point extrême qui forme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis. C'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux parce qu'ils ne sont rien, et que les sujets n'ayant plus d'autres loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef. C'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort et par conséquent à un nouvel état de nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'état de nature dans sa pureté, et que ce dernier est le*

⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p 84.

fruit d'un excès de corruption. Il y a si peu de différence d'ailleurs entre ces deux états et contrat de gouvernement est tellement dissous par le despotisme que le despote n'est le maître qu'aussi longtemps qu'il est le plus fort et que, sitôt qu'on peut l'expulser, il n'a point à réclamer contre la violence. L'émeute qui finit par étrangler ou détrôner un sultan est un acte aussi juridique que ceux par lesquels il disposait la veille des vices et des biens de ses sujets. La seule force le maintenait, la seule force le renverse ; toutes choses se passent ainsi selon l'ordre naturel, et quel que puisse être l'événement de ces cutes et fréquentes révoltes, nul ne peut se plaindre de l'injustice d'autrui, mais seulement de sa propre imprudence, ou de son malheur. »⁸⁸

Issue de la volonté des hommes, destinée à préserver l'ordre et la liberté, la société finit dans les convulsions et dans la servitude généralisée. La rupture accidentelle de l'état de nature, reconstitue en son terme ultime un état de nature en négatif. A l'état de la pure nature, l'homme jouissait d'une liberté parfaite, à notre état d'aujourd'hui, l'ordre social se retourne contre ses créateurs, et le soumet à son implacable destin. L'homme naturel qui ignorait la justice et la servitude, qui était solitaire par indépendance, la dépendance d'aujourd'hui le rétracte sur lui-même et brise les derniers liens sociaux. L'homme naturel qui était tout, qui existait en lui-même, il n'est plus rien depuis qu'il vit dans l'opinion des autres.

Pour éradiquer ce fléau, il est nécessaire, selon Rousseau, de définir un ordre civil plus ou moins stable. Ce dernier constitue un élément de légalité sur la base de la légitimité du pouvoir politique. Cette légitimité du pouvoir politique doit être fondée sur une convention, et non sur la nature. Cette convention n'est rien d'autre que le contrat social.

Le contrat social est cette convention dont les parties doivent être dans la relation d'égalité, et où elle se fait un but à atteindre, une charge à remplir : protéger et défendre de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé. C'est la raison pour laquelle, aux yeux de Rousseau, assurer l'intérêt général est bien un des buts de tout pouvoir politique. La manifestation authentique de cet intérêt général est dans le contrat-même, c'est-à-dire un acte par lequel l'individu s'affirme comme corps social.

Rousseau voudrait établir un pouvoir politique ayant comme seul souveraineté le peuple tout entier. Ce dernier participe à la législation et à l'application de lois.

⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, pp 87-88..

Détenant ce pouvoir, le peuple doit s'entendre pour former un Etat solidaire où régnerait l'égalité entre les hommes et la liberté de tout et chacun. C'est de cette manière que les uns et les autres peuvent vivre en relation réglée, et avoir ainsi une vie sociale bien organisée :

« *L'homme n'est et ne devient personne que dans une vie sociale organisée, c'est-à-dire en relation réglée socialement avec d'autres personnes.* »⁸⁹

Etant en relation les uns avec les autres, tous les membres de la société doivent se conformer aux principes établis par le souverain dont la base est le contrat social. Ce dernier exige donc le respect mutuel entre les citoyens et l'obéissance aux institutions accordées par la souveraineté, et non imposées. La question est donc de savoir, quelle est la réalité qui ferait à ce que ce respect et cette obéissance soient assurés, garantis ? Répondre à cette question, c'est affirmer que c'est l'éducation qui pouvait amener aux hommes non seulement la morale et la compétence, mais aussi et surtout la vertu.

La vertu est cette faculté qui permet à l'homme de distinguer le bien du mal. C'est de cette dernière que l'individu aurait la capacité de placer la liberté au-dessus de toute chose. En effet, cette vertu est à apprendre, et cela par l'éducation. En ce sens, il n'y a point de liberté sans éducation. Voilà pourquoi, dans son œuvre *Emile ou de l'éducation*, Rousseau écrit cela : « *on façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation.* »⁹⁰ il est donc dans la logique de tout Etat qui se veut être libre d'éduquer sa population. C'est cette éducation qui permettrait aux citoyens non seulement de se connaître, mais aussi de connaître les autres. On peut donc dire que c'est par l'éducation que l'homme pourrait bien agir et se montrer ainsi libre. Car « *la liberté est une détermination non subie, mais agie.* »⁹¹

Un citoyen bien éduqué n'agit pas seulement selon ses organes de sens, ou ses passions, mais aussi et surtout selon ses facultés intellectuelles. Ce sont ces dernières qui lui permettront de vivre en commun accord avec les autres.

⁸⁹ Albert Jeannière, *Introduction à la philosophie*. Paris : Institut catholique, 1970.

⁹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*. Paris : Flammarion, 1966, p 36.

⁹¹ J. Combès, *Valeur et liberté*. Paris : Seuil, 1960, p 92.

CONCLUSION

A travers notre étude, nous avons constaté que la philosophie de Jean-Jacques Rousseau est fondée sur l'étude de l'homme. Elle vise à étudier les conditions morales et politiques de la vie humaine. L'homme n'est pas un animal raisonnable qui atteint le bonheur dans l'épanouissement de la civilisation. Cette dernière dégrade le bonheur qu'il trouvait dans son état naturel. Dans cet 'état, l'homme vivait en relation harmonieuse avec son milieu ; ensuite son corps était son seul instrument ; enfin il était robuste et toujours en bonne santé.

L'homme est un être libre ; son essence réside dans la liberté. La liberté est, selon Rousseau, le « pouvoir qu'a l'homme de concourir à ses actions en qualité d'agent volontaire ». Elle s'oppose à l'instinct de l'animal et représente avec la perfectibilité l'un des deux traits distinctifs de l'humanité. Mais, dans l'état de pure nature, cette perfectibilité est pour ainsi dire à l' « état zéro » dans la mesure où les vertus naturelles comme l'amour de soi, la pitié n'ont pas le loisir de se déployer. Voilà pourquoi, cet état de pur nature est un état moralement neutre. Cette neutralité se justifie par le fait que, n'ayant aucun contrat avec ses semblables, l'homme naturel n'est ni bon ni méchant. Cette absence de contact fait que l'homme n'éprouve aucun besoin de vivre en société ; ce besoin ne peut naître que par l'arrivée inattendue des catastrophes naturelles et pour l'épanouissement de la raison.

Dès lors, forcés de s'associer, les hommes voient leurs capacités se développer, leurs connaissances, leurs langages, leurs arts naître. Toutefois, ils perdent l'immédiateté de leur rapport à la nature, la transparence originale, d'une conscience heureuse et fruste s'obscurcit, « l'être et le paraître deviennent deux choses tout à fait différentes ». La cause certaine de cette différence n'est rien d'autre que l'amour-propre. Or, selon Rousseau, la raison est le plus souvent la complice de cet amour-propre

Délestée de toute attache sensible, sans lien avec l'expérience, la raison se perd dans les nuées. Elle prend les signes pour les choses, confond l'Etre et le paraître. C'est de cette manière que le travail devient nécessaire : l'homme doit désormais, sans cesse travailler pour satisfaire ses besoins. Ainsi, invente-t-il la métallurgie et l'agriculture.

La métallurgie et l'agriculture créent la propriété privée et l'inégalité dont la conséquence immédiate est la guerre de « tous-contre tous ». Dans cette guerre, les plus forts l'emportent, et cela en s'emparant des biens de la nature. Si, par là, l'humanité passe d'un état de nature à celui de société civilisée, c'est à cause de cette raison malheureuse.

La pensée de Rousseau n'a rien à voir avec ce sentimentalisme bêlant auquel on la réduit trop souvent. Il reste avant tout un philosophe au plein sens du terme. Ce qu'il condamne, ce n'est pas la raison en elle-même, mais son usage abusif, cette arrogance qui la pousse à oublier la condition humaine.

Il n'y a pour l'homme de vérité que dans les limites de l'expérience vécue. Toutefois l'usage de la raison reste non seulement légitime mais aussi nécessaire, aussi longtemps qu'elle reste à l'intérieur de ces limites. En dépit de tout, c'est bien la pensée qui fait la gloire de l'homme, et celui-ci n'est jamais aussi humain que lorsqu'il est devenu capable de reprendre en charge l'existence de manière volontaire et réfléchie, et cela en respectant sa condition, sa dignité naturelle.

De tous les sens que Rousseau accorde à la notion de nature, celui d'Etre est peut-être le plus important. La société civilisée traduit une déchéance de cet Etre, une chute dans le règne de la dépendance. Les apports sociaux sont des apports de dépendances. C'est cette dépendance qui est l'ultime cause de tout conflit. Et si cette société peut être organisée par des lois, ce sont des fausses lois fondées sur la force et qui soumettent les faibles au plus fort. Pour Rousseau, l'état de nature est un état de paix auxquels la société fait succéder un état de guerre qui ne prend fin que par la domination.

Soucieux d'un statut nouveau de l'homme, Rousseau nous propose un nouveau processus qui pourrait lui permettre de regagner sa liberté. C'est la raison pour laquelle il cherche à établir le pacte d'association basée sur une convention qui engage les membres du corps social. Ce pacte est légitime, équitable et utile. Sa légitimité a pour base le « contrat social » ayant pour objectif le bien général. De ce fait, elle a pour garant le pacte de gouvernement. La condition fondamentale de ce pacte est la liberté de l'homme qui s'unit au corps social.

En effet, la démarche suivie par Rousseau constitue une véritable ambiguïté : la thèse selon laquelle l'homme est libre par nature semble trouver son corrélat dans l'idée que l'homme construit librement sa nature. Ce qu'il était en soi, naturellement, il doit le devenir pour soi, librement et consciemment. C'est pourquoi la loi naturelle

ne doit pas déterminer, mais inspirer l'homme qui, en dernière instance, et le seul a décidé. C'est de cette manière qu'une philosophie de la nature bien comprise ne peut s'achever que sur un traité d'éducation, *l'Emile* en témoigne.

En cela, la philosophie de Rousseau présente un intérêt capital : sur le plan sociopolitique, par exemple, ses idées ont influencé le courant démocratique occidental, issu de la révolution française. Au niveau du droit, la déclaration universelle des droits de l'homme doit à Rousseau ses articulations, notamment celles qui accordent et garantissent la liberté sociale de l'homme. Dans le domaine de l'éducation, Rousseau a montré comment éduquer l'enfant pour qu'il devienne moralement libre. Son univers hanté par la rêverie, la contemplation de la nature, le goût insulaire et la solitude ont marqué la littérature du XIX^e siècle, à tel point qu'il est considéré comme l'un des précurseurs du romantisme. Ce « peintre de la nature », non moins nostalgique de l'état primitif, expose dans ses ouvrages une philosophie de la liberté conforme à la nécessité de la double nature de l'homme. Pour cela, ses idées incorporent le primat du droit naturel transposé dans le cadre du corps social devenu une sorte de seconde nature de l'homme. Et ce corps social devient la base d'une conscience de soi.

BIBLIOGRAPHIE

I OUVRAGES DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

1. 1964 : *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris : Flammarion, 173 pages..
2. 1966 : *Emile ou l'éducation*. Paris : Gallimard, 632 pages.
3. 1967 : *Discours sur l'origine de l'inégalité, Essai sur l'origine des langues*. Paris : Librairie Larousse, 146 pages.
4. 1967 : *Lettre à D'Alembert*. Paris : Flammarion, 253 pages.
5. 1967 : *Julie ou la nouvelle Héloïse*. Paris : Flammarion, 417 pages.
6. 1968 : *Les confessions*. Paris : Flammarion, 444 pages.
7. 1971 : *Discours sur les sciences et les arts-Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Flammarion, 253 pages.
8. 1978 : *Du contrat social précédé d'un « Essai sur la politique de Rousseau »* de Bertrand de Jouvenel. Paris : Librairie générale française, 447 pages.
9. 1992 : *Du contrat social*. Paris : Flammarion, 189 pages.
10. 1999 : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 176 pages.

II. ETUDES SUR ROUSSEAU.

11. BERLIN Isaih
1988-*Essai sur l'histoire des idées*. Paris : Albin Michel, 405 pages..
12. DE DIEU Jean
1936- *Les philosophes du XVIII^e siècle*. Paris : Librairie A. Hatier, 606 pages..
13. DENIS Michel
1970- *Le XVIII^e siècle*. Paris : Librairie A. Colin, 349 pages.
14. FICHTE
1984- *Fondement du droit selon les principes de la doctrine de la science*. Paris : PUF, 422 pages.
15. JEANNIERE Abel
1980- *Liberté sans modèles*. Paris : Aubier Montaigne, 128 pages..
- 16 LICHET Raymond
1971- Rousseau, *la vie et l'œuvre*. Paris : Librairie Hachette, 80 pages.

17. MARKOVIC Marko
1978- *La philosophie de l'inégalité*. Paris : Nouvelles Editions latines, 315 pages..
18. PASCAL Georges
1997- *Les grands textes de la philosophie*. Paris : Librairie Larousse, 504 pages..
19. PASCAL Brunckner
1995- *La tentation de l'innocence*. Paris : Gasset et Fasquelle, 280 pages.
20. STAROBINSKI Jean
1971- *La transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard, 461 pages.
21. TODOROV Tzvetan
1985-Frêle bonheur, *Essai sur Rousseau*. Paris : Hachette, 104 pages..

III. AUTRES OUVRAGES.

22. ARISTOTE
1977- *La politique*. Paris : J. vrin, 592 pages..
23. BERTRAND Saint Sernin
1988- *L'action politique selon Simone Well*. Paris : Cerf, 199 pages..
24. BOURGEOIS Bernard
1969- *La pensée politique de Hegel*. Paris : PUF, 153 pages.
25. BOURJOL Maurice
1984-*Droit et liberté des collectivités territoriales*. Paris : Masson, 356 pages.
26. DESCARTE Réné
1983- *Méditations*. Paris : Librairie Larousse, 146 pages.
27. FARGO Bela
1981- *L'Etat des libertés*. Paris : Aubier Montaigne, 239 pages.
28. FERREYOLLES Gerard
1904- *Pascal et la raison du politique*. Paris : PUF, 294 pages.
29. Giscard D'ESTAING Valery
1976-*Démocratie française*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 192 pages.
30. HEIDGGER Martin
1986- *Etre et Temps*. Paris : Gallimard, 595 pages..
31. COMBES Joseph
1960- *Valeur et liberté*. Paris : PUF, 112 pages.
32. KANT Emmanuel

- 1984- *Fondement de la métaphysique des mœurs*. Paris : Librairie A Hatier, 84 pages.
33. LEFEVRY Roger
 1959- *La métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 128 pages.
34. LEVI-STRAUSS Claude
 1962-*La pensée sauvage*. Paris : Librairie Plon, 397 pages.
35. MACHIAVEL Nicolas
 1986- *Le prince*. Paris : Bordas, 192 pages.
36. MARITIN Jacques
 1989-*Le christianisme et la démocratie*. Paris : Desclée de Brouwer, 126 pages.
37. MARITIN Jacques
 1989-*Le droit de l'homme*. Paris : Desclée de Brouwer, 143 pages.
38. MARX Karl
 1986-*Droit et liberté*. Paris : PUF, 224 pages.
39. MONTESQUIEU
 1969-*De l'esprit des lois [tome I]*. Paris : Librairie Larousse, 163 pages
40. MORIN Edgar
 1970- *L'homme et la mort*. Paris : Seuil, 385 pages.
41. NAERT Emilienne
 1964-*La pensée politique de Leibniz*. Paris : PUF, 116 pages.
42. PLATON
 1950- *Les lois ou de la législation*. Paris : Gallimard, 598 pages
43. POLANYI Michaël
 1989- *Logique de la liberté*. Paris : PUF, 255 pages.
44. SARTRE Jean Paul
 1943- *L'être et le néant*. Paris : Gallimard, 699 pages
45. SPINOZA Barush
 1966-*Traité du gouvernement politique*. Paris : Garnier-Frères., 226 pages
46. SPINOZA Barush
 1954-*L'éthique*. Paris : Gallimard, 379 pages.
47. VOLTAIRE
 1976-*Dictionnaire philosophique*. Paris : Flammarion, 380 pages.

IV.DICTIONNAIRES

48. BARAQUIN Noëla
2005-*Dictionnaire philosophie*. Paris : A. Colin, 345 pages..
49. DUROZOI Gérard et ROUSSEL André
1976-*Dictionnaire philosophie*. Paris : Nathan, 367 pages..
50. FROLOV-I
1976-*Dictionnaire philosophique*. Moscou : Progrès, 568 pages.
51. 1999-*Dictionnaire Hachette encyclopédique de poche*. Paris : Hachette, 760 pages..

Table des matières

| | |
|---|-----------|
| INTRODUCTION. | 0 |
| PREMIERE PARTIE : LA NATURE ET L'HOMME. | 5 |
| Chapitre I : La dimension physique de l'homme. | 6 |
| I. 1. 1 : L'homme comme un être de besoins. | 6 |
| I. 1. 2. Le corps comme un instrument universel..... | 9 |
| I. 1. 3. Le corps et la santé. | 14 |
| Chapitre II : La dimension métaphysique de l'homme. | 18 |
| I. 2. 1. L'homme et la liberté. | 18 |
| I. 2. 2. L'homme et perfectibilité..... | 23 |
| I. 2. 3 Pensée et langage comme manifestation de la perfectibilité. | 25 |
| Chapitre III : La dimension morale de l'homme. | 31 |
| I. 3. 1 : L'homme et l'amour de soi..... | 31 |
| I. 3. 2 : L'homme et la pitié | 35 |
| Chapitre IV : De la naturalité à l'historicité. | 39 |
| I. 4. 1 : Temporalité naturelle et temporalité historique. | 39 |
| I. 4. 2. Les quatre moments historiques de l'évolution de l'humanité..... | 41 |
| DEUXIEME PARTIE : L'HOMME ET LA SOCIETE. | 45 |
| Chapitre I : La première phase de la socialisation de l'homme..... | 46 |
| II.1. 1 : De l'état de nature à la formation des premières sociétés. | 46 |
| II. 1. 2. De l'association libre à l'âge des cabanes..... | 48 |
| II. 1. 3. De l'âge des cabanes à la communauté sauvage..... | 50 |
| Chapitre II : La deuxième phase de socialisation de l'homme. | 53 |
| II. 2.2 : De la décadence du second état de nature à la naissance de la propriété privée.53 | 53 |
| II. 2. 2. De la naissance de la propriété privée aux premières règles de la justice. | 55 |
| II.2.3 De l'expansion de la propriété privée au développement des inégalités..... | 57 |
| Chapitre III : L'homme et le droit..... | 61 |
| II. 3. 1 : L'expérience politique du pacte d'association. | 61 |

| | |
|---|----|
| II. 3. : L'expérience politique du pacte de gouvernement..... | 64 |
| II. 3 .3 : De la corruption du gouvernement à la servitude..... | 66 |
| CONCLUSION | 71 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 74 |
| I OUVRAGES DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU. | 74 |
| II. ETUDES SUR ROUSSEAU. | 74 |
| III. AUTRES OUVRAGES..... | 75 |
| IV.DICTIONNAIRES | 77 |
| Table des matières..... | 78 |