

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

**POURQUOI RENDRE LES GENS LIBRES
SELON ROUSSEAU?**

Par :

PAQUET, AUDREY

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
FACULTÉ DES ARTS ET DES SCIENCES

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie
option philosophie au collégial.

Janvier 2019

RÉSUMÉ

Au cœur de ce que l'on nomme les « idéaux des Lumières », Jean-Jacques Rousseau illustre la tension entre autorité et liberté dans chacune de ses œuvres. En abordant principalement le *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, l'*Émile* et *Du Contrat social*, nous étudions dans ce mémoire la liberté naturelle, morale et politique. Nous découvrons alors les rapports entre liberté, éducation, société et institutions politiques. En société, nos actions comme notre liberté ont des impacts sur les autres. Afin de vivre librement en paix, il faut donc user de notre raison pratique pour limiter les effets de l'amour propre et cultiver des mœurs et conventions vertueuses. Bref, il faut rendre les gens libres parce que la liberté publique est gage de notre propre liberté et du bien commun. Afin d'enrichir ce propos, nous analysons également deux types de critiques qui dénoncent un penchant tyrannique à la philosophie rousseauiste, soient celle d'Isaiah Berlin et d'une frange libérale qui dénoncent une tendance totalitaire; puis celle de Mary Wollstonecraft qui adresse ses préjugés misogynes.

Mots clés : Jean-Jacques Rousseau; Isaiah Berlin; Mary Wollstonecraft; Droit naturel; Liberté; Republicanisme.

ABSTRACT

At the heart of what are called the "ideals of the Enlightenment", Jean-Jacques Rousseau illustrates the tension between authority and freedom in each of his works. In this thesis, we study natural, moral and political freedom by focusing on the texts *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, l'*Émile* and *Du Contrat social*. We will examine the relationships between freedom, education, society as well as political institutions. In society, our actions and our freedom have an impact on others. In order to live freely in peace, we must use our practical reason to limit the effects of self-esteem and cultivate virtuous mores and conventions. In short, we must make people free because public freedom is a guarantee of our own freedom and of the common good. In order to enrich this discussion, we also analyze two types of criticism which denounce a tyrannical tendency towards rousseauist philosophy, namely that of Isaiah Berlin and its liberal fringe that denounces a totalitarian affinity; then that of Mary Wollstonecraft who addresses his misogynist prejudices.

Key words: Jean-Jacques Rousseau; Isaiah Berlin; Mary Wollstonecraft; Natural law; Freedom; Republicanism.

REMERCIEMENTS

Écrire ce mémoire fut un grand et beau défi. Ma famille, mes collègues et mes amiEs m'ont épaulée tout au long de ce processus. J'aimerais souligner le constant soutien de ma mère qui m'a léguée son amour pour l'éducation, et de mon père qui m'a toujours encouragée dans ma curiosité intellectuelle. Merci à ma marraine qui m'a aidée à peaufiner ma plume. Je salue également ma sœur, mon copain, mes collègues et mes plus fidèles amiEs pour votre ouverture d'esprit et votre jugement. Votre appui, vos rires, votre confiance et votre amour me sont extrêmement chers. Enfin, merci à mon directeur de recherche qui, malgré ses nombreux projets, réussit à m'encourager et me stimuler dans mes réflexions et mon travail.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	1
1. Liberté chez Rousseau : le point de vue d'Isaiah Berlin.....	4
1.1 Nature humaine et liberté.....	7
1.2 Liberté et morale.....	8
1.3 Liberté et politique	11
1.4 Conclusion partielle.....	12
2. Liberté naturelle et cadre méthodologique	15
2.1 Loi naturelle : critique du droit divin et du droit moderne	16
2.1.1 Voix de la nature	18
2.1.2 Critique de la justice naturelle	20
2.1.3 Critique du droit naturel de propriété.....	21
2.1.4 Critique de la naturalisation de l'histoire	23
2.1.5 Du progrès des inégalités	23
2.2 Liberté naturelle et perfectibilité.....	25
2.3 Amour de soi	27
2.4 Conclusion partielle	28
3. Liberté morale	29
3.1 Morale sensitive.....	29
3.2 Sentiment relatif et pitié.....	31
3.3 Amitié et reconnaissance	34
3.4 Raison pratique et intelligence.....	35
3.5 Bienfaisance et exercice de la liberté morale	37
3.6 Conclusion partielle.....	39
4. Liberté politique et bonheur chez Rousseau	40
4.1 Paix, repos et aliénation	41
4.2 Pacte social et autorité	43
4.3 Souveraineté, corps politique et volonté générale.....	44
4.4 Pacte social et dépendance.....	46
4.5 Pacte social et obligations.....	48
4.6 Liberté et bonheur.....	50
4.7 Conclusion partielle.....	51
5. Liberté chez Rousseau : le point de vue de Marie Wollstonecraft.....	53
5.1 Introduction à la théorisation féministe du contractualisme	55
5.2 Nature féminine	60
5.3 Éducation et liberté morale	64
5.4 Liberté politique et bonheur.....	70
6. Conclusion	74
Bibliographie	79

Introduction

La vision du penseur du XVIII^e siècle aura définitivement laissé sa trace à travers l'histoire. La chute de l'Ancien régime, en France notamment, est en effet empreinte de ses idées. Au cœur de ce que l'on nomme les « idéaux des Lumières », Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) a inspiré, ne serait-ce qu'en partie, les révolutionnaires américains, français, haïtiens, etc. D'ailleurs, son vocabulaire se trouve encore aujourd'hui dans les textes constitutionnels de plusieurs démocraties. Alors que les révolutionnaires et politologues s'intéressent à ses idées politiques, les romantiques et littéraires se passionnent plutôt pour son esthétisme. Figure populaire et controversée, certaines de ses œuvres, comme *Julie* et son opéra, sont acclamées, tandis que les autres restent généralement censurées et considérées comme radicales. Plusieurs de celles-ci sont d'ailleurs brûlées sur la place publique ou publiées de manière posthume.

Peu d'études traitent de l'ensemble de son œuvre. Cela dit, nous découvrons *a priori* l'importance de la liberté chez Rousseau, puisque le sujet alimente chacun de ses écrits. En effet, ce dernier illustre plusieurs tensions entre autorité et liberté. Le penseur n'écrit pas un manuel d'application de la liberté, ni ne tente d'en procurer une définition analytique et exhaustive. Son approche se caractérise plutôt par un questionnement continu qui le mène d'abord à élaborer une généalogie de la liberté – et son antithèse – à travers l'histoire¹, puis à étudier les justifications qui la rendent souhaitable et les composantes qui contribuent à son existence. Ce mémoire se veut une analyse historiquement située de la conception rousseauiste de la liberté ainsi que ses limitations. Pour ce faire, il nous faut d'abord établir si Rousseau souhaite effectivement rendre les gens libres.

Attirant les foudres de ses contemporains, puis embrassée par les révolutionnaires français, c'est finalement la Terreur qui donne le coup de grâce à la pensée morale et politique de Rousseau. Ironiquement, si Voltaire et Rousseau sont les deux figures de proue des révolutionnaires², c'est cependant à Rousseau que l'on attribue la faute du chaos insurrectionnel³. Certains illustres philosophes et historiens des idées iront même jusqu'à affirmer que le Genevois prêche l'antithèse de la liberté et qu'en ce sens, il est le père du totalitarisme, dont le communisme, le fascisme et le nazisme.

¹ Notamment au sein de ses *Discours*.

² Ennemis de leur vivant, leurs dépouilles se font encore face au Panthéon.

³ C'est le cas notamment de Constant et Hegel. Voir Hegel, G. W. (1975), *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, tome 2, Aubier-Montaigne, p. 130 sq. ; de Constant, B. (1957) *Principes de politique*, in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p. 1071 ; ainsi que plusieurs autres penseurs de tradition libérale.

Est-ce que le citoyen de Genève est un traître à la liberté? Considérant l'importance historique de cette question, nous présentons cette hypothèse dès le premier chapitre via une influente lecture libérale qui soutient la naïveté, l'autoritarisme et le totalitarisme de Rousseau. Dans le domaine de la philosophie politique, la tendance veut que nous opposions les conceptions négatives de la liberté – associées aux « Modernes » – aux conceptions de la liberté positive – associées aux « Anciens » –. Selon ce point de vue, la liberté rousseauiste est une forme moderne de liberté positive. Cette célèbre distinction de la liberté nous vient de Benjamin Constant (1767-1830), puis est reprise par Isaiah Berlin (1909-1997). Ce dernier fait figure de père fondateur de la philosophie politique contemporaine avec John Rawls (1921-2002)⁴. En pleine Guerre froide, Berlin publie *La Liberté et ses traîtres : Six ennemis de la liberté* (1952), puis *Deux concepts de liberté* (1958) et *Four Essays on Liberty* (1969)⁵. Prenant parti pour la tradition anglo-saxonne moderne, il critique la conception positive de la liberté dont les ambassadeurs sont entre autres Rousseau, Fichte, Helvétius, Saint-Simon, Joseph de Maistre, Hegel et Marx. Berlin les accuse de défendre une conception autoritaire de la liberté. Ces philosophes, appelant à l'utilisation de la force, auraient selon lui influencé, voire légitimé, les idéologies totalitaires. L'intellectuel anglais affirme même que Rousseau est « l'un des ennemis les plus sinistres et les plus redoutables de la liberté dans toute l'histoire de la pensée moderne »⁶.

Afin de vérifier l'exactitude de cette frange libérale, nous nous devons d'abord adresser les arguments qui soutiennent que Rousseau est naïf, autoritaire et totalitaire. Ces préconçus seront ensuite adressés dans un deuxième temps, lorsque nous découvrons les arguments qu'avance effectivement Rousseau au soutien de la liberté pour tous. Ainsi, les lacunes de la vision anti-Rousseau, telles que partagées par Isaiah Berlin et son courant libéral, seront adressées en approfondissant son point de vue sur la nature humaine, la morale et la politique. Puisque ce dernier proclame l'unité de sa pensée et aborde la notion de liberté sous chacun de

⁴ « According to the late G. A. Cohen, Isaiah Berlin and John Rawls can be coupled as 'the most celebrated twentieth century Anglophone political philosophers' » affirme l'abstract de Crowder, G.E. (2011). *Berlin and Rawls*. In Australasian Political Studies Association Annual Conference. Canberra: Australian National University. Sep 2011. La citation fait d'ailleurs référence à une autre publication de Crowder, soit: Crowder, G. 2004. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*. Oxford: Polity, p. 189.

⁵ Ses œuvres lui valent plusieurs titres et décorations, dont le *Most Excellent Order of the British Empire* en 1946, le rang de *Knight Bachelor* en 1957, l'*Order of Merit* en 1971, la présidence de la *British Academy* de 1974 à 1978 ainsi que le *Prix Jérusalem pour la liberté des individus dans la société* en 1979.

⁶ Berlin, I. (2002). *La Liberté et ses traîtres*. Paris: Manuels Payot, p.97. D'ailleurs, Berlin ajoute que : « Rousseau est le plus grand rustre militant de l'histoire, une sorte de voyou de génie, et des figures comme Carlyle, Nietzsche dans une certaine mesure, D.H. Lawrence et d'Annunzio sans aucun doute, aussi bien que des dictateurs *révoltés* et *petits-bourgeois* comme Hitler et Mussolini, sont ses héritiers » (*Ibid.*, p.85).

ces aspects, notre analyse exige donc une recherche à la fois épistémologique, éducative, éthique (ou morale), politique, cosmopolitique, esthétique et métaphysique. Nous approfondissons ses trois *Discours*, l'*Émile*⁷ et le *Contrat social*, en plus de faire référence, au besoin, à ses autres textes afin de saisir comment et pourquoi il faut rendre les gens libres.

Dans le second chapitre, en présentant sa conception de l'être humain, nous tâcherons de comprendre pourquoi la liberté est naturelle à tous les hommes et comment elle est formellement possible et matériellement rattachée à sa société, par l'éducation, l'environnement et les institutions qu'elle lui procure. Au troisième chapitre, nous explorons l'éveil de la sociabilité afin de mieux cerner la délicate relation entre l'éducation morale et la possibilité de la liberté dans notre rapport aux autres. Suit au quatrième chapitre un examen du double rôle d'un citoyen dans l'exercice de la liberté publique au sein d'un corps politique, c'est-à-dire comme souverain et sujet⁸, ainsi que de l'économie politique qui le rend possible. Enfin, nous découvrons⁹ au cinquième chapitre, que la liberté politique et l'éducation à la liberté ne sont conçues que pour les hommes. Selon Rousseau, les femmes seraient naturellement différentes aux hommes et c'est ce pourquoi elles doivent être subordonnées. En identifiant ses préjugés misogynes, nous présentons un argumentaire alternatif qui précise pourquoi on ne peut réaliser la liberté publique sans entendre également la liberté des femmes.

Notons que, même si l'œuvre de Rousseau promeut l'émancipation, elle n'en est pas moins grevée par ses préjugés, particulièrement à l'endroit des femmes*. Nous ferons appel à Mary Wollstonecraft (1759 – 1797) qui fut sa contemporaine et sa traductrice, et qui sait faire contrepoids. Après avoir défendu en 1790 des idées similaires à Rousseau dans *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; Occasioned by His Reflections on the Revolution in France* en abordant la possibilité du progrès et de la liberté par l'éducation et les institutions, elle publie deux ans plus tard *A Vindication of the Rights of Women: with Structures on Political and Moral Subjects* dans lequel elle visite plus précisément les préjugés rousseauistes. Ces ouvrages, alors considérés comme « incendiaires », exposent les limites de la réflexion de son prédécesseur sur la liberté. Si ce dernier reconnaît que la tyrannie est contraire à la liberté publique, Wollstonecraft dévoile les causes et effets de la tyrannie sexuelle jusqu'ici reproduite par la philosophie de Rousseau.

⁷ Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou de l'éducation*. Paris: Éditions Flammarion.

⁸ C'est-à-dire qu'un citoyen est à la fois sujet et souverain de l'expression de la liberté de tout le corps politique.

⁹ Puisque c'est totalement absent de l'analyse de Berlin et de sa frange libérale.

« La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui, elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. »¹⁰

1. Liberté chez Rousseau : le point de vue d'Isaiah Berlin

Marqué par les atrocités de la Seconde Guerre mondiale et de l'Union soviétique, un courant libéral, dont Berlin est l'un des promoteurs les plus éminents, associe les sociétés capitalistes aux défenseurs de la « liberté » et les sociétés communistes aux partisans de l'« égalité ». Voyons d'abord la position épistémologique de l'historien dans *Two Concepts of Liberty*, puis le schisme entre la liberté négative et positive, afin d'étudier le point de vue de l'historien des idées sur la conception rousseauiste de la liberté. Pour ce faire, nous approfondirons notre connaissance des trois plans principaux sur lesquels porte la critique du professeur d'Oxford : l'anthropologie, la morale et la politique rousseauistes.

Berlin affirme d'emblée son éloignement de la pensée utopique. Il explique que la possibilité de changements sociaux, économiques ou politiques est limitée. Cela dit, il croit au pouvoir des idées et à leur concrétisation dans la réalité. Il y aurait donc concomitance entre l'exercice des forces sociales, les mouvements historiques ou les conflits humains ainsi que le mouvement des idées philosophiques et politiques. Suivant Berlin, théorie et pratique sont donc toujours interdépendantes et, somme toute, le moral et le politique sont liés : « political theory is a branch of moral philosophy, which starts from the discovery, or application, of moral notions in the sphere of political relations »¹¹. La sphère politique aurait pour question centrale l'obéissance, la coercition et ses limites par rapport à la sphère privée. En d'autres termes, c'est la question de la liberté qui est primordiale pour la sphère politique.

Deux systèmes d'idées définissent la liberté, selon Berlin. D'une part, on essaie de se libérer de (*liberty from*) quelque chose, alors que de l'autre, on cherche à se libérer pour (*liberty to*) quelque chose. La première perspective correspond à la liberté négative et tente de répondre à la question suivante : « What is the area within which the subject – a person or group of persons – is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons? », alors que la seconde correspond à la liberté positive et cherche plutôt à répondre à : « What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that? ». Rousseau, Fichte, Saint-Simon, Joseph

¹⁰ Rousseau, J-J (1764). « Huitième lettre ». Dans *Lettres écrites de la montagne* disponible sur <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0028.pdf> (tel que consulté le 11 décembre 2016).

¹¹ Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, p. 120.

de Maistre, Hegel, Marx, les anarchistes, les nazis, les communistes et bien d'autres encore, sont identifiés comme des penseurs qui préconisent la liberté positive, laquelle serait historiquement responsable des dérives totalitaires. En effet, ces philosophes « radicaux » provoqueraient selon lui un schisme dans la population : certains endossant la bonne idéologie; les autres pouvant être éliminés. Or, chez Berlin, il n'y a aucun doute : les idées de Rousseau, entre les mains de Robespierre, auront causé la Terreur en Europe¹². Il privilégie donc une conception négative, et donc pluraliste, de la liberté telle que défendue entre autres par Smith, Locke, Mill, Hobbes, Constant, Tocqueville, Burke et Popper. Creusons davantage ces deux conceptions.

Une conception négative de la liberté conçoit la liberté comme la sphère dans laquelle nous agissons sans obstruction des autres. À l'inverse, l'oppression est issue de la sphère dans laquelle les autres humains agissent directement ou indirectement, intentionnellement ou non intentionnellement tout en nuisant à ma volonté (*my wishes*). Ainsi, plus grande est la sphère de non-interférence, plus grande est ma liberté. La nécessité des lois est évidente, puisque sans elles pour la limiter, c'est-à-dire selon la liberté « naturelle » qui n'a de limite que la nature même, subsiste un chaos social. D'un côté, doit subsister une sphère minimale de liberté individuelle qui soit indépendante de la sphère du contrôle social¹³ et de l'autre, une autorité publique qui s'assurera que cette sphère ne soit jamais violée. Bref, la liberté des uns dépend de la restriction des autres. La forme de cette autorité, en d'autres termes la source de la liberté, importe peu. C'est la limite de cette sphère de restrictions qui correspond au point de litige des penseurs de la liberté négative.

Berlin spécifie également que la liberté, telle que comprise négativement, diffère des concepts d'égalité, d'équité, de justice, de culture, de bonheur humain ou encore de bonne conscience. La seule et véritable liberté correspond à la poursuite, à notre propre façon, de notre propre bien ou de nos intérêts individuels au sein de la sphère de non-interférence. Selon Berlin, les libertés individuelles sont la marque de la civilisation et de la perspective morale en philosophie pratique. Voire même, le déclin de ces libertés « would mark the death of civilization, of an entire moral outlook »¹⁴. Puisque chaque individu doit disposer d'un minimum de liberté, les autres doivent nécessairement « be restrained, if need by force, from

¹² *Ibid.*, p. 119.

¹³ Chez plusieurs auteurEs, cela prend la forme de libertés individuelles fondamentales, ou encore de droits fondamentaux des individus, souvent induits de l'idée de nature humaine.

¹⁴ *Ibid.*, p. 129

depriving anyone of it »¹⁵. En somme, parce que la liberté ainsi définie correspond à un principe civilisationnel sacré et intouchable, il faut aussi la garantir et assurer sa sécurité.

En conséquence, ce qui serait injuste ou immoral, c'est un système dans lequel la liberté de certains individus, d'une certaine classe ou d'une certaine nation, dépend de la misère des autres. Cela dit, il faut bien calculer les luttes contre les injustices, puisque « if I curtail or lose my freedom in order to lessen the shame of such inequality, and do not thereby materially increase the individual liberty of others, an absolute loss of liberty occurs »¹⁶. En ce sens, il ne faut pas se rebeller pour chaque iniquité, mais agir plutôt avec prudence afin de s'assurer qu'au bout de la lutte pour la justice, ne résulte pas une perte de liberté. Bref, la liberté vaut davantage que la lutte contre les iniquités. Pour des raisons réalistes donc, Berlin distingue la conception négative de la liberté des philosophies communiste, révolutionnaire ou radicale. Accusant ces théories d'idéalisme, il affirme que nous aurons toujours des contraintes qui nous dépassent et des rêves que nous ne pourrons jamais réaliser¹⁷. Il faut plutôt se discipliner soi-même à ne pas désirer ce qui est inaccessible : « I choose to avoid defeat and waste, and therefore decide to strive for nothing that I cannot be sure to obtain »¹⁸. Berlin isole les questions de liberté des questions de justice ou de moralité. Ainsi, il démontre qu'il faut être libre pour remettre en question l'élite, la justice et la moralité qui nous gouverne et c'est encore et toujours l'État qui détermine jusqu'où il interférera avec la liberté des citoyens.¹⁹ Voilà pourquoi les questions de justice et de moralité s'avèrent en réalité subordonnées à la liberté telle que comprise négativement.

Par opposition, la source de la liberté s'avère importante pour ceux qui en adoptent une vision positive. Elle dérive du désir d'autonomie des individus, soit du désir d'être son propre maître, d'être véritablement soi (*higher nature*) : « The real self may be conceived as something wider than the individual (as the term is normally understood), as a social 'whole' of

¹⁵ *Ibid.*, p. 127

¹⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹⁷ De toute façon, « While I exist in the natural world, I can never be wholly secure. Total liberation in this sense (as Schopenhauer correctly perceived) is conferred only by death. » (*Ibid.*, p. 140)

¹⁸ *Ibid.*, p. 135. Cette question s'avère intéressante d'un point de vue féministe : aurait-il été préférable que Wollstonecraft se discipline elle-même afin de ne pas désirer l'inaccessible en défendant les droits des femmes au XVIII^e siècle? Est-ce que défendre la liberté des femmes consiste plutôt en un acte de courage politique afin de changer les choses sur le long terme? « Et qui nous dira ce qu'il faudra de générations pour rendre quelque vigueur à la vertu et aux talents de la postérité affranchie d'une race abjecte d'esclaves [c'est-à-dire une race où les hommes sont esclaves de l'amour physique et asservissent les femmes]? » (Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*. Paris: Gallimard, p. 97).

¹⁹ Les limites et le pouvoir des luttes sociales sont très flous chez Berlin. Par exemple, si les femmes ne sont pas citoyennes, peuvent-elles légitimement remettre en question l'élite? Pour approfondir ce sujet, voir : D'Arcy, S. (2013) *Languages of the Unheard*. New York : Zed Books.

which the individual is an element or an aspect : a tribe, a race, a church, a state, the great society of the living and the dead and the yet unborn »²⁰. Autrement dit, la liberté et l'individu sont considérés comme historiquement et socialement constitués, constitutifs et « constituteurs ». À l'image d'un organisme vivant, on vise un progrès, une forme plus grande de liberté. Cela implique une prescription de vie, c'est-à-dire qu'on nous commande une bonne façon de mener sa vie. La notion de liberté positive est interdépendante des notions d'égalité, d'équité, de justice, de culture, de bonheur humain ou encore de bonne conscience. Conséquemment, justice et égalité sont aussi synonymes de liberté positive. Pour les raisons évoquées dans le précédent paragraphe, Berlin soutient qu'une telle métaphore organique n'a pour effet que de justifier la coercition : la liberté positive est « no better than a specious disguise for brutal tyranny »²¹ et Jean-Jacques Rousseau en est l'un des prêcheurs. Examinons plus précisément son accusation.

1.1 Nature humaine et liberté

Berlin note que la notion d'émancipation²² chez Rousseau diffère de l'interprétation qu'en ont ses prédécesseurs, lesquels discutent plutôt de la fixation de la limite entre liberté et autorité. En fait, la liberté pour Rousseau serait avant tout une caractéristique spécifique à l'être humain : « il n'existe à ses yeux aucune différence entre ce concept et celui de l'être humain individuel. Dire qu'un homme est un homme et dire qu'il est libre, c'est quasiment la même chose »²³. Or, le fait d'identifier la liberté comme une caractéristique anthropologique empêche Rousseau de la limiter : il n'y a pas de limite à la liberté, comme il n'y a pas de limite à l'humanité. Cette optique confère donc à la liberté une valeur absolue, la rendant indépendante et totale.

Ainsi, si l'esclavage est contre nature et la dégradation et l'exploitation humaine constituent des crimes ultimes, ce n'est pas parce que cela rend les gens malheureux, mais plutôt parce que cela les déshumanise, cela leur enlève leur essence. De la sorte, déduit Berlin, Rousseau affirme qu'être heureux ne suffit pas à l'être humain. L'intégrité est également importante : « la proposition selon laquelle les esclaves sont fréquemment plus heureux que les hommes libres ne justifie en rien l'esclavage »²⁴. C'est dire que l'être humain est libre par

²⁰ Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*, p. 132.

²¹ *Ibid.*, p. 131.

²² Dans ce texte, « émancipation » et « liberté » sont utilisés comme synonymes.

²³ Berlin, I. (2002). *La Liberté et ses traits*, p. 69.

²⁴ *Ibid.*, p. 71. Ce n'est pas sans rappeler la célèbre phrase de Mill : « vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un porc satisfait » dans Mill, J.S. (1998). *L'utilitarisme*. Paris : PUF, p. 37.

nature de bien agir ou non. S'il agit mal, c'est qu'il détruit l'humanité des autres. Finalement, parce qu'il est libre et donc qu'il a la possibilité de faire le bien, il peut être tenu responsable de ses actes, ceux-ci découlant de ses choix.

Toutefois, Berlin réaffirme l'absolutisme de l'émancipation rousseauiste : la liberté correspond à « la faculté de choisir des fins de manière indépendante, autonome, et [...] on ne peut en aucun cas transiger dessus »²⁵. Berlin prête donc deux intentions à Rousseau. La première est que la liberté correspond simplement à la faculté de décider indépendamment des autres. La seconde est que cette habileté d'exercer des choix est un prérequis à l'humanité, sans quoi les humains perdent leur nature. De la sorte, Berlin se questionne : « Comment faire en sorte qu'un être humain reste absolument libre (car s'il ne l'est pas, il n'est plus humain), sans toutefois qu'il puisse faire absolument tout ce qu'il veut? Et s'il en est empêché, comment peut-il être libre? Car qu'est-ce que la liberté, sinon le fait de faire ce qu'il veut, sans qu'on l'en empêche? »²⁶. Bref, en fonction de ce qu'il comprend de la liberté chez Rousseau, c'est-à-dire la faculté naturelle de l'humain de faire ce qu'il veut sans contrainte, il note une contradiction fondamentale avec la politique, puisque cette dernière institue une autorité qui est nécessairement une contrainte.

1.2 Liberté et morale

Explorons ce paradoxe entre liberté et autorité. Selon le professeur d'Oxford, les lois sont des conventions et des mécanismes utilitaires créés par l'humain avec pour seule visée la réalisation à court, moyen ou long terme de certaines fins subjectives. Cette définition ne serait pas partagée par Rousseau. Les bonnes lois²⁷ viendraient plutôt de la nature, puisque c'est une faculté inhérente à l'humain que de pouvoir choisir la voie du bien : « loi de la nature, cette loi sainte, imprescriptible, qui parle au cœur de l'homme et à sa rationalité »²⁸. Elles correspondent donc aux vérités sacrées qui sont éternelles, universelles et absolues²⁹. Berlin précise qu'il ne s'agit pas d'une science de la nature, mais plutôt de lois morales inspirées par la doctrine

²⁵ Berlin, I. (2002). *La Liberté et ses traîtres*, p. 72. Des penseurs comme Philip Pettit affirment pourtant le contraire : la liberté chez Rousseau serait négative puisqu'elle cherche plutôt l'absence de quelque chose, c'est-à-dire la non-domination. Voir Pettit, P. (1997). *Republicanism : a theory of freedom and government*. New York : Oxford University Press.

²⁶ Berlin, I. (2002). *La Liberté et ses traîtres*, p. 74.

²⁷ Berlin ne semble pas faire de distinction entre « règles » et « lois » chez Rousseau.

²⁸ Rousseau, J-J (1780-1789). *Considérations sur le Gouvernement de Pologne, et sur sa réformation projetée*. Dans « Collection complète des œuvres ». Genève : Rousseau On Line, Chapitre IV. Cité dans Berlin, I. (2002). *La Liberté et ses traîtres*, p. 74.

²⁹ En ce sens, « les lois ne sont ni des conventions ni des mécanismes utilitaires, mais simplement l'expression [...] des vérités sacrées qui ne sont pas l'œuvre de l'homme, mais qui sont éternelles, universelles et absolues » dans Berlin, I. (2002). *La Liberté et ses traîtres*, p. 75.

calviniste³⁰. Ses sources sont parfois la nature, la conscience ou encore Dieu. Berlin déduit donc que pour Rousseau, liberté et autorité³¹ sont deux valeurs absolues qui arrivent à coïncider : l'une étant l'avert et l'autre, l'envers d'une même médaille.

Au contraire, précise Berlin, il faut nécessairement des compromis et des ajustements afin de trouver les solutions adéquates pour conjuguer liberté et autorité. Il faut protéger un minimum de droits individuels et pour ce faire, les individus ne peuvent toujours faire ce qu'ils veulent. En somme, il fait état de la pensée de Rousseau afin d'y opposer un argumentaire plus « empirique » qui soit en faveur d'une solution non pas idéale, mais plutôt bonne que mauvaise « basée sur le sens commun et le respect raisonnable, modéré, honnête pour la plupart des désirs de chacun »³².

C'est dans le *Contrat social* que se cache le problème fondamental : il faut « trouver une forme d'association [qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et] par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant »³³. Ce serait donc sous une telle forme d'association que liberté totale et autorité totale se rejoignent. En ce cas, un humain est libre parce qu'il peut avoir ce qu'il veut sans en être empêché et ce qu'il veut, c'est nécessairement ce qui lui est bon, suivant ses intérêts. Selon Berlin, Rousseau qualifie de bon ce qui satisfait les exigences de notre raison. De ce fait, les personnes qui ne partagent pas les mêmes exigences rationnelles rousseauistes sont alors déclarées irrationnelles ou aliénées³⁴. Somme toute, en niant les conceptions rousseauistes de liberté et de bonté, ces personnes nient donc aussi leur humanité. Il y a donc d'un côté les humains et de l'autre, ceux et celles qui ont vendu leur âme, les aliénés.

Au XVIIIe siècle, les concepts de nature, d'harmonie, d'environnement³⁵, voire même de paysage sont explorés par plusieurs philosophes, dont Rousseau. Étant présente déjà au sein des croyances religieuses de l'époque, l'idée que la nature forme une harmonie est souvent

³⁰ Le calvinisme est à l'époque la religion genevoise. Rousseau y passe les seize premières années de sa vie. Il se convertit ensuite au catholicisme en quittant sa région natale.

³¹ Il faut ici noter que les concepts de lois, de règles et d'autorité semblent partager la même signification pour Berlin.

³² *Ibid.*, p. 76.

³³ Rousseau, J.-J. (2001). *Du contrat social*. Paris: Flammarion. Livre I, chap VI. Berlin cite ce passage en omettant la partie entre [...].

³⁴ Nous définirons l'aliénation chez Rousseau aux p. 40-42 de ce mémoire.

³⁵ L'environnement correspond aux éléments vivants et non-vivants qui entourent un individu ou une espèce et qui contribuent directement ou indirectement à subvenir à ses besoins.

présupposée³⁶. C'est ce qui permet d'arriver à des valeurs universelles et absolues, ces mêmes valeurs que Berlin conteste. Il avance que pour Rousseau, les humains sont bons par nature et comme celle-ci est harmonieuse, les humains peuvent vivre harmonieusement, c'est-à-dire sans que leurs désirs n'entrent en conflit. Ils et elles peuvent alors chercher « ce qui les satisfait tous ensemble en tant que totalité harmonieuse »³⁷. En conséquence, il ne s'agit pas de la somme des volontés particulières, mais plutôt de l'unanimité « harmonieuse » des êtres raisonnables – qui ne forment plus qu'un seul corps – au sein de la volonté générale. Les volontés et actions individuelles s'harmonisent alors avec la volonté générale.

Or, cela pose problème à son avis, puisque les conflits ne peuvent être évités : deux personnes peuvent être rationnelles tout en ayant des opinions différentes ou incompatibles. Il s'agit non pas de l'illustration de la stupidité, des erreurs ou encore des errements humains, mais plus simplement d'un défaut de l'univers : « Il n'y aura rien pour nous départager : aucun critère moral, aucun principe de justice divine ou humaine »³⁸. En ce sens, Berlin certifie qu'il est par nature impossible d'éviter les conflits dans une société et de déterminer qui a raison ou non. En ce sens, les valeurs absolues et l'harmonie entre les humains relèvent donc de l'utopie selon le professeur d'Oxford.

Selon Berlin, Rousseau prône en quelque sorte un retour à l'état de nature afin de parvenir à l'union entre liberté totale et autorité totale. À l'appui, il détaille les critiques de ce dernier à l'endroit des arts, des sciences et des formes de sophistication, de raffinement et de délicatesse qui se développent particulièrement dans les milieux urbains et mondains de l'époque. Non seulement Rousseau s'attaque aux riches et puissants, mais aussi aux intellectuels, aux experts, aux gens qui se détachent de la vie et ceux « qui se retranchent dans telle ou telle coterie spécialisée, parce qu'il a le sentiment que les cœurs devraient être ouverts, afin que les émotions des hommes puissent communiquer »³⁹. En d'autres termes, le citoyen de Genève revendique l'authenticité du cœur et de la conscience, dont la grâce divine y déverse la vérité, la vie simple et la sagesse profonde et instinctive. Cette authenticité s'oppose à la sophistication corrompue des villes, c'est-à-dire à la « civilisation libérale et son amour pointilleux pour la culture »⁴⁰.

³⁶ Tel que discuté lors de la conférence de Guichet, Jean-Luc (21 septembre 2017) *Moi, environnement et éducation au XVIIIe siècle*. Université de Montréal.

³⁷ Berlin, I. (2002). *La Liberté et ses traitres*, p.82.

³⁸ *Ibid.*, p.81.

³⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁰ *Idem*.

Si la liberté est de se contraindre soi-même, alors l'autorité n'est plus une contrainte, mais plutôt la véritable forme de la liberté : l'autonomie, la souveraineté. De la sorte, les humains préservent leur humanité en restant libres, tout en appliquant certaines « règles » à leur comportement pour vivre en harmonie. Celles-ci viennent au contact de la Vérité et de son amour : « Si l'on peut faire en sorte [que les humains] aiment les règles, alors ils les désireront, non pas parce que ce sont des règles, mais parce qu'ils les aiment »⁴¹. Certes, Rousseau entend quatre types différents de lois, dont le quatrième correspond aux règles morales, c'est-à-dire aux habitudes humaines qui sont « mieux gravées dans les cœurs »⁴². L'éducation morale permet non seulement d'obliger les sujets à se soumettre aux lois, mais également à vouloir le faire pour ce qu'elles sont.

Jusqu'ici, nous traitons de la souveraineté d'un individu socialisé sur lui-même, et ce, conformément à la vision berlinienne de la nature et de la rationalité rousseauiste. Les trois autres types de lois ont cependant une autre nature. Elles introduisent l'individu au sein du corps politique. L'homme n'est donc plus simplement qu'un individu : il devient alors citoyen.

1.3 Liberté et politique

Au-delà de l'être humain et de l'être moral, l'individu se fond au sein d'une collectivité et transige vers un être « supra personnel », c'est-à-dire le corps politique. De la sorte, les individus de cette même collectivité sont égaux entre eux et peuvent alors y refonder leur personnalité. Au sein du pacte social donc, les individus perdent leur individualité pour se fondre avec les autres et ne forment plus qu'un seul corps : le corps politique. Berlin avance que, suivant Rousseau, on peut et on doit utiliser la force politique contre certains individus pour se rendre plus libre et donc plus humain, c'est-à-dire pour purifier les individus, pour se rendre meilleurs, plus vrais et authentiques; en d'autres termes, purger la société : « Le mal causé par Rousseau, c'est la mise en circulation de cette mythologie de l'être véritable qui me donne le droit de contraindre les gens »⁴³. Selon Berlin, ce type d'argument justifie la Terreur, les guerres, les purges, les génocides et autres épisodes sanglants et ultimement mauvais.

Le citoyen de Genève opposerait l'état de nature à l'état civil, puisque le pacte social correspond au passage de l'un à l'autre : c'est ce qui unit les individus entre eux pour créer le corps politique. La « dualité du moi » dénoncée par Berlin correspond donc à l'opposition entre

⁴¹ *Ibid*, p. 88.

⁴² Rousseau, J.-J. (2001). *Du contrat social*, Livre II, chap XII. Cité dans Berlin, I. (2002). *La Liberté et ses traîtres*, p.74.

⁴³ Berlin, I. (2002). *La Liberté et ses traîtres*, p.92.

« homme véritable » et « homme corrompu » : « Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre »⁴⁴. En d'autres termes, selon Berlin, Rousseau est explicite : alors qu'il adresse la question de la souveraineté, ce dernier légitimise l'utilisation de contraintes afin de rendre véritablement libres les gens aliénés⁴⁵.

À l'image du pacte social, la volonté générale correspond à l'union des volontés de chacun avec la volonté de tous au sein d'un même corps politique. La « volonté générale » est donc liée à la liberté du corps politique, puisque ce que ce corps veut, c'est sa liberté, c'est-à-dire son autonomie ainsi que la réalisation pleine et entière de son être véritable. De la sorte, on peut comprendre la réticence de Berlin envers Rousseau : « forcer quelqu'un à être l'être véritable qu'il est » tend effectivement à laisser la porte ouverte au despotisme absolu. Il suffit de s'autoproclamer capable de concevoir l'être véritable afin de justifier une force contre toute personne jugée non véritable. En ce sens, Berlin affirme que des dictateurs petits-bourgeois, tels Hitler et Mussolini, le romantisme et l'individualisme débridé, ainsi que les pensées totalitaires comme le socialisme et le communisme, l'autoritarisme et le nationalisme, le libéralisme démocratique et l'anarchisme sont les héritiers de la philosophie rousseauiste⁴⁶...

1.4 Conclusion partielle

En somme, Berlin explique que Rousseau veut rendre les gens libres pour les rendre authentiques et autonomes, pour les rendre humains à nouveau. La liberté et la bonne autorité correspondent à deux notions absolues, c'est-à-dire qu'elles sont illimitées, harmonieuses et on ne peut transiger dessus. Ainsi, il serait possible de libérer les humains en utilisant la force contre ceux-ci, puisqu'il est légitime d'utiliser une force coercitive contre les opposants à l'idéologie républicaine, définie par Rousseau, et que ses opposants nient leur humanité et sont, par le fait même, aliénés. En conséquence, cette philosophie justifie les guerres civiles et les génocides. Voilà donc ce qui fait de Rousseau un traître de la liberté selon cette frange libérale.

⁴⁴ Rousseau, J.-J. (2001). *Du contrat social*. Livre I, chap VII.

⁴⁵ Comme nous l'avons déjà soulignée, la nature de ce pacte vise à défendre et protéger les biens de chaque associé et pour ce faire, il prend la forme d'une union entre chacun et tous. Ce que nous verrons dans les deux prochains chapitres, c'est que pour Rousseau, la liberté individuelle est impensable sans une forme collective de liberté. L'état civil est désormais inéluctable et n'est donc pas nécessairement mauvais. En fait, certaines formes d'état civil (ou de pacte social) tendent à défendre et protéger mieux que d'autres la personne et les biens de chaque associé. Bref, contrairement à ce que Berlin laisse entendre, Rousseau n'exclut pas nécessairement l'existence de différentes formes de pacte social et de différents degrés de bien et de mal. Bref, nous découvrirons que la pensée de Rousseau est bien moins absolue que ce que Berlin ne le laisse entendre.

⁴⁶ Berlin, I. (2002). *La Liberté et ses traîtres*, p. 85.

Bien que Berlin identifie justement certains points qui peuvent sembler paternalistes chez Rousseau, il passe à côté du propos essentiel. Comme nous l'étudierons dans les prochains chapitres, la philosophie de Rousseau ne correspond pas à la définition positive de la liberté telle que Berlin l'entend⁴⁷. Les deux philosophes s'emploient à dénoncer la domination des humains sur les autres et ses manifestations, comme le sont les inégalités par exemple. Une théorie comme celle de Rousseau ne niera donc pas nécessairement les droits individuels et ne contraindra pas catégoriquement une conception négative de la liberté. En fait, plusieurs auteurEs iront jusqu'à dire que Rousseau possède lui-même une définition négative de la liberté. Dans cette veine, Philip Pettit⁴⁸ et les théoricienNEs critiques plaideront en faveur de la liberté comprise comme « non-domination » aux termes de laquelle la dégradation et l'exploitation humaine constituent la domination et doivent être enrayées par l'autorité politique. La « liberté individuelle » possède alors un sens tout autre, puisque l'on considère l'individu comme nécessairement incarné au sein de l'histoire, de réseaux de relations, ou encore de rapports de domination⁴⁹. Bref, négative à sa façon, la liberté rousseauiste se reconnaît par la négation de la domination, et c'est ce critère qui sert de filtre au moment de déterminer si un acte est bon ou mauvais. Voilà ce qui donne toute l'importance au fait de « défendre et protéger de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé »⁵⁰ au sein du corps politique.

Il faut comprendre que la tradition libérale dénonce également la domination et les inégalités, mais elle ne le fera que formellement, c'est-à-dire en matière de droits civiques individuels. En ce sens, droits et libertés partagent la même signification. Selon ces théories, il faut instaurer des contraintes qui assurent la sécurité de ces droits. Il est donc tout à fait légitime de « forcer » les gens à respecter les libertés individuelles des autres. Comme Berlin l'a dit : « the liberty of some must depend on the restraint of others »⁵¹.

L'historien des idées a bien raison de nous mettre en garde quant au lien entre l'idéologie philosophique et l'histoire. Nous abondons dans le sens qu'il ne faut pas fermer les yeux sur les atrocités humaines, mais plutôt apprendre d'elles, afin qu'elles ne se répètent plus. Le lien entre l'endoctrinement idéologique et ces crimes contre l'humanité ne peut être nié et

⁴⁷ Nous verrons dans le cinquième chapitre que la philosophie de Rousseau se révèle effectivement paternaliste, mais pas pour les raisons que Berlin avance. Il s'agit surtout d'un paternalisme envers les êtres humains de sexe féminin.

⁴⁸ Pettit, P. (1997). *Republicanism: a theory of freedom and government*.

⁴⁹ Les rapports de dominations sont notamment examinés par les sciences humaines et sociales.

⁵⁰ Rousseau, J.-J. (2001). *Du contrat social*. Livre I, chap VI. Il s'agit de la partie de la citation que Berlin a omise dans son texte.

⁵¹ Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*, p. 124.

nous reconnaissons qu'il faille prendre au sérieux les idées totalitaires, les critiquer avec attention, voire même, les contrer dans le but de les enrayer autant que possible, et ce, à chaque fois qu'elles se présentent à nous. Cela dit, il nous est impossible d'affirmer avec confiance que la philosophie de Rousseau correspond à cet archétype totalitaire.

En fait, les droits et libertés, défendus par Berlin, ne sont pas niés par le citoyen de Genève, mais font plutôt partie d'une vision plus large. Alors que Berlin se concentre sur les pratiques politiques, Rousseau en examine les principes. Il est donc exagéré et presque scandaleux de croire que sa philosophie justifie la mort de millions d'individus. Il tente plutôt d'instaurer autant que possible dans nos cœurs, nos habitudes et nos cités la volonté d'être libre, c'est-à-dire de vouloir s'accomplir. Pour ce faire, le philosophe démontre qu'il faut aussi vouloir l'épanouissement ou l'émancipation des autres humains de la Terre.

Pourquoi et comment est-il souhaitable que les gens soient libres selon Rousseau? Voilà l'objet de nos trois prochains chapitres. Afin de compléter l'examen de la liberté chez Rousseau, nous poserons un regard sur son paternalisme à l'égard des humains de sexe féminin critique dans le dernier chapitre. D'ici là, nous en ferons abstraction.

« Trois éléments ou, si vous voulez, trois principes fondamentaux constituent les conditions essentielles de tout développement humain, tant collectif qu'individuel dans l'histoire : 1° *l'animalité humaine*; 2° *la pensée*; et 3° *la révolte*. À la première correspond proprement *l'économie sociale et privée*; à la seconde, *la science*; à la troisième, *la liberté*. »⁵²

2. Liberté naturelle et cadre méthodologique

Les philosophes ont souvent combattu l'aliénation et, en échange, ont défendu la vérité et la liberté. Afin d'en tirer des leçons morales, éthiques ou politiques, la plupart étudient l'humain et sa nature⁵³. *Connais-toi toi-même* est la devise que Socrate s'était donnée⁵⁴. La plupart des philosophes des Lumières s'identifient à la tradition socratique et chercheront la nature de l'homme⁵⁵. Rousseau saura se démarquer parmi ceux-ci. Entre autres, son *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes* s'avère fondateur pour les théories des sciences sociales⁵⁶.

En 1754, l'Académie posait la question suivante : « Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle? »⁵⁷. Pour répondre à cette question, il faut d'abord établir ce que la loi naturelle n'est pas. Cela nous conduira à différencier la loi de la nature des lois historiques. En réponse aux traditions philosophiques de son temps, nous verrons pourquoi cette distinction est importante afin d'établir les caractéristiques naturelles de l'homme, telles que la liberté et l'amour de soi. Quoique brièvement, nous conclurons finalement sur le lien entre les inégalités naturelles et celles que l'on retrouve parmi les hommes⁵⁸. Voilà donc la façon par laquelle nous procéderons afin d'établir comment et pourquoi la liberté est une caractéristique naturelle aux êtres humains selon Rousseau. Il nous sera ensuite possible d'en tirer des implications morales afin d'éduquer les hommes à la vertu plutôt qu'aux vices.

⁵² M. Bakounine (2000). *Dieu et l'État*. Paris : 1001 nuits, p.7.

⁵³ « Toute réflexion politique ou morale implique un certain nombre d'hypothèses anthropologiques, c'est-à-dire relative à la nature humaine. » selon Bachofen, B. (1996). *Premières leçons sur Le Discours sur l'inégalité de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 55.

⁵⁴ Au début de la préface du *Second discours*, Rousseau répète cette devise qui trône également sur le temple de Delphes. Voir Rousseau, J.-J. (1981). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Fernand Nathan, p. 39. Désormais, ce texte est appelé « Second discours ».

⁵⁵ Leduc-Fayette, D. (1974). *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, p. 43-44.

⁵⁶ Voir : Lévi-Strauss, C. (1962). *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme*. ; & Goyard-Fabre, Simone (juin 1991) *Le sens de la révolution méthodologique introduite par Rousseau dans la science politique*. Dans « *Érudit* » 47(2).

⁵⁷ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 44.

⁵⁸ Dans le but de rester fidèle aux textes, nous emploierons ce mot pour référer à l'« espèce humaine ».

2.1 Loi naturelle : critique du droit divin et du droit moderne

Deux traditions modernes permettent la théorisation de la loi naturelle⁵⁹. D'abord, on retrouve le droit naturel classique qui s'appuie sur la volonté divine. Sous l'Ancien régime, le clergé et la théologie sont au premier plan. S'il est possible de critiquer le Roi de France, les critiques de la religion catholique sont quant à elles fortement prohibées⁶⁰. En fait, l'Ancien régime est une société qui établit et maintient une monarchie et des castes grâce au christianisme romain. Ce régime constitue une forme de totalitarisme religieux, plus qu'un totalitarisme politique tel qu'on l'entend au XX^e siècle⁶¹. En 1754, onze réponses sont soumises à l'Académie de Dijon, dont huit justifient les inégalités de l'Ancien régime selon la loi naturelle. Sept d'entre elles offrent d'ailleurs des justifications fidèles à la Bible⁶². Après tout, « L'inégalité est une punition de Dieu »⁶³ suite au péché originel.

Bref, selon cette tradition philosophique dont l'influence est dominante pour la pensée des Lumières, « La liberté individuelle n'est pas un principe fondamental et ne peut servir de point de départ à une réflexion politique ou morale. L'homme appartient par nature à une collectivité à laquelle elle se soumet, il est originellement et pour toujours soumis à des autorités et à des hiérarchies »⁶⁴. Ces principes hiérarchiques chrétiens établissent donc le droit positif ainsi que les « faits » irréfutables sous l'Ancien régime. En d'autres termes, l'idéologie dominante impose la soumission aux autorités plutôt que la liberté.

Rousseau prend donc des précautions en réaffirmant sa croyance en Dieu dans le *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*. Même si Dieu nous ordonne de croire en lui, qu'il a tiré l'homme de l'état de nature et « voulu » les inégalités de notre monde, la religion « ne nous défend pas de former des conjectures tirées de la seule nature de l'homme et des êtres qui l'environnent sur ce qu'aurait pu devenir le genre humain, s'il fût resté abandonné à lui-même »⁶⁵. C'est ce qu'exige la question de l'Académie de Dijon et c'est ce que Rousseau se propose de faire.

⁵⁹ Bachofen, B. (1996). *Premières leçons sur le Second discours*, p. 14-15.

⁶⁰ Diderot est d'ailleurs emprisonné pour ses prises de positions contre l'Église. C'est également pour des raisons religieuses – et non politiques – que Rousseau fût condamné pour prise de corps en France, puis à Genève, après la parution de *l'Émile* et du *Contrat social*. Au sujet du christianisme romain, Rousseau affirme dans le *Contrat social* qu'il : « ne connaît rien de plus contraire à l'état social » dans *Du contrat social*, Livre VIII, chap. « de la religion civile ». C'est impossible pour lui d'être à la fois dévot et citoyen.

⁶¹ Bachofen, B. (1996). *Premières leçons sur le Second discours*, p. 9.

⁶² Le gagnant développe d'ailleurs un tel argumentaire.

⁶³ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁴ *Ibid.*, p.12.

⁶⁵ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 46

La seconde tradition correspond au droit naturel moderne. Selon cette école de pensée, pour retrouver la loi naturelle, il faut retracer les principes auxquels les êtres libres obéiraient spontanément. Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke⁶⁶, tout comme Rousseau appartiennent à cette école. Cela dit, Rousseau reproche à ses prédécesseurs de remonter à un état de nature sans y arriver.

Selon lui, pour connaître l'homme tel que la nature l'a formé, on doit chercher « à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fonds d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif »⁶⁷. Ainsi, ses prédécesseurs restent myopes face à la nature humaine : ils peignent l'homme comme la statue de Glaucus telle qu'on la retrouve aujourd'hui défigurée par l'eau salée du fleuve, négligeant les effets du temps, des mouvements de la mer et des tempêtes sur sa nature⁶⁸. Tels les théologiens du droit naturel, les philosophes du droit naturel moderne font erreur en décrivant la nature humaine : ils lui attribuent plutôt des caractéristiques de l'homme « civilisé ». En d'autres termes, le philosophe juge que ces dernières traditions amènent à voir l'homme de l'homme, plutôt que ce qu'il est dans sa nature originelle.

Dès le début du *Second discours*, Rousseau propose plutôt de commencer « par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question »⁶⁹. Ainsi, il s'oppose à la doctrine empiriste anglo-saxonne qui nourrit la philosophie des Lumières et qui exige des « faits » pour appuyer les raisonnements. Puisque l'homme en général – ou l'idée de l'homme – exige de faire abstraction de la réalité sociale de l'Ancien régime, alors il faut puiser au-delà, s'éloigner des faits bibliques, du récit de la création et de l'interprétation du clergé. Bref, Rousseau propose par-là de prendre une distance historique et géographique afin de poser son regard de façon impartiale sur l'origine de l'humanité⁷⁰.

Selon Rousseau, les hommes existent avant le péché originel, dans un état précédent ou indépendant de l'imprimerie⁷¹, des monarchies, des Écritures saintes, de la civilisation grecque,

⁶⁶ Notons une concordance entre ces philosophes et ceux associés au concept berlinois de liberté négative.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 39

⁶⁸ Dans la préface du *Second discours*, Rousseau prend l'exemple de l'altération de la statue du Dieu marin dont Platon fait allusion dans *La République*, livre X. Voir *Idem*.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 46

⁷⁰ Rousseau cherche ce qui vaut pour toutes les nations, oubliant le temps et les lieux (*Ibid.*, p. 46). En philosophie politique contemporaine, cela signifie en quelque sorte d'appliquer un « voile d'ignorance », tel que Rawls l'entend.

⁷¹ En philosophie politique contemporaine, Benedict Anderson remonte également à des innovations technologiques, comme celle de l'impression, dans l'évolution des langues vernaculaires et de cultures nationales

de la métallurgie et de l'agriculture, de l'écriture tout court et même de la langue. C'est en comparaison à cet état originaire, déduit des suites de révolutions qui durent se produire, que l'on peut tirer des leçons sur ce qu'il y a d'artificiel et d'originaire chez l'humanité. Ainsi, l'état de nature n'« existe plus, n'a peut-être point existé et probablement n'existera jamais »⁷². Il s'agit donc d'une hypothèse posée par Rousseau qui lui permet de distinguer nature et histoire, puis d'en tirer des conclusions⁷³.

Bref, le philosophe critique les théories du droit naturel divin et moderne en puisant dans la « tradition socratique, enrichie d'apports platoniciens, stoïciens, augustinien, et renouvelée par Montaigne, Charron, Pascal et Malebranche »⁷⁴ ainsi que Buffon, Condillac, l'abbé de Saint-Pierre et des récits de voyage⁷⁵. Une loi correspondant à la « volonté de celui qu'elle oblige [qui] s'y soumet avec connaissance »⁷⁶, la loi de la nature signifie la volonté naturelle de l'homme en général. De plus, pour que cette loi soit naturelle, elle doit « parler immédiatement par la voix de la nature »⁷⁷. Or, comme le note Rousseau, en ignorant ou déviant la nature humaine, comme le font les théories du droit naturel divin et moderne, c'est le droit naturel qui devient incertain et obscur. Du coup, il faut bien cerner la voix de la nature qui est perçue différemment chez les Modernes et les Anciens.

2.1.1 Voix de la nature

Les Modernes chercheront les règles qui sont prescrites à un être moral, c'est-à-dire au seul animal doué de raison : l'homme. Ses principes ne sont donc pas immédiats, mais engagent une intelligence, une socialisation, des contradictions et des principes métaphysiques qui ne sont accessibles et ne bénéficient qu'à « fort peu de gens dans la société »⁷⁸.

Pour les Anciens, la loi naturelle correspond plutôt à l'« expression des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés pour leur commune conservation »⁷⁹. Ce n'est plus l'homme et son intellect qui sont au centre de la nature. Celui-ci fait plutôt partie de la nature, comme être animé parmi d'autres, qui cherche sa conservation et qui, pour y

distinctes. Voir : Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London ; New York : Verso.

⁷² Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 40.

⁷³ C'est aussi la méthode employée par Rawls avec sa position originelle.

⁷⁴ Goldschmidt, V. (1974). *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, p. 119-120.

⁷⁵ Bachofen, B. (1996). *Premières leçons sur le Second discours*, p. 15.

⁷⁶ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 42.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁹ *Idem*.

arriver, dépend de son environnement communément partagé. Pour Rousseau, les Anciens offrent une définition bien plus générale et cohérente avec la nature, source de vies, que ne le font les Modernes⁸⁰. La voix de la nature ne communique pas immédiatement par la raison que possèdent certains individus, mais par la sensibilité qui les anime tous. De la sorte, Rousseau précise que la première nature de l'homme est définitivement sensible, c'est-à-dire physique. Ainsi, il ne rejette pas complètement la tradition empiriste lorsqu'il amorce sa fiction sur l'état de nature. Remontant avant la construction des églises, des temples et des pyramides, avant l'invention des sciences et de la philosophie, avant même la sédentarisation, bref à l'origine de l'humanité, l'homme était avant tout un animal sauvage qui vivait dans la nature.

Selon Rousseau, l'homme à l'état naturel est entouré par la nature seule qui constitue son milieu de vie et dont il fait partie. La population humaine étant très faible, chacun vit éloigné des autres. Se nourrir, s'abreuver et dormir constituent ses seuls besoins. Les humains sont d'abord intéressés à leur bien-être et à leur conservation⁸¹. Robuste, son corps est le seul instrument qu'il connaisse et il sera sculpté pour résister aux intempéries, aux saisons, à la fatigue, tout en développant des qualités de chasse ou de cueillette. La vieillesse et les blessures sont ses seules maladies⁸². Il ne connaît et ne craint la mort : il ne la vit que lorsqu'elle s'offre à lui. Il ne vit qu'au moment présent. En ce sens, l'homme naturel est avant tout sensible : si le bien et le mal lui apparaissent, ce n'est que par ses sens.

Voilà donc quelques caractéristiques de l'état de nature rousseauiste qui nous serviront à critiquer les préjugés des Modernes. Plusieurs commentateurs, dont Braunstein, Goldschmidt, Kryger⁸³ et d'autres encore identifient trois critiques importantes apportées par Rousseau à cette tradition moderne. Selon ce dernier, la justice, le droit de propriété et l'histoire ne peuvent être les sources de la voix naturelle. En conséquence, nous présentons dans les prochaines sous-sections les réponses rousseauistes aux philosophies de Pufendorf, Locke, Hobbes et Grotius.

⁸⁰ La distinction entre les concepts de seconde et première nature, qui est principalement développée par la théorie critique, accuse des similarités avec la distinction rousseauiste des concepts de « nature ». Voir : Adorno, W. T. (1973). *L'idée de l'histoire de la nature*. Dans « L'actualité de la philosophie » Frankfurt : Rue d'ULM p. 31-55. Ainsi, Rousseau est plus près d'une compréhension biocentrée de la nature, comme celle des Anciens, tandis que les Modernes adoptent plutôt un modèle anthropocentré.

⁸¹ Il s'agit de la forme primitive de l'amour de soi. Nous précisons ce concept dès la p. 27.

⁸² Se basant sur Sénèque, Rousseau explique que les autres formes de maladie naissent avec la civilisation et la surpopulation. Voir Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 50-51.

⁸³ Jean-François Braunstein commente notre édition du *Second discours*, Victor Goldschmidt traite des principes du système de Rousseau dans *Anthropologie et politique*, puis Edna Kryger offre une anthropologie de la liberté dans *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*.

2.1.2 Critique de la justice naturelle

Pufendorf et Locke posent l'existence du juste et de l'injuste attribuée aux « maximes de la droite raison »⁸⁴ afin de réfuter la théorie de la guerre générale de chacun contre tous, soit celle que Hobbes élève en loi de la nature. Or, cela est impossible selon Rousseau, précisément parce qu'à l'état naturel, l'homme n'est pas socialisé et que cela est nécessaire afin d'établir la justice, la moralité et l'intelligence. Ces arguments suffisent à Hobbes pour juger que l'homme est naturellement mauvais. Rousseau conclut plutôt que l'homme n'est naturellement ni bon ni mauvais. Dans un état présocial, les notions de bien et de mal ne sont que des notions sensibles et particulières qui ne se rapportent qu'aux plaisirs et aux déplaisirs physiques. Elles ne sont pas morales. Par exemple, on a « mal » quand on tombe d'un arbre, mais on est « bien » quand on croque dans une délicieuse pomme fraîchement cueillie. Ces notions ne peuvent être morales puisque la moralité est nécessairement sociale : elle introduit autrui. Bref, pour Rousseau l'humain est naturellement innocent.

En ce sens, si Rousseau suppose la bonté naturelle, c'est parce que l'homme naturel (celui qui précède le péché originel) n'a encore rien fait de mal : « Si l'Homme n'était pas bon par sa nature, c'est-à-dire s'il ne l'était pas déjà en puissance, il ne pourrait jamais l'être en réalité »⁸⁵. Bref, pour que le Bien et le Mal existent dans nos sociétés, il faut que, dès l'origine, la moralité ne soit pas impossible. Voilà donc pourquoi, comme Augustin, Rousseau postule l'innocence originelle. Ainsi, à l'état de nature, même si la socialisation et donc la justice et la morale sont absentes, un humain qui en croise un autre par hasard ne le fera pas souffrir. Hormis pour sa propre défense ou pour des questions de survie, à la vue d'un autre être sensible, l'homme sera plutôt craintif et porté à fuir. De surcroît, « voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »⁸⁶ le répugne tout simplement. L'homme de la nature est donc bon par la négative : parce qu'il ne fait pas de mal.

En conséquence, non seulement l'homme de la nature est affecté par sa conservation, mais également par celle de l'espèce. Par-là, Rousseau prouve que cette bonté naturelle est antérieure au développement de la raison et à la sociabilité : « Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible; qualité qui étant commune à la bête et à l'homme, doit au

⁸⁴ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 45.

⁸⁵ Kryger, E. (1978). *La Notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions chez Kant*. Paris: Librairie A.G. Nizet, p. 32.

⁸⁶ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 42. Il s'agit de l'extension du principe de conservation de soi – c'est-à-dire l'amour de soi – qui prendra la forme de la pitié.

moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre »⁸⁷. En résumé, c'est avant tout parce qu'on est sensible, et non pas parce qu'on est raisonnable, que l'on craint la souffrance – ou le mal – pour soi et pour nos semblables. Selon Rousseau, cette « bonté naturelle » prend donc la forme de la « voix de la nature » et, dans un contexte social, elle se manifeste sous la forme de « conscience ».

2.1.3 Critique du droit naturel de propriété

La seconde critique s'adresse plus précisément à Locke qui affirme que le droit de propriété précède la constitution de la société. En plus de souligner le fait que ce dernier ne définit pas ce qu'il entend par « appartenir », Rousseau explique qu'une suite de révolutions dut se produire pour que l'homme en vienne à s'approprier ce que la nature lui a donné. En fait, comme mentionné précédemment, il ne croit pas que la nature constitue la propriété des hommes, mais plutôt que l'homme en fait partie en tant qu'animal sensible. Une telle chose comme la propriété ne peut exister naturellement : elle est issue d'une suite de révolutions dans l'histoire humaine et d'un contexte où les ressources sont limitées, ce qui ne correspond pas avec l'état primitif. Non seulement le droit de propriété n'aurait pas toujours existé, mais avant même d'être un droit individuel, le droit de propriété était d'abord et avant tout collectif, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une appropriation de la nature par un clan ou par une famille⁸⁸.

Afin d'établir la propriété, il faut que l'humain soit déjà dans un stade social et sédentaire où l'« unanimité » originelle est brisée. En réalité, le droit de propriété est la première source des inégalités. Selon Rousseau, il existe deux formes d'inégalités, comme il existe deux stades d'existence. Premièrement, les inégalités naturelles ou physiques sont présentes en tout moment, même dans l'état de nature. Il s'agit des différences d'âge, de santé, de forces corporelles et de qualités de l'esprit. Ensuite, il y a les inégalités morales ou politiques qui ne sont possibles qu'avec la socialisation. On parle alors de différences de privilèges accordées au détriment d'autres individus, comme la richesse, l'honneur, la puissance, la domination ou l'obéissance. Selon Rousseau, les premières sont de causes divines puisqu'elles existent à l'état primitif, alors que les secondes sont de causes humaines, c'est-à-dire qu'elles dépendent de conventions : elles ne sont « autorisées [que] par le consentement des hommes »⁸⁹. Ainsi, Locke avait raison d'observer que la première règle de justice fut le

⁸⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁸ À cet effet, le philosophe s'inspire entre autres des écrits de voyage sur les civilisations autochtones d'Amérique.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 45.

droit de propriété, puisque la première forme d'inégalité sociale est l'état de riche et de pauvre. Cela dit, il existe un état plus primitif encore.

En affirmant que la propriété est une caractéristique de la nature, un raisonnement lockéen permet de légitimer les inégalités de richesse – et éventuellement de puissance – telles qu'on les connaît sous l'Ancien régime. Dans plusieurs de ses ouvrages, Rousseau se chargera de nous prouver le contraire : les inégalités de richesses ne correspondent pas aux inégalités physiques à l'état de nature. Par la fiction dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, l'attachant Saint-Preux, issu du tiers état, ne peut épouser sa dulcinée. Cela ne l'empêche pas de posséder des qualités de corps et d'esprit comparables à celles des nobles. Rousseau articule également une comparaison entre le Royaume de France et la cité de Genève. En France, d'un côté, des générations de travailleurs vivent dans la misère. Ils doivent lutter pour leur survie et sont donc portés à la criminalité. De l'autre côté, des générations de nobles ou bourgeois vivent dans un luxe ahurissant. Dans le *Second discours*, Rousseau rend hommage aux simples citoyens de Genève qui sont relativement instruits et sensés. Le peuple, tout comme les plus riches, parvient à vivre dignement tout en ayant accès au bonheur. Il décrit alors une cité dont le niveau d'inégalités est relativement bas, tandis que le niveau de vie des citoyens est assez élevé. Bref, les inégalités y sont beaucoup moins marquées et une paix relative y règne⁹⁰.

En d'autres termes, les inégalités sociales et politiques se retrouvent à des niveaux disproportionnés dans le royaume en comparaison avec la cité, et ce, en dépit des inégalités physiques comparables entre les sujets et citoyens. Par conséquent, les inégalités naturelles ne correspondent pas aux inégalités morales et politiques et si elles correspondaient, elles ne se retrouveraient certainement pas à un degré aussi important qu'en France sous l'Ancien régime⁹¹. Bref, justifier les inégalités parmi les hommes par la loi naturelle, comme le font les traditions empiriste et théologienne, est bon « peut-être à agiter entre des esclaves entendus de leurs maîtres, mais [...] ne convient pas à des hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité »⁹².

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 36-37.

⁹¹ Entre autres, Karl Marx, Thomas Piketty et Pierre Rosanvallon arrivent à des conclusions similaires dans leurs études exhaustives respectives des inégalités économiques et de leurs effets. En effet, on découvre que moins les inégalités sont importantes dans un État démocratique, plus la paix, la croissance et le bonheur règnent. Voir : Piketty, T. (2013). *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris : Seuil; Rosanvallon, P. (2011). *La Société des égaux*. Paris : Seuil; ainsi que Marx, K. (2004). *Le capital : critique de l'économie politique*. Chicoutimi : J.-M. Tremblay. Avant eux, Aristote tenait des conclusions similaires. Dans le Livre IV des *Politiques*, il soutient notamment que la présence d'inégalités croissantes met à risque la sauvegarde des corps politiques.

⁹² Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 45.

2.1.4 Critique de la naturalisation de l'histoire

La troisième et dernière critique s'adresse à Hobbes et Grotius qui fondent sur l'histoire l'établissement naturel de l'absolutisme : ils « donnent au plus fort l'autorité sur le plus faible, sans songer au temps qui dut s'écouler avant que le sens des mots d'autorité et de gouvernement pût exister parmi les hommes »⁹³. Selon Rousseau, il est inutile pour l'homme de la nature de dominer son prochain. Avec pour seuls outils leur corps, les hommes – qui par la force des choses devaient tous être robustes à cette époque – avaient tout à perdre à essayer de soumettre les autres. Se battre est en effet très risqué, et si le hasard fit que l'un put réussir à soumettre l'autre, le maintenir en captivité jour et nuit se révèle encore plus risqué. C'est ce qui lui fait conclure que l'autorité du plus fort sur le plus faible n'est pas naturelle : cette autorité s'est construite dans l'histoire.

Suivant le raisonnement de Rousseau, il fallut que certains accumulent plus de propriétés qu'il n'en faille pour un seul homme et qu'ils disposent de la technologie et des armes pour se défendre afin de s'assurer la protection de ces propriétés ainsi que l'assujettissement des autres qui n'en auront pas fait autant. Bref, l'absolutisme n'est possible qu'avec la grande révolution qui donna accès à des technologies, comme la métallurgie et l'agriculture, afin de soutenir l'asservissement d'individus. À l'état primitif qui dut perdurer pendant des milliers d'années, cela était donc impossible : « Un homme pourra bien s'emparer des fruits qu'un autre a cueillis, du gibier qu'il a tué, de l'ancre qui lui servait d'asile; mais comment ne viendra-t-il jamais à bout de s'en faire obéir, et qu'elles pourront être les chaînes de la dépendance parmi des hommes qui ne possèdent rien? »⁹⁴. Le droit du plus fort n'existe donc qu'avec la possibilité effective d'être plus fort qu'un autre et de le maintenir dans la dépendance. Bref, l'absolutisme n'est pas naturel.

2.1.5 Du progrès des inégalités

En résumé, sont avant tout présentes les inégalités physiques qui correspondent à la dissemblance des qualités du corps et de l'esprit. À l'origine, ces inégalités s'avèrent plutôt minimales, puisque tous étaient actifs pour leur survie : « On comprendra combien la différence d'homme à homme doit être moindre [d'éducation et de mode de vie] dans l'état de nature que dans celui de société, et combien l'inégalité naturelle doit augmenter dans l'espèce humaine par

⁹³ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁴ *Ibid.*, p.70.

l'inégalité d'institution »⁹⁵. Ce sont aussi les seules formes d'inégalités à être véritablement naturelles : toutes les autres naissent d'une suite de conventions sociales.

De la sorte, à l'aide du droit de propriété, on autorise d'abord les inégalités sociales en acceptant l'état de riche et de pauvre. Il s'agit ici de l'état de nature tel que Locke l'entend. Selon Rousseau, c'est également l'état des peuples « sauvages » d'Amérique et d'Afrique où la propriété y est souvent collective. Il précise enfin que le fait d'être riche permet d'acheter les autres statuts sociaux. L'institution d'une magistrature s'avère alors nécessaire afin de protéger les propriétés des riches. Ainsi, on légitime les inégalités politiques : on permet l'état de puissant et de faible. C'est l'état de nature selon Hobbes. Enfin, du pouvoir « légitime », on autorise le pouvoir arbitraire : les états de maître et d'esclave sont autorisés. La domination de l'autre, de celui qui est au-dessous de soi, contente l'individu : « ils consentent à porter des fers pour pouvoir en donner à leur tour »⁹⁶. Les inégalités civiques sont alors établies, ce qui admet les ordres, les castes et le statut de noble par exemple. Voilà comment les inégalités ont progressé dans l'histoire, et ce, sans être légitimées par la loi de la nature.

Contrairement à ce qu'indique Berlin, Rousseau ne prône pas un retour à l'état de nature. Il sait que cela est impossible. Il s'agit plutôt d'une expérience de pensée qui permet d'établir les caractéristiques originelles de l'humain. Comme l'ont fait avant lui les philosophes du droit naturel, l'étude de ces caractéristiques originelles permet d'établir les droits que la nature nous a donnés : « Or, plaçant l'image de la *nature* humaine à un niveau si inférieur, en tout ce qui dépasse l'animalité : langage, famille, sociétés rudimentaires sont déjà des institutions, des effets de la liberté créatrice, et non pas des caractères innés »⁹⁷. À ce stade si primitif, qu'est-ce qui différencie l'homme de la bête?

Rousseau constate d'abord que tout être humain naît sensible, ignorant et insuffisant. Il doit trouver hors de lui-même les moyens de sa propre conservation et il devra le faire par ses propres efforts. Pourtant, si l'humain n'était qu'un être sensible, il ne serait qu'une bête comme les autres. Or, l'homme est moins fort que certains animaux, moins agile que d'autres, mais il est toutefois plus organisé⁹⁸. Descartes identifie l'intelligence comme qualité proprement humaine, alors que pour Hobbes, l'humain est naturellement doué de la parole, et ce, dès l'état

⁹⁵ *Ibid.*, p.69.

⁹⁶ *Ibid.*, p.95. Cet effet destructeur de l'amour propre est d'autant plus intéressant d'une perspective féministe. Les hommes cherchent à soumettre les autres, dont la gent féminine, afin de se montrer meilleur. Nous en discuterons d'ailleurs dans le dernier chapitre.

⁹⁷ Starobinski, Jean (1962). «Du Discours sur l'inégalité au Contrat social» dans *Études sur le contrat social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Société des belles lettres, p. 107.

⁹⁸ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 47-48.

de nature. Néanmoins, Rousseau observe que la pensée, les idées, les sentiments et même le langage peuvent également se trouver à différents niveaux chez les animaux. Ces caractéristiques ne peuvent donc pas distinguer l'homme des bêtes.

À l'image d'un enfant abandonné à la forêt, deux dons naturels le distingueront, soient l'amour de soi – issue de la conscience de soi – et la liberté – qui permet le développement de l'intelligence, du langage et même des inégalités –. En d'autres termes, c'est le seul animal qui possède naturellement la possibilité de s'écarter ou non de la loi de la nature. C'est par les actes de sa liberté créatrice que l'homme est – au moins en puissance – une créature morale⁹⁹. Parce que l'homme est libre par nature, alors il a la capacité de choisir entre le Bien et le Mal et il est responsable de ses actes. Il peut également se perfectionner – pour le meilleur comme pour le pire – à travers les temps¹⁰⁰.

2.2 Liberté naturelle et perfectibilité

En conséquence, à la différence des autres animaux de la Terre qui agissent par instinct ou penchant naturel, l'homme agit et choisit par un acte de liberté :

La nature commande à tout animal et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer, ou de résister, et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme, car la physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées; mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance on retrouve que des actes purement spirituels dont on n'explique rien par les lois de la mécanique.¹⁰¹

La liberté est d'abord conçue à l'origine comme un vide, une négation complète de toute détermination : c'est la possibilité ultime. Les lois de la physique, des sciences ou de la mécanique agissent de façon universelle. Toutefois, l'humain possède la liberté de choisir de les suivre ou de s'en écarter. Les sens et la formation d'idées peuvent s'expliquer par la nature, mais la possibilité de prendre une distance ses sens et de ses idées n'est possible que par l'humain. Un exemple actuel des effets de cette liberté, c'est qu'énormément d'humains « choisissent » de ne pas croire aux changements climatiques, malgré les nombreuses preuves. L'humain est donc le seul animal qui possède la possibilité de prendre une distance critique avec la nature pour l'analyser, la suivre ou s'en écarter. Bref, à l'origine de l'humanité, l'humain est absolument auteur : il est libre.

⁹⁹ « C'est un grand et beau spectacle de voir l'Homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts » (Rousseau, Jean-Jacques [1992]. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: GF – Flammarion. Première partie.)

¹⁰⁰ Comme nous le verrons au dernier chapitre, voilà des conclusions que Rousseau remet en question lorsqu'il parle des femmes.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 53-54.

Plusieurs générations durent passer avant que ne s'installent les différentes révolutions chez l'espèce humaine. Non social, l'homme de la nature meurt avec sa spiritualité et sa philosophie. Toutefois, la liberté, c'est aussi « la condition *sine qua non* du devenir »¹⁰², de ce qui devient autrement. Puisque la liberté permet de se distancier du monde environnant, elle permet en effet une accumulation de souvenirs et, de ce fait, une évolution temporelle des désirs, de l'intelligence et des aptitudes de l'homme. L'humain, en contact avec le monde environnant, développe donc certaines formes d'intelligence qui évoluent avec le temps. Il s'agit là en quelque sorte d'une « méta caractéristique » de la liberté naturelle¹⁰³, soit la *perfectibilité* :

[...] 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 ces mille ans. Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile?¹⁰⁴

À l'origine, l'être humain est donc par nature sensible et radicalement libre, c'est-à-dire qu'il est sujet aux affections, tout en étant indéterminé. Il est donc libre d'évoluer en se rapprochant ou en s'écartant de la nature. Par essai-erreur bien souvent, l'humain interagit avec son environnement, développe les caractéristiques de son intelligence et crée les moyens d'assouvir ses affections. Il n'est donc pas étonnant qu'une corrélation existe entre les différents types de climats et différents types de caractères ou affections¹⁰⁵. Ces affections peuvent à leur tour se modifier, se préciser. Ainsi, on rebute les insectes dans les pays froids, alors qu'on s'en nourrit dans certains pays chauds.

Si c'est par la perfectibilité qu'on développe les facultés virtuelles, telles la raison, la sociabilité et la langue, c'est aussi de là que naissent la perversité, la méchanceté, la servitude et les vices. En fait, pour Rousseau, la perfectibilité est naturellement une faiblesse humaine : c'est la source de tous les malheurs de l'homme. Paradoxalement, c'est parce que l'humain est libre qu'il peut contraindre la liberté et modifier sa nature originelle. Ainsi, la deuxième partie du *Second discours* illustre le parcours de la perfectibilité. Par la suite de révolutions qui durent se produire dans l'histoire humaine, nous découvrons que la pauvreté, la richesse, la servitude et la soumission ne sont pas naturelles à l'homme. Il s'agit plutôt de caractéristiques virtuelles qui naissent de notre perfectibilité.

¹⁰² Kryger, E. (1978). *La Notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions chez Kant*, p. 18.

¹⁰³ *Ibid.*, pp.16-17.

¹⁰⁴ *Second discours*, p. 54

¹⁰⁵ Rousseau développe ce rapport entre environnement et affections dans Rousseau, J.-J. (1990). *Essai sur l'origine des langues* & Rousseau, J.-J. (1997). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

2.3 Amour de soi

À l'état de nature, nous l'avons vu, les vices et les vertus n'existent pas, puisque l'homme vit indépendamment des autres. Le seul sentiment qui l'anime est la conservation de soi. Ce sentiment, Rousseau le nomme aussi « amour de soi ». Selon Kryger¹⁰⁶, c'est ce sentiment qui pose le germe de la sociabilité et donc aussi de la moralité chez l'humain. En effet, comme nous l'avons vu, dans cet état originaire et présocial, l'amour de soi :

[...] 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 subsistance acquise avec peine, si lui-même espère 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 autre 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*.¹⁰⁷

À l'origine sans société, les humains sont guidés par l'instinct d'autoconservation. Règne donc l'« anarchie », c'est-à-dire qu'il n'y a parmi les humains ni ordre social ni justice. Ne connaissant pas le Mal, l'humain ne sera pas porté à le perpétrer autour de lui. Ce qui l'importe, c'est sa conservation. Ainsi, l'homme de la nature ne sera pas nécessairement porté à aider les autres, mais du moins, il ne sera pas la cause de leur misère. Voilà la signification de la maxime qui règne en loi de la nature : « Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible ». Rousseau précise que la nature ne nous a pas donné nos larmes en vain. En ce sens, notre instinct de conservation est sensible et correspond en effet au germe de la sociabilité, non pas parce qu'elle pousse l'homme à entrer en contact avec les autres, mais plutôt parce qu'elle ne le prohibe pas. Antérieure à toute réflexion, la pitié¹⁰⁸ est entre autres vécue par les animaux sensibles dont les femelles prennent soin des petits, ce qui inclut l'espèce humaine.

En résumé, l'espèce humaine – sans distinction de genre, de classe, ni de couleur de peau – est née innocente et libre de faire le Bien comme le Mal. L'humain a donc le choix d'agir selon ou contre cette dernière maxime qui fonde sa bonté naturelle, son innocence

¹⁰⁶ Kryger, E. (1978). *La Notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions chez Kant*, p. 160.

¹⁰⁷ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 66.

¹⁰⁸ La notion de pitié est ambiguë chez Rousseau. En effet, le sens actuel du terme est parfois péjoratif et introduit une forme de mépris d'un puissant sur un faible. « Pitié » vient en fait du latin *pietas* qui correspond tantôt au devoir, tantôt à la dévotion. On note aussi la proximité avec le terme « empathie » qui vient du grec ancien « ἐν », qui signifie dedans, et « πάθος », qui correspond à « ce que l'on éprouve par opposition à ce qu'on fait, c'est-à-dire tout ce qui affecte le corps ou l'âme, en bien ou en mal, mais surtout en mal » (Bailly, A [2000]. *Dictionnaire grec français*. Paris : Hachette, p. 1437). L'empathie réfère donc à la reconnaissance, la compréhension ou le partage de ce qui est éprouvé. Dans le cadre de ce travail, nous allons conserver le terme de « pitié », tout en ayant conscience de toute la portée que peut avoir ce mot au XVIII^e siècle, alors qu'il parut sous la plume de Rousseau. Nous allons y revenir plus tard dans la section sur la liberté morale.

originelle ou encore la voix de la nature¹⁰⁹. Il faut que l'homme puisse naturellement aimer la justice et l'ordre – au moins en puissance –, sans quoi la moralité ne peut exister¹¹⁰.

2.4 Conclusion partielle

Quoiqu'il soit vrai que l'espèce humaine est par nature libre selon Rousseau, l'interprétation berlinienne est doublement erronée. D'abord, la liberté naturelle est comprise comme la possibilité et non comme une faculté absolue et indépendante de prise de décision. L'humain est libre parce que, dès l'origine, il lui est possible de choisir entre le Bien et le Mal, c'est-à-dire de s'approcher ou de s'écarter de la nature par ses actions. Or, pour faire le Bien, il suffit de ne pas faire le Mal. En ce sens, si l'homme est naturellement bon selon Rousseau, c'est parce qu'à l'état de nature, il est encore innocent. Mythologiquement, il décrit l'humain avant l'épisode du fruit défendu, c'est-à-dire avant la sociabilité et le vice. Cela dit, le vice est naturellement possible, mais il sera le fruit de la liberté et de la perfectibilité.

Ensuite, un retour à l'état de nature n'est pas souhaitable selon Rousseau, et surtout : c'est impossible. Il s'agit surtout d'une expérience de pensée qui permet de différencier ce qui est propre à la nature humaine de ce qui est un produit de l'humain. Ainsi, par nature, l'homme ne possède rien d'autre que sa vie, sa liberté et son amour de soi. Étant libre, l'homme peut également agir contre la vie, la liberté et l'amour de soi et des autres. C'est ce qu'il a fait par le biais des différentes révolutions qui ont mené aux inégalités économiques et sociales.

Le but n'est pas de libérer les humains de toute contrainte, mais de distinguer les contraintes naturelles de celles qui obscurcissent la vie, la liberté et l'amour de chacun. Ces dernières sont issues des conventions humaines, car elles sont socialement construites par l'évolution des inégalités sociales et économiques. Elles ne sont donc pas naturelles, ni absolues : on peut s'en détourner. Bref, par l'état de nature, Rousseau appelle à distinguer de l'ombre des inégalités sociales et économiques que peignent au fond de la caverne les Lumières de nos siècles de la lumière naturelle qui montre la voix du Bien.

¹⁰⁹ Kryger, E. (1978). *La Notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions chez Kant*, p. 26.

¹¹⁰ Voilà pourquoi Rousseau écrit que : « Le principe fondamental de toute morale [...] est que l'Homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; et qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits. J'ai fait voir que l'unique passion qui naît avec l'homme, savoir l'amour de soi, est une passion indifférente en elle-même au bien et au mal; qu'elle ne devient bonne ou mauvaise que par accident et selon les circonstances dans lesquelles elle se développe. J'ai montré que tous les vices qu'on impute au cœur humain ne lui sont point naturels; j'ai dit la manière dont ils naissent; j'en ai, pour ainsi dire, suivi la généalogie, et j'ai fait voir comment, par l'altération successive de leur bonté originelle, les hommes deviennent enfin ce qu'ils sont. » dans Rousseau, J.-J. (Novembre 1762). *Lettre à Christophe de Beaumont* disponible sur www.philolog.fr/rousseau-la-bonte-naturelle/ (tel que consulté le 11 décembre 2016).

« C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable; ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité: nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes. »¹¹¹

3. Liberté morale

Comme nous le fait remarquer André Charrak, il existe trois instruments qui peuvent influencer sur les âmes humaines : « on l'inscrit d'abord dans un ordre matériel auquel il affronte ses premières capacités; on le met ensuite en état de réfléchir aux rapports qui composent cet ordre; on lui permet enfin de se projeter dans l'ordre des choses humaines pour y trouver sa place »¹¹². Au premier, correspond la liberté physique ou naturelle telle qu'on vient de le voir; au second, la liberté morale ou métaphysique; au dernier, la liberté politique et civile.

On l'a vu, l'humain est naturellement sensible. L'entrée dans l'état social est marquée par l'expansion de cette sensibilité vers autrui. Dans ses rapports à l'autre, le désir et la volonté s'éveillent¹¹³. Selon Rousseau, ce passage s'inscrit dans nos vies par l'adolescence et l'éveil sexuel qui l'accompagne. Il s'agit donc d'une transition entre l'être physique et l'être social. Cela dit, avec la naissance de la sociabilité, l'humain ne perd pas pour autant ses caractéristiques originelles. Kryger précise qu'« à ce que l'homme était originellement s'ajoute ce qu'il s'est fait être, sans pour autant détruire sa première nature. Tant que l'Homme est corps et chair, il ne cesse d'appartenir au domaine de la nature, si bien que ce n'est qu'à travers et grâce à notre corps que nous avons prise sur le monde comme l'exprime la phénoménologie »¹¹⁴. En ce sens, même en développant sa sociabilité, l'humain reste un être sensible. Rousseau va même plus loin : la moralité se développe grâce à la sensibilité.

3.1 Morale sensitive

En fait, pour Rousseau l'entendement et les passions se nourrissent l'un l'autres : « l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi : c'est par notre activité que notre raison se perfectionne; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner »¹¹⁵. Notre sensibilité agit donc toujours comme premier moteur de nos actions, c'est ce qui motive le perfectionnement de notre raison. À l'inverse, les passions doivent beaucoup à la raison

¹¹¹ Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou De l'éducation*, p. 318.

¹¹² *Ibid.*, p. 29.

¹¹³ *Ibid.*, p. 307.

¹¹⁴ Kryger, E. (1978). *La Notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions chez Kant*, p. 154-155.

¹¹⁵ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 54-55.

puisque cette dernière permet de bien combler nos besoins. En ce sens, les qualités du corps et de l'esprit ne se développent pas isolément, mais répondent aux activités de l'autre. C'est ce qui permet l'imagination, l'apprentissage, la création et l'habitude. En somme, la morale sensitive est la condition nécessaire au perfectionnement de l'homme. Conséquemment, l'évolution de la liberté morale suit le développement de nos passions et de notre entendement.

Comme à l'état originel, jusqu'à l'âge de 16 ans environ, l'enfant est centré sur lui-même. Il n'a pour seules affections que le plaisir et le déplaisir et c'est à partir de ces dernières que se construit « la morale sensitive ou le matérialisme du Sage »¹¹⁶. Avant même de comprendre ce qu'est le Bien et le Mal, on lui aura fait sentir le plaisir et le déplaisir physique qui l'entoure : « l'enfant s'habitue à bien faire avant de savoir qu'il fait le bien et ce que cela implique; simplement on aura pris soin de lui faire sentir le plaisir qui accompagne les bonnes actions, les dommages qui résultent des mauvaises, si bien que le souvenir du bien-être physique ou sentimental se trouve automatiquement lié à la notion du bien moral »¹¹⁷. Le cœur sent déjà les effets moraux, puisque, même dans l'ignorance morale, son bien-être physique y est déjà enraciné. On fait sentir le plaisir créé par une bonne action et la peine associée à une mauvaise. Voilà comment, selon Rousseau, un gouverneur parvient à éduquer un enfant à prendre l'habitude d'agir moralement.

Toutefois, avec le passage à l'adolescence, notre jeune homme – que nous nommerons Émile – découvre aussi les premiers effets de son sexe. Jusqu'alors indifférenciés, les filles et les garçons découvrent leur spécificité. De par la transformation de leur corps et le développement des désirs sexuels, ces derniers commencent à voir l'Autre d'un œil différent. De l'enfant ignorant vient l'adolescent qui s'inscrit dans un certain horizon social, et donc moral. À cela correspond une seconde naissance ou une seconde origine : « Nous naissons pour ainsi dire en deux fois : l'une pour exister, et l'autre pour vivre; l'une pour l'espèce, et l'autre pour le sexe »¹¹⁸. Du simple attachement que ressent un enfant pour ce qui le conserve naissent les premières formes d'amour et de recherche d'amour. On cherche aussi la réciprocité : on

¹¹⁶ Rousseau, J.-J. (1973). *Les Confessions*. Paris: Gallimard, Livre IX, p. 496. *Les Confessions* offrent à cet effet de belles pièces comparatives afin de comprendre comment les plaisirs et les déplaisirs communiquent souvent l'injustice d'une situation. Par exemple, Rousseau trouvait injuste le fait que Mme de Vercellis ne porta jamais en lui de signe d'affection, de pitié et de bienveillance, alors qu'il était son laquais. Être lui-même en sa présence était difficile. Il avait l'impression de devoir se cacher derrière son rôle de laquais : « Je crois que j'éprouvai dès lors ce jeu malin des intérêts cachés qui m'a traversé toute ma vie, et qui m'a donné une aversion bien naturelle pour l'ordre apparent qui les produit » affirme-t-il à la p. 122.

¹¹⁷ Kryger, E. (1978). *La Notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions chez Kant*, p. 33.

¹¹⁸ Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou De l'éducation*, p. 303.

aime et on veut plaire en retour, on veut être préféré¹¹⁹. Sauf que, pour aimer, il faut aussi pouvoir juger et comparer. En ce sens, l'adolescence, c'est aussi la naissance de l'amour propre.

3.2 Sentiment relatif et pitié

De par leur nature et leurs effets, l'amour propre s'oppose à l'amour de soi :

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 de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur.¹²⁰

L'amour propre est donc un sentiment qui porte l'homme à chercher son profit aux dépens des autres. L'homme se compare aux autres et leur fait compétition afin d'être préféré à tout prix. C'est ce qui crée les tendances égoïstes et narcissiques des hommes. Rousseau note d'ailleurs que la préférence n'est pas naturelle. Elle est en fait relative aux normes sociales instaurées par la société : on préfère ce qui est populaire. Cependant, l'amour propre n'est pas le seul sentiment relatif. En fait, l'amour de soi-même, quoiqu'il soit d'abord individuel¹²¹, peut être étendu aux autres humains. L'espèce humaine doit pouvoir affecter Émile avant le sexe et il faut « profiter de la sensibilité naissante pour jeter dans le cœur du jeune adolescent les premières semences de l'humanité »¹²². C'est à l'adolescence, lors de notre seconde naissance, que nous avons le plus de succès afin de développer des passions tendres et affectueuses qui sont à la racine de la vertu et de l'humanité. Cela passe notamment par le développement de la pitié.

Avant d'insister sur ce qui distingue un individu des autres, il est important de sentir ce qui nous unit comme espèce. L'humain, comme on l'a mentionné plus tôt, est essentiellement un être incomplet : il a plusieurs faiblesses, manques et besoins. Il naît nu, ignorant, sans le sou et condamné à mort. Ces peines et ces misères constituent notre nature d'être sensible et imparfait. Seul Dieu est un être autarcique qui ne manque de rien. C'est donc l'insuffisance devant les souffrances humaines qui nous pousse à nous unir : « Si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection »¹²³. En d'autres termes,

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 308.

¹²⁰ Voilà ce qu'annote Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 122-123.

¹²¹ Comme on l'a vu aux pp. 27-28, l'amour de soi correspond d'abord au désir de conservation de soi.

¹²² Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou De l'éducation*, p. 317.

¹²³ *Ibid.*, p. 318.

ce qui nous unit comme espèce, ce sont d'abord nos besoins et nos misères : c'est ce qui fait que chacun a une importance pour les autres.

Exemplifions le tout à l'aide des *Confessions*. Lorsque Mme de Vercellis¹²⁴ fut mourante, le jeune Jean-Jacques sentit la dignité humaine : « Il est vrai qu'après cela j'y entrai comme auparavant, et je fus même plus assidu que personne, car les douleurs de cette vieille dame me la rendaient extrêmement respectable et chère, et j'ai bien versé dans sa chambre des larmes sincères, sans qu'elle ni personne ne s'en aperçût »¹²⁵. Rousseau ne peut s'empêcher d'avoir pitié d'elle et il saisit ainsi l'importance des soins qu'il lui porte. Écarté de son testament, il n'est pas motivé par son intérêt personnel, mais plutôt par la souffrance et la mort imminente qui se manifeste à lui par le sentiment de pitié. Voilà le sentiment relatif qu'Émile doit d'abord apprendre à développer. Rousseau relève donc trois maximes qui mettent en action la moralité et l'imagination.

Premièrement, « Il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre »¹²⁶. La pitié est donc un doux sentiment, puisqu'en même temps que l'on souffre en se mettant à la place de l'autre, comme la mourante Mme Vercellis, on ressent tout de même un certain plaisir de ne pas être souffrir comme elle. Voir une personne qui fait pitié fait sentir notre existence importante pour l'autre, car nous avons la possibilité de combler, au moins en partie, son insuffisance. La pitié nous pousse à nous unir aux autres. Au contraire, voir une personne heureuse affecte plutôt l'amour propre, puisque, étant suffisante à elle-même, elle nous fait sentir inutiles. La personne heureuse semble être dans une classe à part et notre existence n'a aucune incidence sur sa vie.

Cela nous conduit à la seconde maxime : « On ne plaint jamais dans autrui que les maux dont on ne se croit pas exempt soi-même. N'ignorant pas le malheur, je vais aider les

¹²⁴ Faisant l'objet de la note 111, on remarque un changement d'attitude du jeune Rousseau envers cette dame lorsque la venue de la faucheuse transforme les intérêts de chacun.

¹²⁵ Rousseau, J.-J. (1973). *Les Confessions*, p. 123. La suite de l'anecdote contribue à humaniser le personnage : « Nous la perdîmes enfin. Je la vis expirer. Sa vie avait été celle d'une femme d'esprit et de sens : sa mort fut celle d'un sage. Je puis dire qu'elle me rendit la religion catholique aimable par la sérénité d'âme avec laquelle elle remplit les devoirs sans négligence et sans affectation. Elle était naturellement sérieuse. Sur la fin de sa maladie, elle prit une sorte de gaieté trop égale pour être jouée, et qui n'était qu'un contrepoids donné par la raison même contre la tristesse de son état. Elle ne garda lit que les deux derniers jours, et ne cessa de s'entretenir paisiblement avec tout le monde. Enfin, ne parlant plus, et déjà dans les combats de l'agonie, elle fit un gros pet. "Bon! dit-elle en se retournant, femme qui pète n'est pas morte." Ce furent les derniers mots qu'elle prononça » (*Ibid.*, p.123-124).

¹²⁶ Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou De l'éducation*, p. 321.

misérables »¹²⁷. La pitié affecte notre imaginaire, mais aussi nos sens. Comme l'imagination qui se reconnaît en autrui, la souffrance physique de l'Autre trouve également refuge en soi. En tant qu'être mortel, hors du langage et des préjugés, voir la vie quitter ou faire souffrir quelqu'un vient nous chercher jusqu'à nos entrailles. La pitié est donc une passion qui devient physique. Cela dit, si l'on n'arrive pas à concevoir la souffrance de quelqu'un, on ne ressentira pas de pitié envers elle. Voilà pourquoi Rousseau nous dit que si rien d'humain ne semble étranger à Émile, alors ce dernier ne se sentira étranger à aucun des maux humains¹²⁸. Il s'agit ici d'un point de discussion intéressant entre Rousseau et Wollstonecraft. En effet, ce dernier utilise beaucoup d'exemples féminins, tant dans le *Second discours* que dans l'*Émile* ou les *Confessions*, afin de décrire la pitié. Puisque les femmes sont mères et faibles¹²⁹, ces dernières ne sont en réalité exemptées que de très peu de maux. Cela pourrait donc expliquer d'une part l'empathie généralement plus développée chez le genre féminin, mais qui se révèle moins bien orientée, puisque les femmes sont exemptes d'éducation morale selon Rousseau. D'autre part, les hommes, étant exempts de la plupart des douleurs féminines, peuvent difficilement se reconnaître en elles. Nous y reviendrons dans le cinquième chapitre.

Troisièmement, « La pitié qu'on a du mal d'autrui ne se mesure pas sur la quantité de ce mal, mais sur le sentiment qu'on prête à ceux qui le souffrent »¹³⁰. Par l'imagination, l'humain se projette hors de lui et peut de la sorte juger la souffrance d'autrui. Ce jugement équivaut au niveau de pitié qu'il éprouve en retour : « Autrement dit, l'imagination de l'individu se reconnaît dans celle des autres hommes et c'est par ce biais que je les découvre sensible comme moi : ainsi s'éveille la pitié »¹³¹. La pitié est donc un mouvement d'expansion de la sensibilité et d'amour de soi sur autrui. Elle reconnaît en chacun des hommes sa nature humaine, c'est-à-dire d'être incomplet. Lorsqu'un humain souffre, l'humanité en lui souffre aussi. Nous reconnaissons cette souffrance en fonction de notre jugement, non pas proportionnellement à la souffrance vécue, mais plutôt en fonction des causes de ce malheur. Par exemple, même si la famine est souffrante dans les deux cas, la faim causée par des caprices culinaires bourgeois entraîne moins de pitié que celle d'un pauvre ouvrier jeté à la rue.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 322.

¹²⁸ Voir Rousseau, J.-J. (1967). *Julie ou La nouvelle Héloïse*. Paris: Garnier – Flammarion, V^e partie, Lettre III; ainsi que la note Charrak dans Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou De l'éducation*, p. 765.

¹²⁹ Rousseau mentionne que l'amour en société est : « célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soin pour établir leur empire, et rendre dominant le sexe qui devrait obéir » dans Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 67. Bref, puisque les femmes sont « faibles », alors elles « doivent obéir ».

¹³⁰ Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou De l'éducation*, p. 324.

¹³¹ Note de Charrak dans *Ibid.*, p. 766.

En résumé, l'entrée dans le monde social nécessite une éducation sur la généralité de l'espèce humaine. Le fait que notre Émile puisse sentir les maux humains et en avoir pitié s'avère un premier pas vers l'action morale : « En un mot, apprenez à votre élève à aimer tous les hommes, et même ceux qui les déprisent; faites en sorte qu'il ne se place dans aucune classe, mais qu'il se retrouve dans toutes; parlez devant lui du genre humain avec attendrissement, avec pitié même, mais jamais avec mépris. Homme, ne déshonore point l'homme »¹³². Ainsi, la sensibilité sociale d'un homme libre est imprégnée de pitié et n'est pas entièrement soumise aux effets de l'amour-propre. Par le fait même, il sait reconnaître les accidents communs à tout être sensible : la souffrance. Si l'éveil de la pitié est un premier pas vers l'action morale, ce n'est pas le seul. Il faut se rappeler que la pitié n'est qu'une affection qui doit ensuite nous pousser à l'action. En conséquence, il faut apprendre à aiguiser son jugement afin de bien mesurer la justesse du sentiment et les causes de la souffrance¹³³. Si jusqu'à l'adolescence Émile a pu développer l'amour de soi, il devra ici en dériver l'amour des hommes. C'est le principe premier de la justice humaine¹³⁴. Notre disciple entre alors dans le monde moral.

3.3 Amitié et reconnaissance

Afin de pouvoir distinguer la réalité (la vérité) de l'apparence (du spectacle), il est donc nécessaire de perfectionner le jugement comparatif qui naît avec la vie en société et l'amour propre. À l'origine, notre homme est le seul spectateur qui se juge : il existe. À la deuxième naissance, il cherche aussi l'amour des autres. Il veut être préféré par les spectateurs qu'il rencontre dans le monde qui l'entourne. Ainsi Émile se particularise. Le souci du regard des autres le pousse en même temps à vouloir leur plaire. Parce qu'il est un homme libre et créateur, il peut se créer une façon d'être qui n'est pas la sienne : il peut s'écarter de sa nature. Bref, il a la possibilité de façonner le masque qui cache sa véritable nature : « Homme du monde est tout entier dans son masque. N'étant presque jamais en lui-même, il y est toujours étranger, et le mal à son aise quand il est forcé d'y rentrer. Ce qu'il est n'est rien, ce qu'il paraît est tout pour lui »¹³⁵. De la sorte, Émile est porté aux premiers élans de l'amour propre, à son « moi relatif ». Le gouverneur ne pourra pas l'en empêcher. Toutefois, sans utiliser la force, on peut tenter de comprendre ce phénomène et d'informer son disciple à ce propos. En fait, Émile

¹³² *Ibid.*, p. 325.

¹³³ Comme nous le verrons au cinquième chapitre, Wollstonecraft reproche à Rousseau de circonscrire l'aiguïssement du jugement moral à la gent masculine : Sophie n'a pas droit à cette éducation morale.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 339.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 331.

doit arriver à ressentir par lui-même le véritable amour de soi qui permet le développement de la pitié. On ne peut pas le lui imposer. De toute façon, on ne peut forcer un cœur à aimer :

Si c'en était ici le lieu, j'essayais de montrer comment des premiers mouvements du cœur s'élèvent les premières voix de la conscience, et comment des sentiments d'amour et de haine naissent les premières notions du bien et du mal : je ferais voir que justice et bonté ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement, mais de véritables affections de l'âme éclairée par la raison, et qui ne sont qu'on progrès ordonné par nos affections primitives : que par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle; et que tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel du cœur humain¹³⁶

Rousseau introduit ici la notion de conscience qui désigne la façon dont on appréhende le monde environnant : on prend conscience du vrai et du faux.

L'une des premières prises de conscience qu'aura Émile sera de découvrir le prix des soins que son gouverneur lui a porté tout au long de sa vie. Reconnaisant son ouvrage – tout son temps, toute son énergie et tout son amour –, il en reconnaît aussi son autorité, qui ne vient pas de la force, mais plutôt de l'amitié. Certains philosophes comme Hobbes défendent l'autorité paternelle comme source du gouvernement absolu. Rousseau s'y oppose farouchement pour plusieurs raisons. En réalité, l'autorité paternelle ne correspond pas un esprit féroce comparable au despotisme selon lui. En fait, il explique dans le *Second discours* que, contrairement au despotisme, l'autorité paternelle, du gouverneur ou de l'éducateur est à l'avantage du fils bien plus que du père. Lorsque le fils n'a plus besoin du secours de son père, alors il en est son égal. Si le père conserve une certaine autorité sur son fils devenu indépendant, c'est non pas grâce à un droit naturel à l'obéissance, mais plutôt grâce au respect que son fils lui doit¹³⁷. Ainsi, l'autorité de l'éducateur vient du fait que le disciple reconnaît les efforts qu'on a mis afin de lui inculquer une certaine sagesse.

3.4 Raison pratique et intelligence

Par l'histoire et les fables, Émile apprend à dresser « les causes lentes et progressives des faits, qui sont avant tout morales »¹³⁸. Émile, qui ressent le mal et la souffrance grâce à la pitié, doit apprendre à en trouver les causes. Il est normal que la pitié qu'entraîne un malheureux hasard soit moindre que celle entraînée par des causes humaines ou sociales d'où le Mal tire son origine¹³⁹. En suivant l'histoire des vies particulières plutôt que celle des multitudes, il peut étudier les façons dont l'amour propre et l'amour de soi s'articulent. Il

¹³⁶ *Ibid.*, p. 339.

¹³⁷ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 88-89.

¹³⁸ Note de Charrak dans Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou De l'éducation*, p. 772.

¹³⁹ Comme l'a montré l'exemple à la p. 33 sur la pitié et la faim.

apprend de la sorte à avoir pitié des méchants en tant qu'individus, plutôt que de les haïr. Il reconnaît aussi les héros qu'il aime naturellement. « Songez qu'aussitôt que l'amour-propre est développé, le moi relatif se met en jeu sans cesse, et que jamais le jeune homme n'observe les autres sans revenir sur lui-même et se comparer avec eux. Il s'agit donc de savoir à quel rang il se mettra parmi ses semblables après les avoir examinés »¹⁴⁰. Faisant toujours des parallèles entre sa vie et les histoires réelles, passées ou fictives, il peut retirer des maximes qui pourront guider ses actions¹⁴¹. En conséquence, il peut perfectionner sa raison pratique : « qu'est-ce que la raison pratique, si ce n'est le sacrifice d'un bien présent et passager aux moyens de s'en procurer un jour de plus grands ou de plus solides et qu'est-ce que l'intérêt si ce n'est l'augmentation et l'extension continuelle de ces moyens? »¹⁴². Rousseau en montre l'exemple dans le *Second discours* et dans l'*Essai sur l'origine des langues* en présentant la succession des révolutions qui menèrent aux inégalités et aux souffrances sous l'Ancien régime.

La pitié est un sentiment stérile et interne. Elle doit prendre vie en acte, et pour ce faire, on juge, on compare, on cherche les origines de ces souffrances humaines dont on a pitié. Ainsi, l'intérêt, qui est la marque de l'amour propre au sein de l'amour de soi, n'est pas particulier : il est jugé et comparé, puis généralisé. C'est l'intérêt commun qui commande la pitié et la raison pratique. Un bien plus grand et plus solide que celui de l'individu correspond au bien commun. La raison pratique nous permet donc d'identifier les moyens appropriés afin de combler le vide, le manque, le besoin ou la souffrance et de contribuer au bien commun : « Étendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformerons en vertu, et il n'y a point de cœur d'homme dans lequel cette vertu n'ait sa racine. Moins l'objet de nos soins tient immédiatement à nous-mêmes, moins l'illusion de l'intérêt particulier est à craindre; plus on généralise cet intérêt, plus il devient équitable; et l'amour du genre humain n'est autre chose que l'amour de la justice »¹⁴³. Prendre conscience de notre insuffisance commune, c'est aussi prendre conscience des soins que l'on nous apporte et ceux que l'on peut apporter à d'autres pour combler cette

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 351.

¹⁴¹ Rousseau critique ainsi les fables qui ajoutent une maxime à la fin : « Si votre élève n'entend la fable qu'à l'aide de l'explication, soyez sûr qu'il ne l'entendra jamais » (*Ibid.*, p.359). Dans une histoire, une maxime est donc un enseignement moral que l'on retire. Si on doit l'explicitier, c'est que ce ne fut pas un enseignement moral qui a effectivement parlé au cœur.

¹⁴² Rousseau, Jean-Jacques (1782). *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Éditions de la Bibliothèque numérique romande. Disponible sur https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf4/rousseau_juge_de_jean_jacques.pdf (tel que consulté le 11 décembre 2016), IIe dialogue, p. 179. Voir également la note de Charrak dans Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou De l'éducation*, pp. 828-829.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 365.

insuffisance. C'est ce qui fait que l'intérêt particulier n'est, en quelque sorte, qu'une illusion¹⁴⁴. Émile peut alors se projeter hors de lui-même tout en ayant toujours un rapport direct à lui-même¹⁴⁵ : il existe et connaît son importance au sein du « nous ». C'est alors qu'il pratiquera la bienfaisance, c'est-à-dire qu'il sera juste.

3.5 Bienfaisance et exercice de la liberté morale

En perfectionnant son jugement, l'homme peut différencier un acte de bienfaisance d'un autre et en comprendre les causes et les effets. La bienfaisance correspond au moment où l'être humain agit sur son monde environnant afin de combler ses faiblesses et pallier aux souffrances. Cet acte produit en lui une jouissance intérieure. Le sentiment de faire le bien – alimenté par l'éducation du gouverneur – contribue donc à l'instruction d'Émile :

Avec l'amour de nous-mêmes (...) on peut chercher hors de soi son bonheur; on peut s'aimer hors de soi davantage que dans son existence propre; on n'est point à soi-même son unique objet. L'amour-propre au contraire subordonne tout à ses commodités et à son bien-être, il est à lui-même son seul objet et sa seule fin; de sorte qu'au lieu que les passions qui viennent de l'amour de nous-mêmes nous donnent aux choses l'amour-propre veut que les choses se donnent à nous et se fait le centre de tout.¹⁴⁶

En entretenant les sentiments qui font des hommes ses semblables, Émile désire son bien en agissant pour le bien commun. Finalement, par la pratique de la bienfaisance, il se fond avec les autres humains qui l'entourent et apprend à devenir une meilleure personne. Du même coup, il rend meilleur l'environnement dans lequel tous, lui compris, vivent.

Dans son traité de l'éducation, Rousseau parvient à faire l'union entre l'intérêt propre, l'intérêt commun et l'intérêt suprême. Avec l'amour de nous, de la nature, de l'ordre et de l'harmonie vient l'amour de l'Être suprême. La *Profession de foi du vicaire savoyard* tente à

¹⁴⁴ À cet effet, Rousseau explique dans ses Confessions comment son père a pu l'instruire sur l'importance de ne jamais placer son intérêt contre le bien commun et lui transmettre l'amour et le plaisir des bonnes actions : « Cette conduite d'un père dont j'ai si bien connu la tendresse et la vertu m'a fait faire des réflexions sur moi-même qui n'ont pas peu contribué à me maintenir le cœur sain. J'en ai tiré cette grande maxime morale, la seule peut-être d'usage dans la pratique, d'éviter les situations qui mettent nos devoirs en opposition avec nos intérêts, et qui nous montrent notre bien dans le mal d'autrui, sûr que, dans de telles situations, quelque sincère amour de la vertu qu'on y porte, on faiblit tôt ou tard sans s'en apercevoir, et l'on devient injuste et méchant dans le fait, sans avoir cessé d'être juste et bon dans l'âme. [...] »

C'est là, selon moi, la bonne philosophie, la seule vraiment assortie au cœur humain. Je me pénètre chaque jour davantage de sa profonde solidité, et je l'ai retournée de différentes manières dans tous mes derniers écrits; mais le public, qui est frivole, ne l'y a pas su remarquer. Si je survivais assez à cette entreprise consommée pour en reprendre une autre, je me propose de donner dans la suite de l'*Émile* un exemple si charmant et si frappant de cette même maxime que mon lecteur soit forcé d'y faire attention. Mais c'est assez de réflexion pour un voyageur; il est temps de reprendre ma route.» dans Rousseau, J.-J. (1973). *Les Confessions*, p. 91-93.

¹⁴⁵ Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou De l'éducation*, p. 365.

¹⁴⁶ Note de Charrak dans *Ibid.*, pp. 759-571.

cet effet de réunir l'amour du bien, l'amour de l'ordre et la foi. Bref, l'amour de soi, l'amour de l'humanité et l'amour de l'auteur de son être se confondent¹⁴⁷.

Précédemment, nous avons établi que notre disciple est libre de renier l'autorité paternelle, mais qu'il aura appris à reconnaître ses bienfaits et à la respecter. Au même sens, sans en être obligé, Émile reconnaîtra l'autorité de Dieu et fera le Bien. Il sera libre de perpétrer le Mal et de chercher son intérêt personnel au détriment des autres. Pourtant, il n'y verra pas l'intérêt, puisqu'il aura appris à reconnaître le sien au sein de l'intérêt commun. L'éducation morale permet donc de pouvoir choisir librement de faire le Bien.

C'est d'ailleurs ce qu'illustre Rousseau dans la sixième promenade des *Rêveries* lorsqu'il imagine l'anneau de Gygès pour parler de la bienfaisance. Il montre alors qu'en laissant agir ses inclinations naturelles de façon désintéressée, il agirait en accord avec la Providence. Il explique aussi qu'il finirait par abandonner l'anneau, puisque cela modifie ses inclinations naturelles : avec l'anneau, il devient inhumain, trop puissant, trop indépendant des autres. Cela finirait probablement par le corrompre¹⁴⁸. De multiples interprétations sont données à cette rêverie. Je me contenterai de faire un parallèle entre les pouvoirs que confère l'anneau et celui des riches et des puissants qui les rendent presque surhumains. La richesse et la puissance modifient nos inclinations naturelles et corrompent ceux qui les possèdent. Cet anneau offre un excellent parallèle avec les pouvoirs qu'a une personnalité publique comme notre philosophe.

Au début, Rousseau tentait de redistribuer son argent auprès des sans-abris de Paris. Il renonce à tout cela afin de se retirer à l'Hermitage et réfléchir sur le monde qui l'entoure. C'est ce qui lui permit d'écrire trois de ses ouvrages majeurs : *Julie*, *Émile* et le *Contrat social*. À l'image de Montaigne dans sa tour d'ivoire, il pouvait alors se concentrer sur son ouvrage d'éducation populaire. De la sorte, Edna Kryger explique que « toute l'œuvre de Rousseau n'est qu'une description continue de l'homme aliéné de sa liberté et un plaidoyer pour l'homme luttant pour sa liberté. Les *Confessions* nous fournissent une 'première pièce de comparaison', non pas en nous offrant l'exemple d'un homme libre, mais de l'homme qui veut la liberté – et qui ne l'atteint pas »¹⁴⁹. Se connaître soi-même, c'est aussi connaître nos faiblesses, nos

¹⁴⁷ Note de Charrak dans *Ibid.*, p. 808. Nous y reviendrons un peu plus tard lorsqu'il sera question du bonheur.

¹⁴⁸ Rousseau, Jean-Jacques (1997). *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Flammarion, p. 129-130.

¹⁴⁹ Kryger, E. (1969) *La Notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, p. 10. Malgré tout, dans ses *Rêveries*, je crois possible d'argumenter que le philosophe finit par trouver la paix avant de mourir.

pouvoirs et par-là notre façon de rechercher la liberté. Les écrits autobiographiques de Rousseau permettent d'en montrer l'exemple.

Émile devra alors comprendre la société à laquelle il appartient et tentera de s'y intégrer tout en restant lui-même : « Il connaît l'Homme en général; il lui reste à connaître les individus »¹⁵⁰. Il lui faut donc guérir de la corruption apportée par son amour-propre naissant, non pas en retournant à un état naturel et pré moral, mais plutôt en incorporant ces deux stades au sein d'un autre plus important encore : « The task is to cure this corruption by removing this veil and returning, not to the state of nature, but to a higher stage of moral self-consciousness that incorporates the previous two stages »¹⁵¹. C'est donc par la liberté morale que l'humain s'intéressera à l'ordre qui régit la société et donc, à la liberté politique.

3.6 Conclusion partielle

Contrairement à ce que laisse entendre Berlin, Rousseau ne nie pas l'existence de conflits potentiels entre les individus, mais il défend des principes généraux qui permettent de différencier le mal du bien. Premièrement, en tant qu'être sensible, le mal est physique, c'est-à-dire qu'il s'attaque à l'intégrité morale et physique des individus. Pour Berlin, il s'agirait d'une attaque à nos droits fondamentaux. Par ailleurs, selon Rousseau, le mal a pour source les actions humaines et non la nature même des choses. C'est donc aussi par des actions humaines que nous pouvons diminuer le mal qui est porté à nos semblables.

Chaque individu cherche certainement son intérêt pour sa propre conservation et celle de sa famille. Après tout, chacun a un amour-propre. Avec l'éducation morale, on apprend néanmoins à le dépasser en voyant autrui comme son semblable. Ainsi, on reconnaît son propre mal et son propre intérêt dans celui d'autrui. Ces sentiments moraux influencent notre volonté afin de faire le bien. Par la liberté morale, chacun a la possibilité de faire le bien à échelle individuelle. Ce n'est pas suffisant, puisque les individus, sortis de l'état de nature, se sont associés avec d'autres. Ils appartiennent désormais à des peuples qui possèdent leurs propres lois et mœurs. Ainsi, nous devons nous intéresser à la liberté politique.

¹⁵⁰ Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou De l'éducation*, p. 474.

¹⁵¹ Chazan, P. (1992). *Rousseau as psycho-social moralist: the distinction between amour de soi and amour-propre*. *History of Philosophy Quarterly*, 10(4), p. 344.

4. Liberté politique et bonheur chez Rousseau

D'abord, la liberté morale concerne les individus et les mœurs, la liberté politique concerne les peuples, les mœurs et les lois, alors que la liberté publique concerne la vie commune au sens large, c'est-à-dire qu'elle englobe la liberté morale et la liberté politique. Si jusqu'ici nous avons écarté les faits, désormais, il nous faut « Examiner les faits par le droit »¹⁵². Le droit naturel et ses extensions sociales ont été l'objet des deux précédents chapitres. Nous avons ainsi examiné la liberté à l'échelle individuelle. Désormais, il nous faut examiner concrètement ce qui nous permet de réaliser notre liberté et, par extension, notre bonheur.

Si nous étions tous en mesure de nous comporter moralement et de faire régner la liberté publique, nous n'aurions pas besoin d'institution politique : « un pays où personne n'éluderait les lois et n'abuserait de la magistrature n'aurait besoin ni de magistrats ni de lois »¹⁵³. La philosophie de Rousseau n'est point naïve, puisqu'il considère impossible d'éviter les effets de l'amour propre. On ne doit pas tenir pour acquis la bonté perpétuelle de tous. Ainsi, la politique légitime a pour but de prévenir les effets de l'amour propre et de faire aimer les lois pour ce qu'elles sont.

Certes, l'idéal est de chercher des mœurs qui dispensent « presque d'y ajouter des lois »¹⁵⁴. Selon le philosophe, ces cités, comme Genève¹⁵⁵, existent, mais on en parle peu dans les livres. Ces cités seraient parvenues à établir un cadre politique où les droits et libertés de tout un chacun sont ardemment soutenus. Pour instaurer la liberté publique, on doit donc s'en inspirer : « Partout où le peuple aime son pays, respecte les lois et vit simplement, il reste peu de chose à faire pour le rendre heureux, et dans l'administration publique, où la fortune a moins part qu'au sort des particuliers, la sagesse est si près du bonheur, que ces deux objets se confondent »¹⁵⁶. Il reste donc à trouver comment il est possible de parvenir à la qualité de cet état politique où les citoyens se rapprochent du bonheur.

¹⁵² Goldschmidt, V. (1974). *Anthropologie et politique*, p. 639.

¹⁵³ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 93.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 93.

¹⁵⁵ Pour laquelle Rousseau a dédié son *Second discours*.

¹⁵⁶ Rousseau, J.-J. (1972). *Discours sur l'économie politique* dans « Écrits politiques ». Paris : Union générale d'éditions, p. 59.

4.1 Paix, repos et aliénation

Il ne faudrait pas confondre la qualité de cet état avec la paix et le repos qui accompagnent la servitude la plus misérable¹⁵⁷. Cet état de servitude, c'est entre autres celui de la France sous l'Ancien régime. Rousseau met en garde les philosophes : comme on ne doit pas attribuer les caractéristiques de l'homme civil à l'homme naturel, il ne faut pas non plus juger la nature de la servitude selon l'avilissement des peuples déjà asservis. Comme l'innocence et la vertu, la liberté a une valeur inestimable tant qu'on en jouit, mais une fois perdue, on en perd le goût. Voilà pourquoi il ne faut pas juger de la valeur de la liberté selon la patience des peuples mis en servitude, mais plutôt par la vigueur par laquelle les peuples libres se défendent de l'oppression. Ce qui est admirable, ce n'est pas tant la « paix » et le « repos » que vantent les uns, mais plutôt le sacrifice des plaisirs, du repos, de la richesse, de la puissance et parfois même de la vie que font les autres pour la liberté : « je sens que ce n'est pas à des esclaves qu'il appartient de raisonner de liberté »¹⁵⁸. De la sorte, Rousseau juge de la valeur de la liberté par le prix que doivent parfois payer ceux qui la possèdent pour la conserver. En conséquence, même si on nous promet la paix et le repos en échange, le philosophe considère impossible l'établissement volontaire de la tyrannie. Il faut y être forcé ou trompé, et pour la tolérer, il faut encore y être habitué : « Il est donc incontestable, et c'est la maxime fondamentale de tout droit politique, que les peuples se sont donnés des chefs pour défendre leur liberté et non pour les asservir »¹⁵⁹. Naturellement, on ne choisit pas la servitude : soit on y est contraint, soit on est aliéné. C'est par une suite de révolutions que s'établit le progrès des inégalités, ce qui nous mène ensuite à cet état.

Au chapitre précédent, nous avons différencié l'« être » du « paraître ». Il nous faut désormais différencier « avoir » et « être ». Les biens temporels que nous pouvons posséder ne sont possibles que par une suite de conventions et d'institutions humaines qui établissent le droit de propriété. Si certains comme Hobbes et Grotius comparent la vie et la liberté avec les propriétés que l'on peut légitimement vendre et transmettre par héritage, Rousseau s'y oppose farouchement. La vie et la liberté ne se troquent pas : ce sont des dons essentiels de la nature. S'opposant au commerce de la vie et de la liberté, le philosophe prend également position contre l'esclavage qui s'établit de génération en génération : « En s'ôtant l'une [la vie], on dégrade son être; en s'ôtant l'autre [la liberté], on l'anéantit autant qu'elle est en soi; et comme

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 88.

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ *Idem.*

nul bien temporel ne peut dédommager de l'une ou de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature que d'y renoncer à quelque prix que ce fût »¹⁶⁰. Priver un humain de sa vie et sa liberté, c'est le déposséder de la possibilité naturelle de développer ses propres facultés et de les mettre en action. Troquer des avoirs et troquer des créatures divines sont deux choses fondamentalement différentes. Ni parents, ni personne n'a le droit de dépouiller les humains de leurs êtres. Même sous prétexte que cela nous apporte la paix, personne ne choisit la mort ou l'esclavage : nous y sommes forcés. Empêché d'être, c'est se retrouver aliéné. Ces biens naturels deviennent alors étrangers et leur abus nous indiffère. Or, nous devenons l'instrument du crime qui nous est porté¹⁶¹. L'aliénation est un terme déjà utilisé par Calvin et Montaigne et correspond à la perte du libre-arbitre. Ainsi, une personne aliénée confond le bien et le mal : ce qui, de son point de vue, paraît être son bien et sa liberté est en réalité source de son mal et de sa captivité.

Dès le *Second discours*, Rousseau s'opposait au despotisme et à ses défenseurs. Avec la grande révolution – qui fit naître la métallurgie et l'agriculture et donc l'établissement de la propriété –, grandirent les inégalités¹⁶². Ceux qui étaient restés dans un état primitif se firent asservir par les autres et chacun devint dépendant des autres. Les ressources étant limitées et la concurrence étant coutume, chacun voulut accumuler davantage. Le droit du plus fort et le droit du premier occupant s'affrontent : on sacrifie des êtres au profit des avoirs. Il s'agit de l'état de nature selon Hobbes, c'est-à-dire l'état de guerre : « le genre humain avili et désolé, ne pouvant plus retourner sur ses pas ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites et ne travaillant qu'à sa honte par l'abus des facultés qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa ruine »¹⁶³. Cela dit, il n'est pas nécessaire, comme Hobbes le prétend, d'ériger un Léviathan pour gouverner les hommes. Il faut plutôt s'allier avec les autres afin d'établir des droits réciproques qui protègent nos vies et notre liberté. Bref, on doit « sacrifier une partie de leur liberté pour en sauver une autre »¹⁶⁴. Voilà comment Rousseau décrit l'origine de la société des lois qui mène aux premiers contrats et aux premiers corps politiques.

¹⁶⁰ Ibid., p. 90.

¹⁶¹ Ainsi, contrairement à ce que laissait entendre Berlin, Rousseau se révèle à l'avant-garde de la conceptualisation des droits et libertés de la personne.

¹⁶² La métallurgie permet de développer de nombreux outils dont ceux pour cultiver la terre alors que l'agriculture permet de nourrir les travailleurs. Ainsi ces deux champs d'exploitation se nourrissent l'un l'autre afin de faire progresser la production.

¹⁶³ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 83.

¹⁶⁴ Ibid., p. 85.

4.2 Pacte social¹⁶⁵ et autorité

L'entrée de l'individu dans la société se fait sous la forme d'un pacte avec cette même société : Émile devient citoyen. Dans les faits, puisqu'il est forgé par les puissants en faveur des puissants, ce pacte octroie de nouvelles forces aux riches et de nouvelles entraves aux pauvres¹⁶⁶. Nous avons discuté plus tôt de l'autorité paternelle comme modèle pour l'institution politique¹⁶⁷. Certains, comme Hobbes, affirment que cela justifie le despotisme et la force coercitive exercée par les puissants. En ce sens, on doit léguer notre être et nos avoirs à un despote qui saura exercer son autorité absolue pour gouverner les hommes. Nous avons alors réfuté la conception despotique de l'autorité paternelle : « elle prête à la domination des airs de liberté, et détourne de son sens juridique la seule structure capable de fonder la souveraineté »¹⁶⁸. Un père tire son autorité de la reconnaissance de ses fils et non d'un soi-disant droit à l'obéissance. Le fils n'est pas l'esclave de son père, mais bien son égal. Cela induit de fausses notions du lien social. Désormais, il nous reste à redéfinir cette autorité entre hommes libres et égaux dans un cadre politique plutôt que moral.

Il faut comprendre que Rousseau ne s'oppose pas complètement à la comparaison entre l'autorité paternelle et l'autorité du pacte social. Ayant défini la source de la légitimité autre part, c'est par la reconnaissance du bien que défend l'autorité paternelle ou politique que le fils ou le sujet obéit. En effet, l'une des premières prises de conscience qu'aura Émile sera de découvrir le prix des soins que les souverains lui ont porté tout au long de sa vie. Il y reconnaît l'ouvrage du pacte social légitime. Contrairement au despotisme, l'autorité politique y est à l'avantage de tous sujets plutôt que des puissants. Lorsque le fils devient citoyen, il devient égal à son père. Ainsi, l'autorité du pacte et des souverains vient du fait que le sujet reconnaît et respecte les efforts mis pour lui inculquer un sens de la justice qui s'enracine avec la voix de la nature. Comme nous le fait remarquer Goldschmidt, l'autorité paternelle est donc un excellent exemple, puisqu'elle a l'avantage « de satisfaire à une double condition : d'être naturelle, et de produire une obligation »¹⁶⁹. Elle se concilie avec le droit naturel en plus d'être utile.

En ce sens, comme l'autorité paternelle, l'autorité du pacte social ou de son droit de souveraineté est non pas naturelle, mais conforme à la nature : « et c'est cette conformité

¹⁶⁵ Ce que nous nommons « pacte social » est appelé par Rousseau « pacte d'association », « contrat social » et même « confédération civile » ou « confédération publique ». Voir Goldschmidt, V. (1974). *Anthropologie et politique.*, p. 638.

¹⁶⁶ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 85.

¹⁶⁷ Aux pp. 34-35 de ce mémoire, soit dans la section sur l'amitié et la reconnaissance.

¹⁶⁸ Goldschmidt, V. (1974). *Anthropologie et politique*, p. 661.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 663.

seulement qui en fait la validité et même qui en fait proprement une convention »¹⁷⁰. Ainsi, les vrais fondements du corps politique ne sont pas naturels, mais conformes à la nature. Bref, le corps politique établit des droits réciproques qui engagent les citoyens envers tout un chacun¹⁷¹.

4.3 Souveraineté, corps politique et volonté générale

Cela dit, certaines différences subsistent entre la famille et la politique selon Rousseau. Il est bon pour un père de chercher son intérêt personnel puisqu'il sera de l'intérêt de la famille. Ses enfants, qui auront également travaillé pour le patrimoine paternel, bénéficieront de la croissance de ses avoirs et de ses compétences. Le père fera le bien s'il consulte son cœur. Or, dans la société politique, c'est tout l'inverse. Les membres du gouvernement sont des traîtres dès qu'ils suivent leurs passions au détriment de la raison publique, c'est-à-dire la Loi¹⁷². Notons que l'objet du Gouvernement est le droit législatif. C'est ce qui forge l'économie publique. Il oblige à la fois les particuliers et le Corps politique¹⁷³. La Souveraineté est la puissance exécutive. Cette autorité suprême ne peut obliger que les particuliers.

Plutôt qu'à une famille, le Corps politique ressemble davantage à un homme, puisqu'il s'agit d'un corps vivant organisé :

Le pouvoir souverain représente la tête; les lois et les coutumes sont le cerveau, principe de nerfs et siège de l'entendement, de la volonté et des sens dont les juges et les magistrats sont les organes; le commerce, l'industrie et l'agriculture sont la bouche et l'estomac, qui préparent la subsistance commune; les finances publiques sont le sang qu'une sage économie, en faisant les fonctions du cœur, renvoie distribuer par tout le corps la nourriture et la vie; les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre et travailler la machine, et qu'on ne saurait blesser en aucune partie qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé.¹⁷⁴

Il existe donc une sensibilité réciproque qui lie la vie de chacun avec le moi commun. Comme l'humain, le Corps politique est un être moral et possède une volonté qui lie chacun avec le moi commun. Ainsi la volonté établit une sensibilité réciproque qui instaure des rapports entre chaque membre entre eux et avec l'État. Bref, c'est la source des lois.

En étudiant les mœurs, Rousseau note que des sociétés plus petites composent la société politique. Chacune de ces sous-sociétés possède ses intérêts et ses maximes propres. Quoique générale par rapport aux particuliers, la volonté de ces groupes est vicieuse pour la grande société. Or, plus la volonté est générale, plus elle est juste et bonne, puisqu'elle tendra vers la

¹⁷⁰ Goldschmidt, V. (1974). *Anthropologie et politique*, p. 665.

¹⁷¹ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 43.

¹⁷² Rousseau, J.-J. (1972). *Discours sur l'économie politique*, p. 34.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷⁴ *Idem.*

Loi naturelle, soit « à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie »¹⁷⁵. Ainsi, c'est la voix de Dieu qui généralise tout en ce monde, et non les délibérations publiques, qui coïncide avec la volonté générale.

Par l'histoire des peuples, Rousseau observe qu'un *Gouvernement légitime* ou *populaire* suit la volonté générale pour le bien du peuple. Tel est le cas lorsque les intérêts et la volonté du peuple et des chefs sont unis. Un bon chef cherchera à prévenir les mauvaises actions plutôt qu'à les punir. En ce sens, son pouvoir s'étendra sur la volonté. En montrant l'exemple, il veillera à ce que l'administration soit conforme aux lois et que les lois et leur esprit respectent la volonté générale. Par l'éducation, le magistrat cherchera à ce qu'on aime les lois et, par extension, sa patrie. À l'inverse, c'est la tyrannie qui triomphe dès que s'écartent les chefs et le peuple. Cela corrompt les mœurs et le magistrat¹⁷⁶.

Mais alors, comment parvenons-nous à connaître la volonté générale et à la distinguer de notre volonté individuelle? Suivant les accusations de Berlin, on pourrait croire que Rousseau s'oppose à toute forme de division publique et que le Bien public qu'il défend pourrait n'être un prétexte à la Terreur. Néanmoins, Rousseau est conscient des difficultés que l'unité politique sous-entend. C'est dans les motifs du pacte social qu'il en trouve les principes : « les hommes, unis par leurs besoins mutuels dans la grande société, [s'unissent] plus étroitement par des sociétés civiles [pour] assurer les biens, la vie et la liberté de chaque membre par la protection de tous »¹⁷⁷. Il est donc possible que des voix s'élèvent pour défendre les biens, la vie ou la liberté de certains. Par exemple, si le pain est trop cher, c'est la vie de certains qui est mise en péril. Or, c'est la vie de chaque membre qui doit être protégée. En conséquence, la société ne serait pas équitable et donc ne respecterait point la volonté générale. Un bon magistrat, « persuadé que la clameur publique ne s'élève jamais sans sujet, démêle toujours au travers des cris séditieux qu'il punit, de justes griefs qu'il redresse »¹⁷⁸. Selon Rousseau, il suffit qu'un seul membre subisse une injustice pour mettre en péril l'unité sociale et sombrer dans la tyrannie. Loin de la pensée génocidaire qu'on lui reproche, il insiste : la sécurité particulière de chacun est importante pour tous. L'exception n'est jamais seule¹⁷⁹.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹⁷⁶ Ce paragraphe suit l'argumentation développée dans *Ibid.*, pp. 42-45.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 40.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷⁹ Ce paragraphe suit l'argumentation développée dans *Ibid.*, p. 46-54.

4.4 Pacte social et dépendance

L'éducation morale qu'a reçue l'Émile de Rousseau induit de bonnes mœurs : elle permet de développer la pitié et l'amour envers autrui; de reconnaître l'apport d'autrui dans sa vie; de retracer les causes et les effets dans l'histoire; et finalement, d'identifier les causes et les effets qui sont liés au Bien et au Mal¹⁸⁰. Si à Genève, il ne dépend que de vouloir être heureux pour l'être, ce n'est pas le cas partout. La cité agit en modèle puisqu'elle établit les lois et les mœurs qui permettent aux gens de vivre et d'exercer leur liberté. La misère s'insinue néanmoins au sein de nombreux peuples et contraint plusieurs individus à lutter pour leur survie en brisant les liens du pacte¹⁸¹. La violence des puissants et l'oppression des faibles sont à plaindre. L'histoire hypothétique de l'évolution des gouvernements nous montre donc la dureté des uns et l'aveuglement des autres. Elle nous permet néanmoins de tirer une leçon: « nous devons apprendre à bénir celui dont la main bienfaisante, corrigeant nos institutions et leur donnant une assiette inébranlable, a prévenu les désordres qui devraient en résulter, et fait naître notre bonheur des moyens qui semblaient devoir combler notre misère »¹⁸². En d'autres termes, il nous faut reconnaître et louer l'autorité politique qui gênera l'introduction d'une dynamique d'affliction au sein de la société des hommes. Puisque les souffrances empêchent les gens d'être libres et heureux, alors le rôle de l'autorité politique est de lutter contre ces souffrances.

Nous ne pouvons retourner en arrière : l'homme vit en société. Il y a donc des liens d'interdépendance entre les riches et les pauvres. Les uns procurent la sécurité aux autres et les autres travaillent pour l'enrichissement des uns. L'un ne peut donc pas se passer de l'autre. Au sein du pacte social, ce lien d'interdépendance est reconnu : « Le public s'engage envers chacun et chacun s'engage envers un tout dont il fait partie »¹⁸³. Ainsi, comme Émile aime l'humanité en lui-même et chez les autres, il s'engage envers la citoyenneté commune à lui-

¹⁸⁰ « L'on a remarqué que la plupart des hommes sont, dans le cours de leur vie, souvent dissemblables à eux-mêmes, et semblent se transformer en des hommes tout différents. Ce n'était pas pour établir une chose aussi connue que je voulais faire un livre : j'avais un objet plus neuf et plus important; c'était de chercher les causes de ces variations, et de m'attacher à celles qui dépendaient de nous pour montrer comment elles pouvaient être dirigées par nous-mêmes, pour nous rendre meilleurs et plus sûrs de nous. Car il est, sans contredit, le plus pénible à l'honnête homme de résister à des désirs déjà tout formés qu'il doit vaincre, que de prévenir, changer ou modifier ces mêmes désirs dans leur source, qu'il était en état d'y remonter. Un homme tenté résiste une fois parce qu'il est fort et succombe une autre fois parce qu'il est faible; s'il eût été le même qu'auparavant, il n'aurait pas succombé » selon Rousseau, J.-J. (2002). *Les Confessions*, p. 495. Ainsi, Rousseau examine les variations morales de la liberté lorsqu'il parle de son projet de livre intitulé *la Morale sensitive, ou le Matérialisme du sage* qui donne finalement lieu à l'*Émile*.

¹⁸¹ Par la criminalité par exemple.

¹⁸² Il s'agit de la conclusion de la préface de Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 43.

¹⁸³ Terrel, J. (2001). *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Paris : Éditions seuil, p. 343.

même, aux autres et à la cité. Puisque chaque citoyen est une partie indivisible du tout, il suffit qu'il y en ait un qui souffre pour que ce soit un problème commun. Comme nous le fait remarquer Bernardi dans son introduction au *Contrat social*, cet engagement oblige ses citoyens par les lois conformes au droit naturel et instaure de ce fait la justice. Ainsi, quatre liens formels unissent les citoyens avec eux-mêmes, avec les autres et envers la cité. Il s'agit des lois politiques, civiles et criminelles ainsi que des règlements particuliers de la cité. Elles sont l'expression de la volonté générale, c'est-à-dire de la volonté de tout un chacun. La volonté générale, qui vise à diminuer voire même enrayer la misère, correspond donc à la liberté sociale.

Voilà comment la liberté politique peut exister : les citoyens, comme membres du souverain, se projettent dans le monde social environnant, composé de lois, de règlements, d'institutions, de mœurs, de coutumes et d'opinions, avec le désir de faire cesser ladite souffrance. Ces êtres, comme souverains, trouvent donc les moyens généraux de pallier à la souffrance par le biais des lois, des règlements, des institutions, des mœurs, des coutumes et d'opinions. Avec le temps, ces moyens peuvent finalement se perfectionner pour le meilleur comme pour le pire. Il faut donc rester prudent. Tous et chacun deviennent garants de la liberté des autres. Le gouvernement et les individus eux-mêmes appliquent alors concrètement ces moyens ensemble et de façon réciproque : « les plus ardents à soutenir leurs droits sont les plus portés à respecter les vôtres »¹⁸⁴. Ainsi, les hommes sont également citoyens et préviennent ensemble les vices qui affligent les individus. « Rousseau believed that morally unsatisfactory self of civilization needed firstly, to be educated in a certain way that could, secondly follow the general will and become a public-minded self : the aim was to prevent and/or ameliorate the alienation, dependency and psychic disunity engendered by amour-propre »¹⁸⁵.

Bref, la liberté de tous et de chacun ne s'entrechoque pas : elle s'enracine au sein de la morale comme de la politique, qui sont en pratique presque indissociables. On remarque alors à quel point la liberté politique et la liberté morale, c'est-à-dire la liberté de tous et de chacun, exigent un travail constant contre les effets de l'amour propre.

Cela dit, des circonstances politiques participent à la réalisation de la liberté publique et le *Gouvernement* doit veiller à ce qu'elles se produisent. En fait, pour Rousseau, il faut que toutes les volontés particulières se rapportent à la volonté générale. En d'autres termes, la

¹⁸⁴ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 36.

¹⁸⁵ Chazan, P. (1992). *Rousseau as psycho-social moralist*, p. 349.

volonté de chacun ne soit pas être indépendante de la volonté de tous, sans quoi la loi perd sa force. En constatant qu'il y a l'indépendance des volontés lorsqu'il y a de trop grandes inégalités dans la société, le gouvernement légitime doit veiller à les prévenir. En effet, les lois « sont également impuissantes contre les trésors du riche et contre la misère du pauvre; le premier les élude, le second leur échappe; l'un brise la toile, l'autre passe au travers »¹⁸⁶. En ce sens, Rousseau privilégie l'agriculture et l'artisanat au développement du commerce, des industries et des arts d'agrément, puisque les premiers sont utiles et permettent des rapports plus égalitaires entre les citoyens, tandis que les seconds favorisent le luxe pour quelques-uns et la détresse pour d'autres, en permettant à une élite de vivre dans une quasi indépendance du reste des citoyens.

Que des citoyens soient oisifs, alors que d'autres meurent au travail constitue une grave injustice pour le citoyen de Genève. La jalousie, la haine mutuelle, l'indifférence et la corruption nuisent à la liberté de tous en affaiblissant les peuples et le pouvoir des gouvernements. Voilà pourquoi une saine économie, c'est-à-dire une économie qui maintient « l'abondance à la portée de chacun à condition de travailler »¹⁸⁷, est nécessaire pour assurer la liberté, la sécurité et la subsistance de tout le peuple.

4.5 Pacte social et obligations

L'examen de chacune des quatre formes d'obligations sociales qui établissent les droits réciproques afin de prévenir la misère s'avère alors nécessaire. Nous différencierons alors les obligations morales des obligations politiques. Premièrement, les lois politiques constituent le corps politique. Elles instituent la formation du gouvernement et les rapports entre souverains et gouvernement. Bref, elles « règlent l'expression de la volonté générale »¹⁸⁸. Les lois civiles quant à elles règlent les rapports des membres du corps politique entre eux ainsi que des sujets avec la cité¹⁸⁹. Ensuite, les lois criminelles particularisent et sanctionnent en fonction des deux premiers types de lois. Finalement, le dernier type d'obligation n'est pas formel comme les autres. Ne relevant pas du droit politique en tant que tel, les règlements particuliers, telles les mœurs, les coutumes et l'opinion, « sont le cintre de la voûte dont les mœurs, plus lentes à

¹⁸⁶ Rousseau, J.-J. (1972). *Discours sur l'économie politique*, p. 54.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 59-60.

¹⁸⁸ Note de Bernardi dans Rousseau, J.-J. (2001). *Du Contrat social*, p. 26.

¹⁸⁹ J'utilise volontairement le terme « cité » plutôt que « État », puisque c'est ce qui se rapproche le plus du sens de « corps politique » ou « république » utilisé par Rousseau. Voir Terrel, J. (2001). *Les théories du pacte social*, p. 397-398.

naître, forment enfin l'inébranlable Clef »¹⁹⁰. C'est ce qui constitue donc véritablement la cité ou le corps politique, puisque c'est ce qui forme le sentiment d'obligation des citoyens envers cette même cité.

De la sorte, on découvre que les trois premiers types d'obligations qui relèvent de la formalité politique s'accordent davantage avec un processus de liberté politique, alors que le dernier type, plus tacite, semble relever davantage de la liberté morale. Il faut toutefois noter que concrètement, en société, ces obligations coexistent, se superposent et se complètent, de telle sorte qu'il serait impossible de procéder à une scission complète entre les législations et les mœurs. L'un n'est jamais véritablement exclusivement politique ou moral. Les mœurs maintiennent les législations en place et inversement les législations solidifient les mœurs.

Soulignons cependant que ces obligations sont nécessaires afin de lier le corps politique, puisqu'elles permettent la mise en application concrète de la volonté générale : « la liberté n'est pas synonyme de force, mais un équilibre entre les désirs et le pouvoir de les satisfaire »¹⁹¹. Kryger semble attribuer cependant la primauté à la liberté politique :

Il est vrai que c'est par un souci moral que Rousseau aborde la politique. Mais ce n'est pas la morale individuelle qui détermine la politique! C'est exactement l'inverse : "aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son Gouvernement le ferait être". [...] Rousseau ne pense pas que la politique constitue une partie de la morale, mais qu'inversement la morale occupe un chapitre dans la politique.¹⁹²

La penseuse n'a pas tort sur le fait que le Gouvernement éduque les peuples. Toutefois, nous suggérons que Rousseau ne différencie pas ici l'autorité politique de l'autorité morale lorsqu'il parle de « Gouvernement ». De la même façon où chaque citoyen est une partie indivisible du tout, la liberté morale et politique sont chacune une partie indivisible de la liberté sociale ou civile. Il serait donc osé d'affirmer que la liberté morale est absolument subordonnée à la liberté politique¹⁹³. De surcroît, dans son œuvre traitant plus explicitement de liberté politique, soit le *Contrat social*, la liberté morale occupe les derniers chapitres de la liberté politique,

¹⁹⁰ Note de Bernardi dans Rousseau, J.-J. (2001). *Du Contrat social*, p. 27.

¹⁹¹ Kryger, E. (1978). *La Notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions chez Kant*, p. 73.

¹⁹² Kryger, E. (1978). *La Notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions chez Kant*, p. 163. Examinons plus spécifiquement ce passage des *Confessions*. Alors qu'il travaille à l'ambassade de France à Venise, Rousseau réfléchit à son projet d'écrire ses *Institutions politiques* : « J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être; ainsi cette grande question du meilleur gouvernement possible me paraissait se réduire à celle-ci : Quelle est la nature du gouvernement propre à former un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin, à prendre ce mot dans son plus grand sens? J'avais cru voir que cette question tenait bien près à cette autre-ci, si même elle était différente : Quel est le gouvernement qui, par sa nature, se tient toujours le plus près de la loi? De là, qu'est-ce que la loi? Et une chaîne de questions de cette importance » (Rousseau, J.-J. [2002]. *Les Confessions*, p. 491).

¹⁹³ Même si Rousseau spécifie que tout : « tient radicalement de la politique » (Rousseau, J.-J. [2002]. *Confessions*, Pléiade, t. I, livre IX, p. 404), il explique que tout tient également de la morale qui enchaîne et définit la loi.

alors que dans son œuvre introduisant plus explicitement la liberté morale, soit l'*Émile*, c'est la politique qui occupe en retour le dernier chapitre de l'éducation morale. Bref, comme toute l'œuvre de Rousseau, il y a une dynamique, ou plutôt une dialectique, qui lie la liberté naturelle ou physique, la liberté morale et la liberté politique¹⁹⁴. Ces trois composantes de la liberté constitueraient en réalité les composantes du bonheur chez Rousseau.

4.6 Liberté et bonheur

La politique n'est pas un bien en soi. Elle correspond plutôt à un outil pour le maintien de la liberté de chacun en contraignant les effets de l'amour propre. Ainsi, le bonheur reste à la portée de tous. Cela dit, c'est encore aux individus de réaliser leur bonheur. Pour Rousseau, la liberté peut se recouper en trois niveaux: la liberté naturelle et physique marquée par l'amour d'autoconservation de soi, la liberté morale marquée par le développement de la pitié, de la conscience et de la raison pratique, puis finalement la liberté politique marquée par l'encadrement en règle du droit de l'expression et l'application de la volonté générale. Les deux derniers types de liberté sont aussi marqués par la « cure » qui permet un véritable retour à l'amour de soi, soit l'amour de la cité et du Bien. Chacun d'eux ne peut être nié. Les notions de Bien suprême ou divin, de Bien commun et de bonheur s'unissent afin de lier et articuler chacun de ces niveaux de liberté :

C'est alors seulement qu'il [Émile] trouve son véritable intérêt à être bon, à faire le bien loin des regards des hommes, et sans y être forcé par les lois, à être juste entre Dieu et lui, à remplir son devoir, même aux dépens de sa vie, et à porter dans son cœur la vertu non seulement pour l'amour de l'ordre auquel chacun préfère toujours l'amour de soi, mais pour l'amour de l'auteur de son être, amour qui se confond avec ce même amour de soi, pour jouir enfin du bonheur durable que le repos d'une bonne conscience et la contemplation de cet Être suprême lui promettent dans l'autre vie, après avoir bien usé de celle-ci.¹⁹⁵

Ce passage s'exemplifie également par la recherche du bonheur dans les *Rêveries du promeneur solitaire*. Au-delà d'agir vertueusement, le bonheur se trouve avec la paix intérieure qui nous tranquillise en quelque sorte devant l'inévitable mort. Il s'agit en quelque sorte du troisième et dernier moment originel : celui de l'harmonie avec la nature.

En effet, la première origine marquée par la naissance permet l'harmonie physique de notre corps et de notre existence. La seconde origine est quant à elle marquée par l'éveil sexuel, le besoin de l'Autre et l'entrée dans un réseau de volontés particulières. Elle nous introduit à l'harmonie sociale et politique. Finalement, la troisième origine sera décrite par Rousseau dans

¹⁹⁴ Il serait ici intéressant de comparer la conjugaison de ces trois types de liberté avec la trinité chrétienne. On retrouve en effet des points de convergence entre liberté naturelle et le Fils, liberté morale et le Saint-Esprit, puis finalement la liberté politique et le Père. Ce n'est cependant pas l'objet de ce travail.

¹⁹⁵ Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou De l'éducation*, p. 456.

la seconde promenade des *Rêveries*¹⁹⁶. Frappé par un grand danois, le public le crut mort. Présentée dès le début de son ouvrage, la « renaissance » de Rousseau introduit la porte à un nouveau type d'harmonie : « cet accord universel [qui] est trop extraordinaire pour être purement fortuit »¹⁹⁷. Il s'agit d'une forme de réconciliation divine et naturelle entre la liberté et les contraintes. L'Homme qui a fait tout en son pouvoir afin de faire le Bien autour de soi a la conscience tranquille et peut être heureux. Avec le bonheur, la vie se saisit au moment présent et la notion de temporalité s'évanouit. On vit sa propre existence en étant pleinement en soi-même avec ou sans les Autres.

Afin d'appuyer notre propos, nous concluons par un passage qui témoigne de l'harmonie du bonheur et des *Rêveries*. En effet, avant de mourir, à sa dernière promenade, Rousseau décrit l'épisode de bonheur pur durant lequel il s'est fondu dans son environnement, dans son corps, dans sa société et dans sa foi en vivant auprès de Maman (Mme de Warens) : « Je ne pouvais souffrir d'assujettissement, j'étais parfaitement libre & mieux que libre, car assujetti par mes seuls attachements, je ne faisais que ce que je voulais faire »¹⁹⁸. Parfaitement libres et mieux que libres, ces trois formes de liberté étaient au rendez-vous. Souverain et sujet de sa propre volonté, il était parfaitement libre. Le tout combiné à la bonté de ses attachements, à la spiritualité et à la nature, il était simplement heureux.

4.7 Conclusion partielle

En d'autres termes, la saine politique ne cherche pas la dissolution de l'individu, mais plutôt la dissolution de l'égo. En ce sens, chacun est aussi important que soi et ensemble on est le moteur du changement. Certes, Rousseau ne nie pas la possibilité d'utiliser la force contre certains pour faire respecter la Loi, c'est-à-dire les libertés fondamentales de tout un chacun. Il ajoute que le sacrifice de tout innocent est la plus dangereuse des maximes et s'oppose aux lois essentielles de la société¹⁹⁹. De plus, selon sa lecture de l'histoire politique, la rigueur des châtements est « imaginée par de petits esprits pour substituer la terreur à ce respect qu'ils ne peuvent obtenir »²⁰⁰. On parvient plutôt au respect des lois par un discours raisonné et l'éducation citoyenne qui engage réciproquement chacun de ses membres. Contrairement aux conclusions de Berlin, la pensée rousseauiste est aux antipodes d'Hitler et de Mussolini.

¹⁹⁶ On pourrait probablement tracer aussi un parallèle avec cette dernière forme de réconciliation ainsi que la mort de Julie dans la *Julie ou la Nouvelle Héloïse*.

¹⁹⁷ Rousseau, Jean-Jacques (1997). *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 73.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 178.

¹⁹⁹ Rousseau, J-J (1972). *Discours sur l'économie politique*, pp.51-52.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp.42-43.

C'est par la prévention et l'amour des Lois qu'elles peuvent s'ancrer dans l'habitude des gens. Les citoyens, reconnaissant ce qu'elles font pour eux, les aiment comme on aime une patrie. Il ne suffit pas, comme le prétendent la plupart des libéraux, de proclamer les droits humains. Il faut encore chercher les conditions sociales qui permettent effectivement leur application concrète dans la société. Observant la corruption et les misères qui accompagnent des inégalités sociales et économiques trop importantes, on découvre que ces inégalités permettent aux uns de contourner les lois et aux autres, de passer en dessous. Par exemple, Rousseau préfère la politique de la Cité de Genève à celle du Royaume de France. Amitié, reconnaissance et bienfaisance naissent dans la première. Animosité, contestations et décadence sont plus fécondes dans la seconde.

Loin de la « mythologie de l'être véritable », le philosophe prône la prévention des contextes qui poussent au bris du pacte social. En résumé, pour faire régner la vertu, il faut chercher une situation telle que l'intérêt individuel de chacun ne soit pas contraire à l'intérêt général. C'est le cas dans les sociétés où l'amour des Lois est ancré dans le cœur des citoyens dès le plus jeune âge. Chacun, n'étant point trop riche ni trop pauvre, éloigné du luxe et du vol, fait profiter ses concitoyens par son enrichissement. De plus, il sait que les lois qui le protègent sont justes et impartiales, c'est-à-dire qu'elles ne mènent pas au sacrifice d'innocentes personnes. Sa vie, sa liberté et sa propriété en sont protégées. Prévoyance, prudence et patience sont de mise : les bonnes mœurs n'apparaissent pas en une nuit. Elles exigent un travail constant et une éducation citoyenne et publique. En conséquence, selon Rousseau, la Terreur ne serait pas un bon moyen et les acquis de la Révolution française ne résolvent qu'une partie du problème en mettant fin aux « privilèges » et non à l'étendue des inégalités économiques.

Or, malgré tout, Rousseau empiète sur ses propres principes en prônant le sacrifice des femmes, dont la prohibition de l'éducation morale et citoyenne les relaie à sujétion. Son étude sociohistorique aurait pu lui permettre d'observer la vertu dans les sociétés où hommes et femmes sont relativement égaux. Pourtant, il se borne aux préjugés de son temps. Examinons dans le prochain chapitre comment les préjugés rousseauistes sur la nature féminine nuisent en fait à la liberté publique.

« Let us, my dear contemporaries, arise above such narrow prejudices. If wisdom be desirable on its own account, if virtue to deserve the name, must be founded on knowledge, let us endeavour to strengthen our minds by reflection till our heads become balance for our hearts; let us not confine all our thoughts to the petty occurrences of the day, or our knowledge to an acquaintance with our lovers' or husbands' hearts, but let the practice of every duty be subordinate to the grand one of improving our minds, and preparing our affections for more exalted state. »²⁰¹

5. Liberté chez Rousseau : le point de vue de Marie Wollstonecraft

Comme l'avait aperçu Berlin, les idées de vertu et de liberté sont fondamentales au sein de la philosophie rousseauiste. Nous savons désormais qu'elles se matérialisent non pas dans un autoritarisme décadent, mais plutôt dans une lutte constante contre l'aliénation, le vice et la servitude. Comme Berlin, le citoyen de Genève cherche également à prévenir les guerres, les génocides et l'esclavage, et ce, en établissant des droits fondamentaux inhérents à l'humain. La frange libérale prend position pour une protection formelle de ces droits en les instituant comme droits civiques individuels. Critique des intérêts cachés derrière les interprétations antérieures de la nature humaine, Rousseau confère un rôle fondamental à l'éducation et aux institutions publiques afin de réaliser ces droits, c'est-à-dire en anticipant l'aliénation, le vice et la servitude. Lors des trois précédentes sections, nous avons donc pu analyser pourquoi et comment rendre les gens libres selon Rousseau. Abordons maintenant une question essentielle afin de compléter l'examen de la notion de liberté, soit l'identité de ceux pour qui elle est fondamentale selon ce philosophe.

Si plusieurs auteurs des Lumières tiennent des propos racistes et avilissant, Rousseau est éloquent par son silence à cet égard. Ayant voyagé, côtoyé et échangé avec des individus issus des peuples italiens, arméniens, basques, polonais, anglais, crétois, etc., et s'inspirant de plusieurs récits de voyage dans les contrées non européennes afin de construire ses idées pour le *Second discours* et son *Essai sur l'origine des langues*, Rousseau privilégie la paix et l'harmonie entre les peuples autonomes et libres. Plutôt que d'affirmer la suprématie blanche, c'est-à-dire un préjugé favorable aux personnes blanches, comme l'ont fait Grotius, Montesquieu, Buffon, Voltaire, Bossuet et Hume²⁰², Rousseau préfère parler de l'espèce

²⁰¹ Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*. Paris: Gallimard, p. 101.

²⁰² Pour plus de détails à ce sujet, voir : Van Norden, B. W. (2017). *Western philosophy is racist*. Dans « Taking Back Philosophy: A multicultural Manifesto ». New York : Columbia University Press. Tel que consulté le 02/04/2018 à l'adresse suivante : <https://aeon.co/essays/why-the-western-philosophical-canon-is-xenophobic-and-racist>; Cobb, J. (tel que consulté le 18 février 2018). *'Black Panther' and the Invention of 'Africa'*. Dans « The New Yorker ». Tel que consulté le 2 avril 2018 à l'adresse suivante : <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/black-panther-and-the-invention-of-africa>; Pateman, C. & Mills, C. W. (2007). *Contract and*

humaine dans son ensemble. Influencé par le *Projet de paix universelle entre les nations* de Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre²⁰³ ainsi que par Montaigne et Pascal, il privilégie une milice dont la seule fonction est, non pas de conquérir, mais bien de protéger son peuple et, le cas échéant, repousser l’envahisseur²⁰⁴. Cela dit, si ses conclusions restent abstraites à propos de l’espèce humaine, sa vision se rétrécit lorsqu’il philosophe sur les femmes. En effet, selon le philosophe, la moitié de l’humanité est intrinsèquement servante de l’autre. Ces préjugés machistes doivent donc être adressés de façon critique afin de clore notre analyse de la liberté chez Rousseau.

La plupart des philosophes et des commentateurs, dont Berlin, Charrak, Starobinski, Goldschmidt, Payot, Darathé, Strauss, Coz, Goyard-Fabre, Mondot, Payot et Spitz, font fi de – ou du moins semblent banaliser – la défense rousseauiste de la servitude « naturelle » des femmes. Pourtant, le questionnement sur cette incohérence prend racine dès *Second discours* en 1755. Notamment, Voltaire écrit « Pourquoi? » dans la marge, alors que Rousseau affirme de façon embryonnaire que les femmes sont faites pour obéir²⁰⁵. Rousseau étoffe plus précisément sa pensée sur la gent²⁰⁶ féminine dans le cinquième chapitre de l’*Émile*. Il y décrit entre autres l’éducation différenciée que doit recevoir Sophie, future épouse d’Émile.

Si les grands commentateurs de Rousseau se sont tus à ce sujet, d’autres ont pris la parole afin de dénoncer l’incohérence de celui qui considérait que la liberté de chacun est la liberté de tous. De ce nombre, le marquis de Condorcet, Olympe de Gouges et Mary Wollstonecraft préconisent l’introduction des femmes aux droits de la cité, dont celui de l’éducation. Avec la Révolution française, on s’inspirait de Rousseau afin d’instituer l’égalité et la liberté pour tous les hommes, alors que le statut des femmes reste sur la toile de fond. Cela donne lieu à la publication en 1791 et 1792 de plusieurs ouvrages sur la question. Ce mouvement protoféministe est communément négligé par les théoriciens politiques, comme Berlin. Tel un phénix qui renaît de ses cendres, les idées véhiculées par ces protoféministes

Domination. Cambridge : Polity; ainsi que Mills, C. W. (1999). *The racial contract*. Ithaca : Cornell University Press.

²⁰³ Mieux connu sous le nom de l’abbé de Saint-Pierre.

²⁰⁴ L’histoire contemporaine de la milice suisse est un excellent exemple à cet effet.

²⁰⁵ En effet, dans le *Second discours*, Rousseau distingue « le moral du physique dans le sentiment de l’amour ». Voltaire notera « Pourquoi? » à la suite de la citation suivante : « 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 » (Rousseau, J.-J. [1981]. *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, p.67 & note 2).

²⁰⁶ J’utilise intentionnellement, puisque c’est sur la base de caractéristiques physiques que des individus étaient associés au genre « femmes ».

reprennent vie lors de différentes périodes de revendications féministes. Il faut néanmoins attendre aux années 1970 avant qu'elles ne franchissent les portes des universités.

5.1 Introduction à la théorisation féministe du contractualisme

Notamment dans *Le contrat social entre frères* (2004), Pateman questionne la pensée politique moderne qui donne lieu à l'émergence des États nations. Elle démontre que, sous une portée soi-disant universelle, les théoriciens des Lumières – dont Rousseau – présentent les origines du droit politique et la société civile en reproduisant l'institution d'un ordre patriarcal ou masculin²⁰⁷. Certaines féministes doutent de l'utilisation du terme « patriarcal », le jugeant parfois trop « radical ». Pour la politologue, le patriarcat²⁰⁸ est « le seul terme à l'aide duquel on peut saisir la spécificité de l'assujettissement de l'oppression des femmes en le distinguant d'autres formes de domination »²⁰⁹. En traçant la généalogie de l'ordre patriarcal, Pateman observe une transformation des formes d'oppression envers les femmes par la théorisation du contrat social. En effet, il y a un passage entre l'ordre traditionnel basé sur la loi du père ou du roi ainsi que l'ordre moderne qui institue plutôt la loi des frères libres et égaux en droit.

D'un côté, on considère l'émergence de la société politique par la réunion de familles hétérosexuelles. La famille constitue donc un modèle général de l'ordre social qui établit l'autorité hiérarchique du père sur sa femme et ses enfants. À l'image de l'autorité d'Adam sur Ève et ses enfants, le pouvoir absolu est accordé au roi sur ses sujets sous l'Ancien Régime. D'un autre côté, Pateman observe que le contractualisme mène en quelque sorte à un parricide théorique. En effet, le contrat social déclare les hommes frères, égaux et libres. Ainsi, la fraternité (*fraternity*) renonce « au désir individuel de prendre la place du père »²¹⁰. Comme nous l'avons vu, Rousseau critique effectivement le droit parental du père sur l'enfant devenu adulte. Il affirme plutôt que ce type d'autorité est contraire à la nature et donc non légitime : le fils adulte devient l'égal de son père. Ainsi, selon Rousseau, l'autorité paternelle s'acquiert plutôt par le respect et la reconnaissance du fils²¹¹.

Cela dit, les théories contractualistes ne permettent pas de remettre en question le droit sexuel des hommes sur les femmes. Pateman souligne qu'avant même l'établissement d'un

²⁰⁷ Pateman, Carole (2004). *Le contrat social entre frères*. Dans « Repenser le politique. L'apport du féminisme ». Paris : Campagne première, p.19-20.

²⁰⁸ Rappelons-nous que ce terme est issu de l'*Ancien Testament*, texte sacré commun aux religions monothéistes que sont le judaïsme, le catholicisme et l'islam. Il correspond à l'étendue territoriale soumise à juridiction d'un patriarche, c'est-à-dire un chef de famille.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 22.

²¹⁰ *Ibid.* p. 35.

²¹¹ Voir pp. 34-35 et 42-43 de ce mémoire.

droit parental, les pères possèdent avant tout l'autorité sur les femmes et leur corps afin de procréer. Ces dernières ne sont considérées que comme un réceptacle vide soumis à la volonté de l'homme, le seul être procréateur. Ainsi, par le contrat social, les hommes, devenus libres et égaux, héritent en quelque sorte du droit sexuel de leur père et se partagent ainsi les femmes²¹². En effet, la sujétion des femmes n'est pas politique selon eux : c'est naturel. Voilà également l'opinion de Rousseau.

En conséquence, Pateman souligne le caractère patriarcal de la fraternité qui est à la base de l'établissement de cet ordre civil moderne. Pour cette dernière, il ne suffit pas d'extrapoler la théorie rousseauiste sur la gent féminine, puisque l'individu désincarné, comme l'Émile de Rousseau, est construit à partir de la dichotomie homme-femme. En effet, Émile est doté de raison et doit être en mesure de l'exercer de façon pratique au sein de la société civile. Au contraire, Sophie est un être de passions qui fait naître les désirs et s'occupe de la sphère domestique. La voilà donc responsable de la sphère intime d'Émile. En somme, selon Pateman, la séparation entre la raison masculine et les passions féminines correspond à la dichotomie public-privé telle que théorisée par les féministes de la seconde vague. Pour les penseurs libéraux comme Berlin, la sphère publique est symbolisée par l'État, les institutions publiques ainsi que la coercition. C'est l'endroit où s'exerce la fraternité entre individus désincarnés. La société, l'économie et les libertés sont plutôt de nature privée, c'est-à-dire qu'elles s'exercent de façon incarnée, selon nos intérêts, nos désirs. Au sein de notre société capitaliste, nos intérêts, nos désirs et les individus se retrouvent généralement dans une dynamique de compétition.

Pateman explique que des penseurs comme Rousseau conçoivent l'interdépendance de ces deux rôles. Un homme est à la fois public et privé : être citoyen et bourgeois est inhérent aux individus. En d'autres termes, politique et morale sont divisées en nous-mêmes selon Rousseau. Cela dit, la politologue note qu'une telle affirmation n'est point suffisante : les femmes sont toujours relayées à la sphère domestique et ne peuvent jouir pleinement de leur raison pratique et de leur citoyenneté. En conséquence, les femmes ne sont qu'une créature soumise à la volonté libre des hommes²¹³. Autant le travail qu'elles effectuent concrètement, que les injustices qu'elles subissent quotidiennement sont invisibilisées ou écartées par les théories contractualistes comme celle de Rousseau.

²¹² Pateman, Carole (2004). *Le contrat social entre frères*, p. 35.

²¹³ Afin de contrer cela, Pateman propose de déconstruire et reconstruire le corps politique. Elle démontre le besoin d'une transformation de l'individualité et de l'identité sexuelle.

De Gouges saura illustrer cette incohérence dans sa *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791) où elle met à la sauce féminine les 17 articles de la constitution française. Entre autres, elle y affirme le droit des femmes à résister à l'oppression²¹⁴, à monter à l'échafaud comme à la Tribune²¹⁵ ainsi qu'à communiquer librement leur pensée et leurs opinions notamment auprès des pères de leurs enfants, même illégitimes²¹⁶. Les femmes participent comme les hommes à l'entretien de la force publique et aux dépenses d'administration, de par les tâches pénibles et les corvées qu'elles effectuent. De Gouges juge donc que, puisque leurs contributions sont égales, alors la femme « doit de même avoir part à la distribution des places, des emplois, des charges, des dignités et de l'industrie »²¹⁷. En somme, malgré l'apparence universelle, le propos de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) évince les femmes et les enjeux qui les concernent concrètement, ce qui fait que leurs droits ne sont pas assurés comme ceux des hommes. Par conséquent, cette constitution rédigée de façon fraternelle et pseudo universelle se révèle nulle si la majorité de la population n'est tenue que par les obligations sans pouvoir bénéficier de ses droits²¹⁸.

Dans le « Postambule », de Gouges renchérit : « L'homme esclave a multiplié ses forces, a eu besoin de recourir aux tiennes pour briser ses fers. Devenu libre, il est devenu injuste envers sa compagne »²¹⁹. Parmi les révolutionnaires figuraient des femmes et elles ont aidé leurs homologues à parvenir à leurs fins en France et abolir les castes. Cependant, les femmes ne bénéficient pas des droits qui en découlent. En parallèle avec l'analyse de Pateman, l'assassinat de la royauté équivaut à ce parricide théorique. Avant la Révolution, les femmes étaient avant tout sujettes du Roi. Du moins, ces filles, sœurs et mères du royaume étaient partiellement protégées par ce dernier. En héritant de la souveraineté, la fratrie hérite également du droit sexuel qui l'accompagne. Ainsi de Gouges décrit des mésaventures concrètes qui illustrent le mépris progressif des hommes envers leurs consœurs. Bref, selon la philosophe, avec la Révolution, les femmes ont perdu la protection qu'elles bénéficiaient grâce au Roi et se retrouvent donc généralement dans un état pire qu'auparavant, soit à la merci de ces hommes qui se croient également libres d'exercer leur « souveraineté » sur elles.

²¹⁴ De Gouges, Olympe (1791). *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Tel que consulté le 02/04/2018 à l'adresse suivante : <http://www.siefar.org/wp-content/uploads/2015/09/Gouges-D%C3%A9claration.pdf>, Article II.

²¹⁵ *Ibid.*, Article X.

²¹⁶ *Ibid.*, Article XI.

²¹⁷ *Ibid.*, Article XIII.

²¹⁸ *Ibid.*, Article XVI.

²¹⁹ *Ibid.*, Postambule.

Afin d'établir des relations saines qui respectent les droits et les devoirs de chacun et chacune, Pateman met en lumière le contrat sexuel, alors que de Gouges élabore un « Contrat social de l'Homme et de la Femme ». Cela concerne le mariage, comme les relations extraconjugales, familiales, d'amitié ou de simples connaissances. Il est important pour elles que les lois abstraites des Législateurs se rendent concrètement dans la société sous forme de justice, et ce, envers chaque humain sans égard à leur sexe :

Mon opinion serait encore de raccommoier le pouvoir exécutif avec le pouvoir législatif, car il me semble que l'un est tout, et que l'autre n'est rien; d'où naîtra, malheureusement la perte de l'Empire français. Je considère ces deux pouvoirs comme l'homme et la femme qui doivent être unis, mais égaux en force et en vertu, pour faire bon ménage²²⁰.

Bref, Pateman et de Gouges jugent insuffisante, voire inconséquente²²¹, la philosophie de Rousseau qui entend la double nature morale et politique comme inhérente à l'homme civilisé. Quoique ces lois abstraites morales et politiques soient formellement justes, elles ne peuvent se pratiquer concrètement sans remettre en question les droits conjugaux, sexuels et familiaux qui font partie intégrante de la vie des gens. En ce sens, comme la morale et le politique sont considérés inhérents à l'homme juste selon Rousseau, les pouvoirs exécutif et législatif doivent pouvoir se rejoindre afin d'instituer une société juste. L'union des pouvoirs exécutifs et législatifs tels que défendue par de Gouges signifie donc l'harmonisation entre le vécu concret des gens, c'est-à-dire conjugal, social et familial, ainsi que les principes législatifs abstraits. Selon cette dernière, cette union peut se matérialiser grâce à l'éducation nationale, à la restauration des mœurs ainsi qu'aux conventions conjugales²²². La philosophe en donne les détails dans son œuvre.

Jusqu'ici, nous avons tiré des conclusions générales au sujet des théories contractualistes, puis des révolutionnaires français. Cela dit, il faut nous pencher plus spécifiquement sur les propos tenus par Rousseau. Après avoir établi que la liberté est l'état naturel des hommes, il nous faut désormais expliquer pourquoi Rousseau soutient que les femmes sont plutôt vouées à la dépendance²²³. Nous y parviendrons à l'aide de sa traductrice et commentatrice anglaise, Mary Wollstonecraft. Soulignons que cette dernière consacre la

²²⁰ *Idem.*

²²¹ De Gouges juge important de répondre à nos Législateurs : « S'ils s'obstinaient, dans leur faiblesse, à mettre cette inconséquence en contradiction avec leurs principes, opposez courageusement la force de la raison aux vaines prétentions de supériorité; réunissez-vous sous les étendards de la philosophie [...] » (*Idem.*)

²²² *Ibid.*, Forme du Contrat sociale de l'Homme et de la Femme.

²²³ En effet, Rousseau affirme que « la dépendance étant un état naturel aux femmes, les filles se sentent faites pour obéir. » (Rousseau, J-J [1780-1789]. *Volume 5. Émile, ou de l'éducation*. Paris : Peyrou et Moulton. Tel que consulté le 01/04/2018 à l'adresse suivante : <https://www.rousseauonline.ch/Text/volume-5-emile-ou-de-l-education-tome-ii.php>, p. 221 ; Cité dans Wollstonecraft, M. [2016]. *Défense des droits des femmes*, p. 123).

première section de son chapitre « Animadversions on Some of the Writers Who Have Rendered Women Objects of Pity, Bordering on Contempt »²²⁴ aux préjugés misogynes de Rousseau, tels que présentés essentiellement au cinquième chapitre de l'*Émile*.

Méconnue aujourd'hui, il nous faut d'abord présenter cette philosophe. Wollstonecraft connaît un grand succès en Angleterre, en Amérique et en Europe avec la publication de « A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; Occasioned by His Reflections on the Revolution in France » (1790) où elle soutient notamment les conceptions rousseauistes d'indépendance, de vertu et de démocratie participative. Déjà, la philosophe y incorpore la famille comme l'une des bases du corps social. Elle précise que des liens affectifs et durables doivent pouvoir s'y établir afin de nourrir l'amour de la vertu. La première édition de son ouvrage connaît un succès tel que les copies se sont bientôt toutes envolées. Au moment de publier la seconde édition, son nom complet – et donc son sexe – est alors dévoilé publiquement, provoquant une vague de scandales en Angleterre. Dans « A Vindication of the Rights of Woman : with Structures on Political and Moral Subjects » (1792), Wollstonecraft examine et critique plus précisément les préjugés machistes qui insinuent que la femme est par nature inférieure à l'homme et exempte de raison. Elle argue que l'esprit, la raison et la vérité sont communes aux deux sexes, d'où la nécessité d'éduquer les femmes pour le bien collectif. C'est l'ouvrage qui nous intéressera plus précisément dans ce chapitre, puisqu'il nous éclaire quant aux propos sexistes enseignés dans l'*Émile*.

Certes, la philosophe reconnaît le génie de Rousseau et ne rejette pas l'entièreté de sa pensée. Il lui est toutefois nécessaire de contester ses préjugés envers les femmes, puisque cela nuit à la liberté publique qu'il devait défendre : « Quoique je heurte ses opinions, je ne veux pas troubler les cendres toujours sacrées de l'homme de génie. Je n'attaque que cette sensibilité excessive, qui lui fit dégrader mon sexe en en faisant esclave de l'amour »²²⁵. Il ne faut pas placer Rousseau sur un piédestal, comme plusieurs l'ont fait dans l'histoire. Certes, on peut admirer son intelligence, mais l'on doit pouvoir distinguer sa droite raison de ses envolées lyriques. Comme nous indique Wollstonecraft : il faut se rendre « à la raison et non à l'individu »²²⁶. Lorsqu'il est question de l'éducation des femmes, c'est la sensibilité excessive de l'individu qui enflamme son imagination, ce qui l'éloigne d'un jugement éclairé par la

²²⁴ Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 115.

²²⁵ *Ibid.*, p. 139.

²²⁶ *Ibid.*, p. 69.

raison²²⁷. Sous les compliments adressés à la douce et patiente Sophie, il oriente son éducation afin d'en faire une esclave coquette pour son mari, et non pas un être raisonnable et libre comme Émile. Bref, Wollstonecraft démontre qu'en paraissant enchanté par les femmes et leurs vertus, Rousseau ne se prosterne pas devant elles, mais les rabaisse plutôt insidieusement en objet de pitié²²⁸.

Dans ce chapitre, nous déconstruirons de façon critique la pensée insidieusement machiste de Rousseau à l'aide de l'analyse critique présentée dans *A Vindication of the Rights of Woman*. Puisque Wollstonecraft discute de ces préjugés dans une perspective de changements, nous étudierons également pourquoi elle souhaite rendre les femmes libres. Nous examinons d'abord les préjugés machistes qui sont à la source de la conception rousseauiste de la nature féminine. Nous verrons ensuite ses effets sur l'éducation morale avant de tirer des conclusions politiques sur l'exercice de la liberté et des vertus morales et publiques. Dans ce chapitre, nous défendons à l'aide de Wollstonecraft la thèse suivante : si Rousseau vise véritablement à rendre les gens libres, alors il doit renoncer à son opinion sur les femmes.

5.2 Nature féminine

Associant la nature des femmes en fonction de leur force physique, Rousseau en infère qu'elles ont pour devoir de plaire et se soumettre à l'homme : Wollstonecraft observe d'abord qu'« il faut que la femme soit faible et passive parce qu'elle a moins de force corporelle que l'homme »²²⁹. Suivant cette ligne de pensée, la femme n'est qu'une faible créature qui développe des facultés passives qui y sont liées, telles la coquetterie, la beauté et la ruse. Rousseau observe d'ailleurs que « Les petites filles presque en naissant aiment les parures »²³⁰. Notant des différences entre les deux sexes dès le plus jeune âge, il conclut que le caractère que la nature a donné à Sophie est naturellement différent de celui d'Émile : « il est de son devoir de se rendre *agréable* à son maître, puisque c'est là le grand but de son existence »²³¹.

²²⁷ Selon Wollstonecraft, comme pour les théories conspirationnistes qui l'ont animé, les propos sur la gent féminine outrepassent la pensée rationnelle de l'homme. Soit dans l'extase et la fantaisie associée à la douce Sophie, soit dans le sentiment du malheur de son destin, Rousseau aurait été plus juste s'il avait pu parvenir à calmer sa sensibilité et son imagination (*Ibid.*, pp. 138-139).

²²⁸ Les éducateurs comme Rousseau « rabaisent insidieusement les femmes tout en paraissant se prosterner devant leur charme » (*Ibid.*, p. 140).

²²⁹ Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 116. Plusieurs passages de l'Émile y font référence : « De cette diversité naît la première différence assignable entre les rapports moraux le l'un & de l'autre. L'un doit être actif & fort, l'autre passif & faible: il faut nécessairement que l'un veuille & puisse, il suffit que l'autre résiste peu » (Rousseau, J-J [1780-1789]. *Volume 5. Émile*, p. 197.)

²³⁰ Rousseau, J-J [1780-1789]. *Volume 5. Émile*, p. 197 ; Cité dans Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 119.

²³¹ Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 116. L'italique est dans le texte original.

Poursuivant sa logique, Rousseau identifie le besoin d'adapter l'éducation aux dispositions distinctes de ces deux sexes : l'homme cultive sa force et son esprit, alors que la femme cultive plutôt les agréments. Aussitôt que possible, il faut donc exercer les femmes à la dépendance, à la contrainte, à la retenue, voire à la gêne²³². De la sorte, les deux sexes sont complémentaires, tout en agissant de concert selon Rousseau : « L'homme dit ce qu'il sait, et la femme dit ce qui plaît; l'un pour parler a besoin de connaissance et l'autre de goût; l'un doit avoir pour objet principal les choses utiles, et l'autre les agréables. Leurs discours ne doivent avoir de forme commune que celle de la vérité »²³³. C'est par l'union conjugale de l'homme et de la femme que l'être et le paraître sont réunis afin de former une entité au service de la vérité. Ainsi, devenant la propriété d'Émile, Sophie doit le servir et le faire bien paraître afin qu'il accomplisse ses devoirs de citoyen au sein de la société qu'il aura choisie.

Selon Wollstonecraft, si les hommes sont généralement plus forts physiquement que les femmes, cela ne justifie en rien le caractère soi-disant naturel de l'esclavage d'un sexe par l'autre. En fait, femmes comme hommes appartiennent à l'espèce humaine et se démarquent naturellement des autres mammifères par les caractéristiques propres à l'être humain, telles la liberté, la raison et la capacité de se perfectionner. La philosophe nous prévient : « le caractère sexuel ne doit pas détruire le caractère humain »²³⁴. En ce sens, les gents féminine et masculine forment l'espèce humaine et sont subséquemment dotées d'un esprit et d'un corps qui sont à travailler et à perfectionner. Les deux sexes ont une capacité égale de raisonner et de développer leurs facultés si on les éduque convenablement. Pour Wollstonecraft et Rousseau, la mission humaine sur Terre est d'aiguiser nos facultés²³⁵. Cela dit, la philosophe démontre que ce sont l'éducation et les institutions publiques qui briment l'habileté des femmes à le faire, et non ses quelques différences physiologiques. Bref, Rousseau doit enfreindre ses propres principes pour arguer la servitude féminine.

En conséquence, la philosophe affirme que Rousseau fait une pétition de principe, c'est-à-dire qu'il inverse la cause et l'effet de la servitude des femmes : « on vient donner l'effet de

²³² « Devant l'obéissance à un être imparfait comme l'homme, la femme « La première & la plus importante qualité d'une femme est la douceur: faite pour obéir à un être aussi imparfait que l'homme, souvent si plein de vices, & toujours si plein de défauts, elle doit apprendre de bonne heure à souffrir même l'injustice & à supporter les torts d'un mari sans se plaindre; ce n'est pas pour lui, c'est pour elle qu'elle doit être douce ». (Rousseau, J-J [1780-1789]. *Volume 5. Émile*, p. 222 ; Cité dans Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes* p. 124.)

²³³ *Ibid.*, p. 233 ; Cité dans Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 129.

²³⁴ Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 73.

²³⁵ *Ibid.*, p. 14-16.

l'habitude comme l'indication certaine de la nature »²³⁶. Du moment de leur naissance, les éducateurs et écrivains considèrent les êtres de sexe féminin comme des instruments de plaisir plutôt que des créatures humaines : on leur apprend selon la culture dominante que les hommes sont leurs maîtres. Alors les petits garçons peuvent bouger, crier, sortir et jouer, tandis que les petites filles sont obligées de se tenir tranquilles. Elles ne doivent surtout pas déranger et c'est pour cette raison qu'elles pratiquent généralement des jeux plus discrets comme les poupées et les parures. L'observation de Rousseau comme quoi « dès le berceau, les jeunes filles préfèrent la parure »²³⁷ ne permet donc pas d'en tirer des conclusions sur leur nature intrinsèque.

On élève donc les petites filles pour le grand jour de leur mariage où elles trouveront l'homme qui pourvoira à leurs besoins. Destinées à rechercher l'« amour » plutôt que le respect, elles n'ont droit qu'aux compliments, mais pas aux leçons. Elles cherchent à plaire et n'ont jamais appris à être estimées²³⁸. En conséquence, on néglige leur éducation : on rend les femmes dépendantes, ultrasensibles, faibles et misérables, pour ensuite prétendre qu'elles le sont par nature. En somme, Rousseau et les autres éducateurs naturalisent les femmes selon les effets qu'a eu l'éducation sur plusieurs générations. Il ne décrit donc pas la nature féminine, qui serait universelle, mais plutôt la construction sociale et historique de la femme basée sur des préjugés populaires. Il fait de la femme une créature qui se rapproche davantage d'un joli animal domestique que d'un véritable être humain²³⁹.

Pour ainsi dire, Wollstonecraft explique que l'esprit²⁴⁰ est commun à toute l'espèce et qu'il n'appartient pas qu'aux hommes de le cultiver²⁴¹. C'est à l'aide de la raison que l'humain peut naturellement discerner la vérité et donc se perfectionner. Les Lumières sont en effet marquées par un changement de paradigme épistémique : le tremblement de terre de Lisboa remet en perspective le point de vue religieux, tandis la révolution copernicienne nous apprend que la vérité est universelle. La vérité est donc indépendante des dissemblances corporelles ou organiques. En ce sens, chaque âme est une porte d'accès à la vérité et au perfectionnement :

²³⁶ *Ibid.*, p. 121.

²³⁷ « Les petites filles, presque en naissant, aiment la parure: non contentes d'être jolies, elles veulent qu'on les trouve telles: on voit dans leurs petits airs que ce soin les occupe déjà », (Rousseau, J-J [1780-1789]. *Volume 5. Émile*, p. 212).

²³⁸ Wollstonecraft différencie en effet l'amour de l'estime *Défense des droits des femmes*, pp. 87-107.

²³⁹ Dans la culture populaire, les femmes sont souvent associées aux « chiennes », puisqu'elles doivent être obéissantes, serviables et jolies comme ces mammifères.

²⁴⁰ Esprit et âme seront ici synonymes et la raison en est une caractéristique : « La raison est conséquemment le simple pouvoir de perfectionnement ou, pour mieux dire, de discerner la vérité » (*Ibid.*, p. 72).

²⁴¹ Pour convaincre son lectorat, Wollstonecraft accuse de « mohamétisme » ceux qui croient le contraire.

Selon le préjugé populaire à l'époque, la tradition chrétienne confère une âme aux femmes, alors que la tradition musulmane non.

« Chaque individu est, à cet égard, un monde en lui-même. La raison est plus ou moins sensible dans tel ou tel individu; mais elle doit être de la même nature pour tous si elle est une émanation de la divinité, si elle forme le nœud qui lie la créature au créateur »²⁴². La capacité de discerner existe dans chaque être humain et la cultiver permet de généraliser sa pensée. Il faut pouvoir soigner notre entendement afin d'aller au-delà des observations individuelles et donc généraliser ses idées²⁴³. Par-là se développe la raison pratique : on apprend, on se perfectionne et l'âme humaine s'élève. Voilà le travail de l'éducation qui ne serait « naturelle » que par l'homme, selon Rousseau.

Wollstonecraft trace donc un parallèle entre la généalogie des inégalités chez Rousseau et les inégalités de genre. Comme les inégalités économiques, les inégalités homme-femme ne sont pas naturelles : elles sont construites socialement. Comme Rousseau reprochait à ses prédécesseurs de faire erreur en attribuant des caractéristiques de l'homme « civilisé » à l'homme de la nature, Wollstonecraft lui reproche de théoriser à partir de la femme de l'homme, et non de sa nature originelle. En effet, pour Rousseau : « La femme et l'homme sont faits l'un pour l'autre, mais leur mutuelle dépendance n'est pas égale : les hommes dépendent des femmes par leurs désirs; les femmes dépendent des hommes, et par leurs désirs et par leurs besoins; nous subsisterons plutôt sans elles, qu'elles sans nous. Ainsi, toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes »²⁴⁴. Suivant le raisonnement rousseauiste, les femmes seraient naturellement dépendantes des hommes pour survivre. Pourtant, la philosophe démontre que ce sont les institutions sociales et l'éducation reçue qui rendent les femmes dépendantes des hommes pour leurs besoins : elles ne le sont pas naturellement. C'est parce qu'on les réduit à l'état de mineures qu'elles le deviennent.

Cela signifie qu'avant les débats féministes sur la distinction théorique entre « sexe » et « genre »²⁴⁵, Wollstonecraft différencie ce qui est associé aux organes génitaux ou au corps,

²⁴² *Ibid.*, p. 73.

²⁴³ En d'autres termes, il faut pouvoir généraliser ses idées afin de ne pas négliger les effets qu'ont eus le temps et les mouvements de la mer et des tempêtes sur la nature de la statue de Glaucus.

²⁴⁴ Rousseau, J-J [1780-1789]. *Volume 5. Émile*, p. 210, Cité dans Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes* p. 118-119. Rousseau ajoute un peu plus loin : « [...] Il suit de là que le système de son éducation doit être à cet égard contraire à celui de la nôtre: l'opinion est le tombeau de la vertu parmi les hommes, & son trône parmi les femmes » (Rousseau, *Ibid.*, p. 210-211). Ce passage est rediscuté à la p. 62.

²⁴⁵ En guise d'aperçu, Susan Moller Okin précise que : « Le "genre" fait référence à l'institutionnalisation sociale des différences sexuelles; il s'agit d'un concept utilisé par celles et ceux qui considèrent comme socialement construite non seulement l'inégalité sexuelle, mais également la différenciation entre les sexes » (Okin, S. M. [2000]. *Le genre, le public et le privé*. Dans « Genre et politique, débats et perspectives ». Paris : Gallimard, p. 346). Judith Butler interroge quant-à-elle à la cohérence et l'homogénéité du groupe social féminin, en plus de remettre en question la construction derrière le sexe : « Si l'on mettait en cause le caractère immuable du sexe, on verrait peut-être que ce que l'on appelle "sexe" est une construction culturelle au même titre que le genre; en

comme peuvent l'être la maternité ou la force physique, des constructions sociales qui l'accompagnent et qui mènent à la tyrannie des personnes sans pénétration²⁴⁶. Rousseau affirme que « Sophie doit être femme comme Émile est homme »²⁴⁷. En ce sens, Wollstonecraft critique la binarité homme-femme telle que Rousseau l'entend et qui institue une dynamique despotique contraire à la liberté morale et publique. Selon Wollstonecraft, imposer la tyrannie sur des âmes a des conséquences semblables et néfastes indépendamment du sexe. C'est de façon similaire que l'esclave, le courtisan et la femme vivent dans la dépendance du maître, du Roi et de l'homme. Tous et toutes perdent le goût de la liberté et vivent entièrement dans leur masque. Étant privées de l'éducation individuelle qui forge l'agentivité²⁴⁸ morale d'Émile au Livre IV, les femmes utilisent donc la ruse et la coquetterie afin de parvenir à leurs fins et s'élever dans le monde. La philosophe nous prévient que ce soit entre hommes ou entre homme et femme²⁴⁹, la position esclave-tyran dégrade le genre humain et est contraire au progrès de la raison²⁵⁰. Voilà donc pourquoi Wollstonecraft appelle dans ses œuvres à l'autodétermination des femmes et des êtres humains en général²⁵¹.

5.3 Éducation et liberté morale

Rousseau poursuit son raisonnement en expliquant que la femme doit apprendre très tôt à rester docile et à souffrir l'injustice, puisque l'homme, son pourvoyeur, est naturellement une créature imparfaite²⁵². Elle sait que ce n'est pas par la force qu'elle parviendra à ses fins. Rousseau explique que c'est par son adresse particulière, alimentée par son « art » et sa « beauté »²⁵³, que cette dernière devient égale à l'homme en dépit de sa dépendance et sa faiblesse naturelle. Voilà comment Sophie est la compagne d'Émile : « c'est par cette supériorité de talent qu'elle se maintient son égale, et qu'elle gouverne en lui obéissant »²⁵⁴.

réalité, peut-être le sexe est-il toujours déjà du genre et, par conséquent, il n'y aurait plus vraiment de distinctions entre les deux". Il faut aussi spécifier que ce sont les normes, le langage et les jeux de pouvoir qui modèlent le "sexe" mâle et femelle (Butler 2005a : 15; 2005b : 67-70). Enfin, cette normativité qui produit le "sexe" est elle-même construite dans un cadre hétéronormatif et hétérosexiste » (Baril, A. [2007] *De la construction du genre à la construction du « sexe » : les thèses féministes postmodernes dans l'oeuvre de Judith Butler*. Dans « *Érudit* ». 20[2], p. 61-90).

²⁴⁶ Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 66.

²⁴⁷ Rousseau, J-J [1780-1789]. *Volume 5. Émile*, p. 196.

²⁴⁸ L'agentivité est comprise comme une capacité d'action.

²⁴⁹ À ce propos, les philosophes féministes dites de « troisième vague », telles le « black feminism », les théories queer et postcoloniales, insistent sur le fait que la position esclave-tyran peut également s'insinuer entre femmes.

²⁵⁰ Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 75-76.

²⁵¹ De tels appels se trouvent entre autres à : *Ibid.*, pp. 12, 66, 89-89.

²⁵² Rousseau, J-J [1780-1789]. *Volume 5. Émile*, p. 222. Voir : Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 124.

²⁵³ Ce que l'on peut également appeler « ruse » et « coquetterie ».

²⁵⁴ Rousseau, *Ibid.*, p. 224-225. Cité dans Wollstonecraft, *Ibid.*, p. 127.

L'homme cherche la connaissance, tandis que la femme cherche à plaire. Par sa douce persuasion, à la lumière de sa conscience – et non de sa raison –, elle peut donc se rendre utile en employant ses talents féminins au service de son mari, qui lui sert la vertu et la raison. En contrepartie, l'homme doit apprendre à faire preuve de charité envers sa femme, c'est-à-dire qu'il ne doit jamais la soumettre par force : « Il n'est pas question de lui rendre sa dépendance pénible, il lui suffit de la lui faire sentir »²⁵⁵ nous apprend Rousseau. Afin d'agir vertueusement, Émile attendra que Sophie consente, ce qu'elle fera soit par volonté, soit par faiblesse, afin qu'il soit le plus fort et qu'il ait du plaisir.

Alors qu'on prépare l'homme à occuper une profession pour subvenir à ses besoins, il faut préparer la femme à se marier. Répétons-le : les hommes dépendent des femmes pour leurs désirs, tandis que les femmes dépendent des hommes quant à leurs désirs et leurs besoins. « [...] Il suit de là que le système de son éducation doit être à cet égard contraire à celui de la nôtre: l'opinion est le tombeau de la vertu parmi les hommes, & son trône parmi les femmes »²⁵⁶ nous apprend Rousseau. Il est effectivement logique que, si les hommes développent leur corps et leur esprit, alors ils arrivent à subvenir à leurs besoins. En contrepartie, les femmes, soumises à l'opinion plutôt qu'à la vérité et à la vertu, ne développent que leurs qualités artificielles. Ainsi, elles dépendent des autres pour subvenir à leurs besoins. Contraintes à vouer leur vie aux plaisirs, on ne leur apprend pas à être autonomes. Si on les instruit, c'est surtout pour ne pas que leur mari s'ennuie à leur côté²⁵⁷. Bref, l'éducation morale des femmes, selon Rousseau, correspond ni plus ni moins qu'à apprendre à devenir des esclaves coquettes. Voilà le constat que nous partageons avec Wollstonecraft sur le Livre V de l'*Émile*.

La femme n'est-elle qu'un joli défaut de la nature fait pour accueillir la semence de l'homme? Sous le joug de l'homme, elle est forcée à la dépendance pour survivre en société. Elle est donc condamnée à s'adresser à lui toujours en suppliante. C'est pourquoi Wollstonecraft affirme que Rousseau fait de nous des objets de pitié²⁵⁸. En effet, elle remarque que les femmes « paraissent avoir été créées, non pour jouir de la société de l'homme, mais

²⁵⁵ Rousseau, *Ibid.*, p. 223. Cité dans Wollstonecraft, *Ibid.*, p.126.

²⁵⁶ Rousseau, *Ibid.*, p. 210-211. Discuté dans Wollstonecraft, *Ibid.*, p.118-119.

²⁵⁷ « Après avoir ainsi enchaîné l'âme d'une femme, pour en disposer à son aise, il [Rousseau] ne veut pourtant pas qu'elle soit nulle et par une inconséquence inexplicable, il lui conseille de réfléchir afin qu'un homme accoutumé à penser ne soit pas réduit à bailler auprès d'elle, quand il est las de lui témoigner son amour par des caresses. En vérité c'est se moquer! Sur quoi réfléchira celle qui ne doit qu'obéir? Et n'est-ce pas un raffinement de cruauté que d'éclairer son âme uniquement pour lui faire voir l'obscurité, la honte et le malheur de son destin? » (Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 133).

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

pour l'empêcher de tomber dans la brutalité absolue en polissant son caractère et en donnant par leurs charmes attrayants quelque dignité à l'appétit sensuel qui le porte vers elles »²⁵⁹. L'homme a l'opportunité de se sentir utile, charitable et vertueux s'il fait preuve de vertu envers les femmes, tandis que les femmes, réduites à la dépendance, doivent les en remercier. En conséquence, il revient à la bienveillance de l'homme de décider du traitement qu'il confère à sa femme. Après tout, il en est le maître selon la loi et la coutume.

Pour Wollstonecraft, « C'est de justice et non de charité qu'on a besoin dans le monde [...] car plusieurs filles très innocentes sont les victimes d'un cœur sincère et passionné »²⁶⁰. Les hommes n'ont que de faibles et vagues devoirs envers ces objets désirables relayées aux plaisirs privés. Avec les effets de l'amour propre, il s'agit d'une base bien peu solide pour instituer des bonnes mœurs dans une société. Par exemple, pour un homme, un rapport sexuel non consentant n'est qu'un simple péché : un défaut de charité, de vertu; alors que pour elle, ce sont ses droits sacrés en tant qu'humain de disposer de son propre corps qui sont violés, en plus de sa réputation et sa respectabilité qui sont perdues. Des rapports charitables ne sont donc pas suffisants, il faut justice. En effet, la justice, étant basée sur des droits et devoirs stricts et universels, implique l'institution de rapports sains entre des individus libres et égaux²⁶¹.

Même si, comme la charité, la justice vient de la conscience et du cœur, elle est néanmoins une base beaucoup plus solide, puisqu'elle implique la raison. En effet, c'est en généralisant nos idées que l'on arrive à des principes de justice qui garantissent le bien commun, c'est-à-dire le bien de tous et toutes. Ce type de relation implique une relation de pouvoir. En ce sens, Wollstonecraft observe qu'il revient au bon vouloir de l'individu en position d'autorité de faire ce qui est juste. Bref, dans les faits, la dépendance des femmes²⁶² fait d'elles des objets de pitié, sur lesquelles on pose notre grâce. Plutôt que d'exercer la moralité, les femmes en sont l'objet, c'est-à-dire qu'elles la reçoivent de la part des hommes. Bref, Wollstonecraft observe qu'il revient au bon vouloir de l'individu en position d'autorité de faire ce qui est juste et que cela est insuffisant.

Dans un réseau de relations inégales, il faut d'abord comprendre que la posture morale entretient plutôt les vices et les excès. En ce sens, l'adoration et la pitié des hommes envers les femmes cèdent souvent la place au mépris : « Que dans l'empire de la beauté, la femme est

²⁵⁹ *Ibid.*, p.97.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 104.

²⁶¹ Wollstonecraft critique cet aspect de la charité, comme les féministes contemporaines critiquent la sphère privée. En effet, cet aspect charité-justice rappelle la dichotomie privé-public.

²⁶² Rappelons-nous que cet état de dépendance est promu par Rousseau.

esclave ou reine, et il n'y a point de milieu pour elles entre l'adoration ou le mépris »²⁶³. La dépendance des femmes permet aux hommes de se sentir utiles²⁶⁴. Cela dit, les hommes sont néanmoins exempts de la réalité et des souffrances féminines. Leur imagination peut donc difficilement se reconnaître dans ces créatures non éduquées que sont leur mère, leur sœur, leur amie ou leur femme. Jugeant les souffrances féminines comme normales ou naturelles, l'homme peut difficilement diriger sa pitié et reconnaître leur insuffisance. Elles sont donc condamnées à leurs souffrances.

D'un côté, les femmes, étant elles-mêmes peu éduquées et vouées à plaire, peuvent difficilement analyser, comprendre et communiquer l'objet des souffrances en général. D'un autre côté, on place les jolies jeunes femmes bourgeoises sur un piédestal et elles se croient exemptes de tous les maux. Conséquemment, elles tombent de haut lorsque la vieillesse ou la maladie s'empare de leur corps et que leur esprit non cultivé ne peut compenser la perte de leur joli visage²⁶⁵. D'autres femmes sont quant à elles victimes de nombreux maux : elles éprouvent facilement de la pitié, mais peuvent difficilement la diriger vers des actes vertueux. Leur éducation ne permet pas d'être en mesure de remonter aux causes et aux effets de leur émotion instantanée, puis d'en tirer des généralisations. Au contraire, elles sont la proie des préjugés²⁶⁶. Puisque les femmes sont contraintes à ne développer que leur sensibilité, elles tombent alors souvent dans une sensibilité excessive qui peut difficilement être redirigée par la raison vers l'action vertueuse²⁶⁷. Wollstonecraft observe d'ailleurs qu'en tant que mères, les femmes ressentent de l'amour et de la pitié, mais leur comportement est parfois trop strict ou inversement trop indulgent, ce qui entrave inévitablement l'éducation des enfants²⁶⁸. Afin de

²⁶³ Barbauld Anna Laetitia (1772). *Poems*. Tel que consulté le 12 février 2018 à l'adresse suivante : <https://www.poetryfoundation.org/poets/anna-laetitia-barbauld#tab-poems>. Cité dans Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 78.

²⁶⁴ En effet, comme nous l'avons vu à la p. 34 de ce mémoire, ressentir de la pitié « fait sentir notre existence importante pour l'autre, car nous avons la possibilité de combler au moins en partie son insuffisance ».

²⁶⁵ Le personnage de la Marquise Isabelle de Merteuil dans les *Liaisons dangereuses* illustre bien ce point. Certainement aussi redoutable qu'un homme par sa ruse et sa coquetterie, elle perd tout une fois affectée par la vieillesse et la maladie.

²⁶⁶ « L'âme qui ne sait s'appuyer que sur des préjugés sera dans une instabilité perpétuelle, et le courant s'élancera avec une furie destructrice tant qu'il ne trouvera point de digue pour rompre sa force. Les femmes apprennent depuis leur enfance, soit par les leçons qu'on leur donne, soit par l'exemple de leurs mères, qu'une légère connaissance de la faiblesse humaine, la douceur de caractère, l'obéissance extérieure et une attention scrupuleuse à une sorte de propreté puérile leur obtiendra la protection de l'homme. Pour peu qu'elles soient jolies, elles n'ont besoin de rien autre chose, du moins pendant vingt ans de leur vie. » (Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 38)

²⁶⁷ Par exemple, lorsqu'un enfant se blesse en jouant à l'extérieur, ce n'est pas en pleurant avec lui ou encore en lui interdisant d'y retourner que l'on agit vertueusement. Il faut utiliser sa sensibilité redirigée par la raison, afin de soigner l'enfant d'abord, puis de s'assurer qu'il comprenne comment éviter de se blesser à l'avenir.

²⁶⁸ Cela suppose en effet que les actions d'une mère, comme d'un père, se répercutent sur l'éducation des enfants qui modèlent à leur tour l'avenir du corps politique.

connaître et pratiquer nos devoirs de parents, il faut être en mesure de comprendre comment agir de façon vertueuse et donc de généraliser nos idées²⁶⁹. Une mère comme un père doit donc développer une attention paisible et raisonnée afin d'éduquer les enfants loin de la tyrannie et de la négligence. En somme, comme le démontre Wollstonecraft, des répercussions familiales et sociales moralement négatives résultent de l'enchaînement de l'intelligence des femmes. En ce sens, la philosophe soutient que la famille est la base du corps social et qu'en son sein, des liens affectifs et durables doivent pouvoir s'établir afin de nourrir l'amour de la vertu.

Reprenant chez Rousseau les effets, les buts et les moyens de l'éducation individuelle, Wollstonecraft réitère que le soin porté aux enfants permet d'aiguiser lentement les sens, de former le tempérament ainsi que régler ses passions et mettre en activité l'intelligence dès qu'elles commencent à s'agiter, c'est-à-dire avant que le corps n'arrive à maturité. Ainsi, une fois « personne », l'individu ne commence pas le travail ardu de raisonner et agir moralement. Il n'aura qu'à poursuivre l'habitude d'exercer de sa propre raison afin de pouvoir devenir vertueux, et ce, peu importe l'influence des circonstances ou de l'environnement sur ses talents : « il faut mettre l'individu à même d'atteindre des habitudes vertueuses qui le rendent indépendant »²⁷⁰ en fortifiant le corps et en formant le cœur. Telle est l'opinion de Rousseau relative à l'éducation des jeunes hommes et Wollstonecraft l'étend également aux femmes.

Sauf exception, les écrivains sont persuadés que le pouvoir de généralisation des idées est naturellement incompatible avec le sexe féminin. Par exemple, le quatrième chapitre de l'*Émile* qui illustre l'éducation morale rousseauiste ne s'adresse qu'aux jeunes hommes : les jeunes filles doivent plutôt apprendre à tenir une maison, se rendre serviables et coquettes. Certes, Wollstonecraft observe que la raison pratique n'est pas très commune ni développée dans nos sociétés – tant chez les hommes que chez les femmes – et elle devrait l'être davantage. Les gens parviennent plus facilement à agir avec politesse ou tact selon les manières du monde ou leurs commandements, que d'agir moralement²⁷¹. La philosophe nous prévient alors que, comme toutes les âmes qui n'exercent pas ou peu leur raison pratique, tels les courtisans, les militaires et les esclaves, les femmes sont la proie des préjugés et se contentent de développer

²⁶⁹ Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*, p. 98.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 41.

²⁷¹ Pour Wollstonecraft, avoir un bon caractère ne signifie pas la docilité établie par la violence ou la crainte. (*Ibid.*, p. 125).

des facultés ordinaires²⁷². Cela dit, suivant le raisonnement de Rousseau, l'autonomie morale est prohibée seulement pour les âmes dont le corps est dit « féminin ».

Pourtant, les défauts « naturels » que l'on attribue aux femmes sont plutôt ceux d'une personne qui n'est pas habituée au travail ardu de raisonner et d'agir de façon vertueuse : « l'état de dégradation auquel les femmes sont réduites conspire à rendre ce pouvoir plus difficile pour les femmes que pour les hommes »²⁷³. Comme pour la plupart des problèmes sociaux, Wollstonecraft explique qu'il s'agit surtout d'un problème d'éducation : c'est parce qu'on dénature – ou qu'on aliène – les femmes qu'elles se présentent à nous comme des êtres non – ou peu – raisonnables. Bref, on les élève pour être de frêles créatures obéissantes, sans songer aux effets. Faibles de corps et d'esprit, elles dépendent de l'homme tant pour la protection que pour les conseils. Réduites à la dépendance en toute occasion, elles ne sont plus qu'un – joli – objet de pitié. De la sorte, les femmes ne s'adressent pas aux hommes comme leur compagne, leur égale, mais elles sont plutôt forcées d'être leurs suppléantes²⁷⁴ : « je reconnais de bonne foi l'infériorité des femmes selon la manière actuelle de voir les choses, j'insiste sur ce que les hommes ont accru cette infériorité au point de placer les femmes presque hors de la ligne des créatures raisonnables »²⁷⁵. Plutôt que de remonter aux véritables causes qui ont transformé la femme de l'état de nature jusqu'à sa forme « civilisée », Rousseau prend pour « naturel » l'effet de l'éducation des femmes à travers l'histoire. Il reproduit donc ce qu'il reprochait à ses prédécesseurs.

En vérité, selon Wollstonecraft, que ce soit une femme ou un homme, « L'être qui endure patiemment l'injustice et supporte en silence les insultes deviendra bientôt injuste lui-même ou incapable de discerner le bien d'avec le mal »²⁷⁶. Voilà le cercle vicieux qui se produit lorsqu'on assujettit des humains sans que cela ne soit en accord avec les vérités universelles. L'injustice attise les injustices et cela se répercute au sein du mariage, de la famille, chez les enfants, puis ultimement dans la société²⁷⁷. Comme le souligne la philosophe, les hommes prennent effectivement plaisir à soumettre ce qui l'entoure, et ce, depuis l'Antiquité : « parce que son égoïsme voulait que la femme, ainsi que le reste de la Création, fût

²⁷² *Ibid.*, p. 46.

²⁷³ *Ibid.*, p. 75.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 86.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 66.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 124.

²⁷⁷ Par exemple, des enfants violentés reproduisent souvent à leur tour la brutalité vécue, ou encore les femmes victimes de violences conjugales souffrent de désorientation morale et normalisent le mal qu'elles subissent.

entièrement consacrée à ses jouissances »²⁷⁸. La tyrannie – envers les hommes et les femmes – corrompt les vertus et le caractère. Les hommes cherchent le bonheur, mais les effets de leur amour-propre dégradent les femmes et les conduisent plutôt à des grâces superficielles. Par exemple, si une femme se marie, bien souvent ce n'est pas par amour, mais plutôt parce qu'elle a besoin de la protection et de l'argent d'un homme pour survivre; si elle pardonne, c'est qu'elle ne peut repousser les injustices que lui font subir les hommes; si une femme est douce et souriante, c'est plutôt pour adoucir son tyran que parce qu'elle est heureuse²⁷⁹.

Bref, il résulte que la philosophie rousseauiste qui ne concède la liberté qu'aux hommes n'est pas suffisante pour faire naître la vertu. En instituant l'homme maître et la femme esclave, on perd les notions de bien ou de mal : on corrompt les vertus des hommes, des femmes, puis des enfants. L'homme, qui par amour propre voulait être aimé, ne tire son obéissance que de sa force physique et non de son charme ou de ses facultés individuelles. Rousseau nous avait prévenuEs, mais Wollstonecraft l'étend concrètement à tout le genre humain : « La liberté est la mère de la vertu »²⁸⁰.

5.4 Liberté politique et bonheur

Wollstonecraft reconnaît que Rousseau est plus conséquent que la plupart des éducateurs et des écrivains : souhaitant écarter les humains des sciences et des beaux-arts, puisque ces derniers creusent le fossé des inégalités et donc avilissent les hommes, il est normal que les femmes doivent pareillement s'en éloigner. En ce sens, Wollstonecraft est d'accord avec Rousseau : la « civilisation occidentale ou européenne » n'est pas civilisée, elle n'est encore que barbarie²⁸¹. De plus, « si les hommes mangent du fruit de l'arbre de la science, à coup sûr les femmes voudront en goûter; mais elles n'arriveront qu'à la connaissance du mal, vu la culture imparfaite que reçoit aujourd'hui leur tête »²⁸². Il appartient donc à tout être humain d'arrêter un tel progrès de la raison dominante. Selon Rousseau, l'éducation doit donc s'opérer autrement : on doit développer les vertus et les libertés morales et politiques. En effet, la formation morale que reçoit Émile vise à faire naître un « courage moral qui invite au bien et à la responsabilité »²⁸³ afin de régler sa conduite privée et publique. En apprenant à comparer, puis généraliser ses idées, il arrivera à comprendre et trouver ses responsabilités envers le bien

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 50.

²⁷⁹ *Ibid.*, P. 63.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 70.

²⁸¹ «Une force brutale a jusqu'ici gouverné le monde.» (*Ibid.*, p. 70).

²⁸² *Ibid.*, p. 39.

²⁸³ *Ibid.*, p. 13.

commun. Il faut alors qu'il en prenne l'habitude. Cela dit, Wollstonecraft reproche à Rousseau son inconsistance lorsqu'il affirme que Sophie doit au contraire apprendre à plaire et obéir.

L'éducation des Lumières nous permet d'arriver à des vérités universelles qui nous indiquent comment se perfectionner de même que les mœurs de nos concitoyens. Pour la traductrice de Rousseau, il est impossible de faire naître de telles vertus si la moitié de l'humanité est esclave de l'autre. La tyrannie, au sein du corps politique, comme de la famille, corrompt les vertus. Elle dégrade le maître et avilit l'esclave par dépendance : « L'éducation des deux sexes est la condition du progrès comme de la vertu, elle-même gage de la liberté publique. »²⁸⁴. Une mère, comme un père, est responsable du caractère des enfants et ce sont ces derniers qui façonnent l'avenir du corps politique.

Après avoir établi dans la précédente section que l'enchaînement de l'intelligence des femmes entraîne des répercussions familiales et sociales négatives, nous pouvons désormais affirmer que, même si l'éducation des femmes leur permettait effectivement de les conduire à défendre le bien commun, l'état de dépendance auquel elles sont soumises entrave leur capacité à aider les personnes souffrantes. En conséquence, « Seule une réelle liberté accordée aux deux sexes, liberté qui trouve son assise dans une éducation commune conduite par la raison, est susceptible d'établir une égalité véritable au sein du mariage et de la famille »²⁸⁵.

Rousseau nous prévient qu'en élevant les femmes comme les hommes, elles finiront par leur ressembler et perdre leur charme. Ainsi, elles devront renoncer à l'empire qu'elles ont sur les hommes. Pour Wollstonecraft, là n'est pas la question : « C'est précisément là le but où je vise. Je voudrais leur voir l'empire non sur les hommes, mais sur elles-mêmes »²⁸⁶. Pour ce faire, les femmes doivent être confrontées à la nécessité, comme les hommes, c'est-à-dire qu'elles doivent apprendre à pourvoir à ses besoins par elles-mêmes. Les « éducateurs » de l'époque, comme Rousseau, confondent les vertus féminines avec leurs rêveries sensuelles. L'esprit, l'autonomie, la liberté et les vertus n'ont pourtant pas de sexe : ce sont plutôt les caractéristiques d'un être moral. Elles sont communes et universelles. Que tous les individus développent différentes vertus et facultés ne peut être que bénéfique pour la société, juge Wollstonecraft²⁸⁷. Par exemple, les hommes gagnent en développant des vertus considérées à

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 11.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 12.

²⁸⁶ *Ibid.*, pp. 87-88.

²⁸⁷ « Rassurez-vous! Les femmes n'acquerront jamais trop de courage et de bravoure » (*Ibid.*, p.36).

l'époque comme « féminines », telles la modestie et la patience. Inversement, les femmes n'auront jamais trop de courage et de bravoure.

En résumé, « Laissez-leur [aux femmes] assez de marge pour développer leurs facultés, pour renforcer leurs vertus, alors vous déterminerez la place qu'elles doivent occuper dans l'échelle des êtres. Je parle du sexe en général; n'oublions pas qu'il est un petit nombre de femmes distinguées qui n'ont pas besoin qu'on leur assigne une place; elles sauront bien se la donner »²⁸⁸. Soumettre les femmes à une morale particulière n'a d'abord aucune justification, puisque la morale, les vertus et les nécessités²⁸⁹ sont les mêmes pour tous et toutes. Ensuite, on découvre que le but de cette morale particulière est de plaire aux hommes. En d'autres termes, les hommes comme Rousseau ont prescrit l'éducation morale des jeunes femmes en fonction de leurs propres désirs masculins, et non pas pour le bien commun. En effet, les relations non égalitaires entre hommes et femmes entraînent des comportements vicieux moralement et politiquement, en plus d'avoir des répercussions négatives sur l'éducation des enfants des nouvelles générations. Il s'agit donc d'un effet de l'amour-propre des hommes et, comme les autres effets de l'amour propre, il faut donc apprendre à y résister et prendre les moyens pour le faire, par l'éducation et les institutions publiques par exemple²⁹⁰.

Pour ce faire, il faut donc arrêter de traiter les femmes en esclaves. Selon Wollstonecraft, prendre conscience de leur dignité est primordial : pour le bien de tous et toutes, les femmes doivent également se sentir importantes et développer une estime d'elles-mêmes. La politique doit servir aux hommes et aux femmes, non pas les asservir. Une éducation non différenciée selon les sexes ainsi que la considération et l'accessibilité des femmes par les institutions publiques sont donc nécessaires. En ce sens, elle prend position pour le développement de l'État providence, puisque l'éducation et les soins de santé doivent être forgés également par et pour les femmes. L'indépendance économique devant être assurée aux femmes, des mesures d'aide sociale sont envisagées. En réalité, les obligations rousseauistes, telles les lois politiques, civiles, criminelles et les mœurs doivent comprendre les femmes comme agents moraux libres et égaux. Ainsi, on doit repenser les contrats de mariage,

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 66.

²⁸⁹ Nous reprenons ici « nécessité » selon la formulation de Wollstonecraft. Hommes comme femmes ont des besoins et les femmes ne doivent pas attendre constamment après les hommes afin de les combler. Ainsi, elles doivent pouvoir être confrontés aux nécessités afin de trouver des solutions par elles-mêmes. La philosophe compare ainsi les vertus des femmes pauvres et travaillantes qui, dans la nécessité, font tout pour élever leurs enfants avec les vices des femmes bourgeoises qui, dans l'opulence, lèvent le nez et n'osent se salir les mains.

²⁹⁰ Nous avons effectivement vu dans le troisième chapitre que l'amour propre cause la plupart des maux de notre société et que l'éducation et les institutions publiques ont pour fonction d'y résister et de les prévenir.

les « devoirs conjugaux », les liens d'« amitié » et les conventions familiales et sociales en général.

La pertinence de la philosophie de Wollstonecraft dépasse donc largement l'intérêt féminin. Elle arrive à démontrer que c'est toute la société qui souffre de la sujétion des femmes. Les gens bénéficieraient d'un changement de mentalité à l'égard des sexes. De surcroît, la penseuse affirme que la philosophie peine à reconnaître les vérités qui découlent de la politique. Cette science est à son avis sous-développée et pas assez reconnue : « puisqu'il est de la saine politique d'étendre la liberté, le genre humain, en y comprenant les femmes, en deviendra plus vertueux et plus sage »²⁹¹. En effet, il faut réduire les souffrances et la peur afin d'assurer le bonheur qui accompagne la liberté publique.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 70.

6. Conclusion

Certes, nous pouvons et devons critiquer les pensées totalitaires modernes dont l'émergence coïncide historiquement avec la montée des États nations, du romantisme allemand et des nationalismes. Cela dit, Berlin fait fausse route en attribuant la faute aux écrits de Rousseau. Nous remarquons plutôt que, comme Berlin, Rousseau cherche à faire reconnaître et respecter les droits humains. En présentant dans ses *Discours*, et particulièrement le *Second*, une généalogie du développement des technologies et de l'élévation des puissants jusqu'à l'Ancien régime, le Genevois nous apprend qu'il est possible de vivre autrement que sous une telle hiérarchie. Les castes et la misère, contraires à la liberté des hommes, ne sont donc pas inéluctables. Par nature, les hommes sont libres et peuvent donc choisir de se perfectionner. En d'autres termes, il y a moyen d'apprendre des erreurs du passé afin de ne point les répéter et de s'inspirer des succès afin de constamment s'améliorer : tel devrait être le projet des sciences, des arts et de la philosophie. Si jusqu'ici, les pensées de Rousseau et de Berlin peuvent s'harmoniser, les deux penseurs divergent en ce qui a trait aux moyens.

En effet, pour Berlin et la frange libérale qu'il représente, il est impératif de protéger, par le biais de droits politiques, une sphère d'action à l'abri de l'interférence des autres. Voilà comment est constituée la sphère privée. Cette dernière comprend généralement la sphère familiale, l'éducation morale ou éthique, religieuse ou métaphysique, et parfois même la sphère économique ou commerciale. Il appartient à la sphère publique, c'est-à-dire politique ou caritative, de déterminer les limites de cette sphère de non-interférence afin de la protéger. Le but est surtout de défendre le pluralisme et d'inciter à la tolérance au sein d'une société. Avec les vagues migratoires que l'on connaît depuis le XVII^e siècle, en plus de celles que l'on attend entre autres à cause des changements climatiques, le pluralisme est certainement un élément clé aujourd'hui pour penser notre rapport à la vie commune. Au siècle des Lumières, la question du pluralisme était peut-être moins d'actualité, puisqu'à l'époque, comme le précisent la plupart des commentateurs et commentatrices, on révélait plutôt l'universalisme des vérités. Quoique son analyse de Rousseau soit anachronique, la philosophie berlinienne reste à mon avis pertinente, puisqu'elle insiste sur l'importance du respect de la liberté – ou des droits fondamentaux – des autres.

La philosophie rousseauiste nous instruit néanmoins à propos d'un autre paradigme. D'abord, en réfléchissant sur les origines des inégalités parmi les hommes, elle permet d'envisager la possibilité d'un monde qui lutte contre la tyrannie, la servitude, la misère et la

guerre. En considérant l'être humain comme libre, ce n'est pas Dieu ni la nature qui se révèlent responsables de ces souffrances : les hommes en sont responsables. En fait, en ayant constamment le choix de nous écarter ou de nous rapprocher de la nature, l'humanité a la potentialité de vivre dans un monde qui génère moins d'inégalités et qui insiste plutôt sur le développement des facultés de chacun pour l'utilité commune. Par l'éducation à la liberté, c'est-à-dire l'éducation morale et civique, et par le renouvellement des institutions politiques, il serait possible d'amorcer un tel changement selon Rousseau. Comme nous l'avons déjà souligné grâce à Pateman²⁹², il n'est pas si facile de délimiter ce qui a trait à la morale – ou à la sphère privée – versus ce qui a trait au politique – ou à la sphère publique –. Ainsi, Rousseau a raison de considérer la nature morale et politique comme étant toutes deux inhérentes à l'homme. Les mœurs nourrissent les politiques et inversement les politiques cultivent des mœurs. De concert donc nous devons cheminer vers la liberté pour contrer la domination, les inégalités et les souffrances.

Plusieurs idées rousseauistes sur l'éducation morale sont judicieuses. La morale est d'abord considérée comme matérielle, puisque l'être humain, dit-il, est sensible avant tout. *Émile* ressent le bien comme le mal et peut reconnaître de tels sentiments chez ses semblables. La conscience de soi et d'autrui, à la racine de la moralité, s'éveille avec les premiers sentiments relatifs. Naissent alors la pitié envers celui qui souffre et l'amitié envers celui dont on reconnaît la bienveillance. Pour reconnaître de telles vertus, il faut également cultiver notre raison pratique afin de: (1) tirer des comparaisons entre les choses matérielles; (2) parvenir à généraliser ses idées; (3) remonter aux liens de causalité; et (4) choisir les bonnes actions à faire et habitudes à adopter. Puisque les vices ont pour effet la souffrance dont on a pitié, les vertus à l'inverse doivent être cultivées comme remède ou en prévention de ces maux qui enchaînent les individus. En ce sens, l'amour-propre issu de notre faculté de comparaison n'est en aucun cas détruit, mais plutôt maîtrisé : en généralisant ses idées, on apprend à reconnaître son propre bien dans le bien commun²⁹³. Somme toute, le « matérialisme du sage » promu par

²⁹² Voir pp. 52-53 de ce mémoire.

²⁹³ À cet effet, Rousseau note dans ses Confessions comment son père a pu l'instruire sur l'importance de ne jamais placer son intérêt contre le bien commun et lui transmettre l'amour et le plaisir des bonnes actions : « Cette conduite d'un père dont j'ai si bien connu la tendresse et la vertu m'a fait faire des réflexions sur moi-même qui n'ont pas peu contribué à me maintenir le cœur sain. J'en ai tiré cette grande maxime morale, la seule peut-être d'usage dans la pratique, d'éviter les situations qui mettent nos devoirs en opposition avec nos intérêts, et qui nous montrent notre bien dans le mal d'autrui, sûr que, dans de telles situations, quelque sincère amour de la vertu qu'on y porte, on faiblit tôt ou tard sans s'en apercevoir, et l'on devient injuste et méchant dans le fait, sans avoir cessé d'être juste et bon dans l'âme. (...) »

C'est là, selon moi, la bonne philosophie, la seule vraiment assortie au cœur humain. Je me pénètre chaque jour davantage de sa profonde solidité, et je l'ai retournée de différentes manières dans tous mes derniers écrits; mais le

Rousseau est gage de liberté, puisqu'il perfectionne les mœurs, c'est-à-dire qu'il permet à Émile et ses semblables d'adopter une conduite qui respecte et entretient la liberté pour tout un chacun.

La morale part de l'individu, mais les institutions publiques sont de tout un chacun. Elles constituent donc un excellent levier afin de viser le respect et l'action pour la liberté. Par le pacte social, ce que l'on cherche avant tout c'est non pas la paix ou le repos, mais plutôt la liberté politique comprise comme la sécurité, la subsistance et la possibilité du bonheur de tous et chacun. On reconnaît alors chacun comme un individu, mais également par ses liens avec les autres. Sa volonté n'est donc plus individuelle, mais se généralise. Ce pacte social permet ainsi l'institution de diverses formes d'obligations qui facilitent ces liens sociaux en s'attaquant aux effets de l'amour-propre. Ainsi, l'autorité politique ne vient pas du sang royal, ni même d'un suffrage en tant que tel, mais plutôt de la reconnaissance des vertus publiques qui sont à la racine du bien commun. Pour Rousseau, le progrès signifie plutôt le fait d'user de sa raison pratique afin de former une société où il suffit que les individus souhaitent être heureux pour l'être. Les citoyens, ayant bonne conscience, parviennent à cette paix d'esprit. Tel un concert, chacun s'harmonise avec les autres, avec la nature et peut-être même avec le divin, afin de s'abandonner à l'éclosion de douces mélodies²⁹⁴.

Sur ces points, Wollstonecraft rejoint Rousseau. Tout en admettant l'universalité des vérités, Rousseau ouvre néanmoins la porte au perfectionnement de sa pensée : « La nature ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle est vrai. Il n'y aura de faux que ce que j'ai mis du mien sans le vouloir »²⁹⁵. De son côté, Wollstonecraft ne rejette pas la totalité de la philosophie rousseauiste : « Quoique je heurte ses opinions, je ne veux pas troubler les cendres toujours sacrées de l'homme de génie. Je n'attaque que cette sensibilité excessive, qui lui fit dégrader mon sexe en en faisant esclave de l'amour »²⁹⁶. Le respect de l'homme pour ses idées est louable, mais on ne doit pas passer sous silence ses préjugés et ses contradictions. L'erreur de Berlin, c'est d'avoir occulté complètement ces préjugés et ces contradictions.

public, qui est frivole, ne l'y a pas su remarquer. Si je survis assez à cette entreprise consommée pour en reprendre une autre, je me propose de donner dans la suite de l'*Émile* un exemple si charmant et si frappant de cette même maxime que mon lecteur soit forcé d'y faire attention. Mais c'est assez de réflexion pour un voyageur; il est temps de reprendre ma route.» (Rousseau, J-J [2002]. *Les Confessions*. pp. 91-93)

²⁹⁴ Rousseau fait effectivement plusieurs parallèles musicaux dans ses écrits. Il aborde plus particulièrement le sujet dans son *Essai sur l'origine des langues*.

²⁹⁵ Rousseau, J.-J. (1981). *Second discours*, p. 46.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 139.

Selon Wollstonecraft et Pateman, Rousseau renie ses propres principes par excès d'amour-propre. Comme la plupart des éducateurs des Lumières, il confond ses rêveries sensuelles avec l'éducation des femmes telle Sophie. Comme elles le démontrent, la philosophie rousseauiste n'est pas suffisante afin de faire naître la liberté publique, puisqu'on y reproduit au moins une forme de tyrannie qui corrompt les mœurs : la tyrannie sexuelle. Selon ces dernières, Rousseau, par excès d'amour-propre, confond ses rêveries sensuelles avec l'éducation des femmes comme Sophie. D'une part, les femmes sont des personnes compétentes et il est également profitable pour le bien commun qu'elles étudient et usent de raison pratique et de droits politiques. En fait, la société bénéficie que le plus d'âmes possible se responsabilisent, généralisent leur volonté et se mettent librement au service de l'utilité commun. D'autre part, la philosophe anglaise nous oblige à reconsidérer les premiers sentiments relatifs rousseauistes comme la pitié. Les deux dernières maximes de la pitié sont effectivement à revoir : soit les hommes, se croyant exempts des maux féminins, ignorent le malheur, soit le sentiment qu'ils prêtent à celles qui souffrent n'est point suffisant.

En ce sens, les critiques de Berlin et de Wollstonecraft se rejoignent, puisqu'elles touchent le rapport rousseauiste à l'Autre. Berlin considère que les conflits sont inhérents à toute société et c'est sur cette base qu'il défend une conception morale et politique pluraliste et libérale. En fait, Rousseau échoue à reconnaître l'égalité dans la pluralité... sexuelle. Au contraire, le point de vue de Wollstonecraft sur la résolution des conflits est analogue à la *standpoint theory*. Elle dénonce effectivement le déficit épistémique des personnes les moins libres de la société, déficit alimenté par la privation ou le manque d'éducation ainsi que divers préjugés, comme celui de la naturelle non-rationalité des femmes. De surcroît, son point de vue moral et politique accuse plusieurs similarités avec l'éthique du *care*. Les catégories masculines qui sont considérées comme universelles, comme les conceptions de la pitié et des droits politiques chez Rousseau, sont mises en cause par Wollstonecraft. Afin d'assainir la politique et la morale, les réalités négligées, comme celles des femmes, doivent être adressées par les individus dès l'éveil des premiers sentiments relatifs ainsi que par les institutions politiques. Dans un autre texte, il serait intéressant d'explorer quelles sont les propositions concrètes de Wollstonecraft afin de réaliser un tel changement de paradigme.

Si, comme Berlin, on juge que les conflits sont inhérents à une société, il faut toutefois ajouter que certains conflits sont plus justes que d'autres et certaines positions sont plus raisonnables que d'autres. En ce sens, ce qui est raisonnable est ce qui permet de rendre les

gens libres. Dans ce mémoire portant sur la liberté rousseauiste, nous avons découvert qu'il est bon d'étendre la liberté aux gens, puisque cela majore le bien commun qui est profitable pour tout un chacun, en plus de nous rapprocher des vérités universelles de la nature. De la sorte, nous avons démontré que le républicanisme pouvait effectivement être défendu dans l'avatar libéral, mais que les deux sont vains sans le féminisme.

Malgré le développement de l'État-providence, plusieurs réalités sont encore négligées aujourd'hui. Avec la montée de l'extrême droite, c'est-à-dire des idéologies néolibérales, néoconservatrices, voire même néonazies, on tolère et légitime les inégalités sociales et économiques dans le monde en négligeant la réalité des plus vulnérables. En contrepartie, plusieurs individus et groupes militent dans nos sociétés pour étendre la liberté et faire reconnaître ces réalités, faire entendre le « Languages of the Unheard »²⁹⁷. Il semble que pour certaines et certains, devenir plus vertueux et plus sage est moins important que de faire de davantage de profits ou de « protéger » la « pureté » de sa « race » ou de son État-nation : tel est l'effet de l'amour-propre à soigner (*cure*).

Au XVIII^e siècle, Rousseau voyait déjà comment une économie politique durable et basée sur l'agriculture, l'utilité et le respect de la nature (ou de la patrie) était un contexte idéal pour l'émergence de la liberté²⁹⁸. Avec la crise climatique qui nous rappelle que nos ressources sont limitées sur Terre, on découvre à l'inverse comment les inégalités, la misère humaine et les guerres sont liées à l'exploitation et à la profanation de la nature. S'il est bon de généraliser sa pensée sur le genre humain (y compris les femmes), c'est aussi sur leur environnement que notre raison pratique doit s'étendre. Nous savons que les humains ont des droits. Qu'en est-il de l'environnement?

²⁹⁷ D'Arcy, S. (2013) *Languages of the Unheard: Why militant protest is good for democracy*. New York : Zed Books.

²⁹⁸ Voir son *Discours sur l'économie politique*.

Bibliographie

- Aristote (2015). *Les politiques*. Paris : Flammarion.
- Bachofen, B. (1996). *Premières leçons sur Le Discours sur l'inégalité de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bailly, A [2000]. *Dictionnaire grec français*. Paris : Hachette.
- Barbault Anna Laetitia (1772). *Poems* .Tel que consulté le 12/02/18 à l'adresse suivante : <https://www.poetryfoundation.org/poets/anna-laetitia-barbault#tab-poems>
- Baril, A. [2007] *De la construction du genre à la construction du « sexe » : les thèses féministes postmodernes dans l'oeuvre de Judith Butler*. Dans « Érudit ». 20[2], p. 61–90 tel que consulté le 2 avril 2018 à l'adresse suivante : <https://www.erudit.org/fr/revues/rf/2007-v20-n2-rf2109/017606ar/>
- Bénichou, P., Cassirer, E., Derathé, R., Eisenmann, C., Goldschmidt, V., Strauss, L., & Weil, E. (1984). *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions du Seuil.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, I. (2002). *La Liberté et ses traîtres*. Paris: Manuels Payot.
- Burgelin, P. (1973). *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Butler, J. (2005a). *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Butler, J. (2005b). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris: Éditions La Découverte [1^{re} éd. : 1990].
- Charrak, A. (2002). *Le vocabulaire de Rousseau*. Paris: Ellipses.
- Charrak, A., & Salem, J. (2004). *Rousseau et la philosophie*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Chazan, Pauline (1992). *Rousseau as psycho-social moralist: the distinction between amour de soi and amour-propre*. Dans « History of Philosophy Quarterly », 10(4), pp. 341-354
- Chirpaz, F. (1984). *L'homme dans son histoire* . Genève: Labor et Fides.
- Cobb, J. (18 février 2018). *‘Black Panther’ and the Invention of ‘Africa’*. Dans « The New Yorker ». Tel que consulté le 2 avril 2018 à l'adresse suivante : <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/black-panther-and-the-invention-of-africa>
- Coz, M. (1997). *Jean-Jacques Rousseau*. Paris: vuibert studio.

- Crowder, G.E. (Septembre 2011). *Berlin and Rawls*. In «Australasian Political Studies Association Annual Conference 2011». Canberra: Australian National University.
- Crowder, G. (2004). *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*. Oxford: Polity.
- D'Arcy, S. (2013) *Languages of the Unheard: Why militant protest is good for democracy*. New York : Zed Books.
- De Gouges, Olympe (1791). *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Tel que consulté le 02/04/2018 à l'adresse suivante : <http://www.siefar.org/wp-content/uploads/2015/09/Gouges-D%C3%A9claration.pdf>
- Derathé, R. (1970). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Faïck, D. (2012). *Jean-Jacques Rousseau. La cité et les choses*. Toulouse: Privat.
- Foucault, M. (1962). *Rousseau. Juge de Jean Jaques* . Paris: Librairie Armand Colin.
- Goldschmidt, V. (1974). *Anthropologie et politique*. . Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Goldschmidt, V. (1974). *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Goyard-Fabre, Simone (juin 1991) *Le sens de la révolution méthodologique introduite par Rousseau dans la science politique*. Dans « Érudit » 47(2). Tel que consulté le 4 décembre 2017 à l'adresse suivante : <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1991-v47-n2-ltp2140/400603ar.pdf>
- Goyard-Fabre, S. (2001). *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France .
- Guichet, Jean-Luc (21 septembre 2017) *Moi, environnement et éducation au XVIIIe siècle*. Conférence : Université de Montréal.
- Hegel, G. W. (1975), *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, tome 2, Éditions Aubier-Constant, B. (1957) *Principes de politique*, in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard
- Kryger, E. (1978). *La NOTION de LIBERTÉ chez Rousseau et ses répercussions chez Kant*. Paris: Librairie A.G. Nizet.
- Leduc-Fayette, D. (1974). *Jean-Jacques rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme*. Via www.espace-rousseau.ch/f/textes/levi-strauss1962.pdf tel que consulté le 5 mars 2018.
- Marx, K. (2004). *Le capital : critique de l'économie politique*. Chicoutimi : J.-M. Tremblay.

- Mill, J.S. (1998). *L'utilitarisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Mondot, J. (2010). *Modernités de Rousseau*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Okin, S. M. [2000]. *Le genre, le public et le privé*. Dans « Genre et politique, débats et perspectives ». Paris : Gallimard.
- Pateman, Carole (2004). *Le contrat social entre frères*. Dans « Repenser le politique. L'apport du féminisme ». Paris : Campagne première, p. 19-52.
- Pateman, C. & Mills, C. W. (2007). *Contract and Domination*. Cambridge : Polity; ainsi que Mills, C. W. (1999). *The racial contract*. Ithaca : Cornell University Press.
- Payot, R. (1978). *Jean-Jacques Rousseau ou la Gnose tronquée*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism : a theory of freedom and government*. New York : Oxford University Press.
- Piketty, T. (2013). *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris : Seuil.
- Radica. (2008). *L'Histoire de la raison*. Paris: Honoré Champion.
- Reisert, J. R. (2003). *Jean-Jacques Rousseau. A Friend of Virtue*. Cornell: Cornell University Press.
- Rosanvallon, P. (2011). *La Société des égaux*. Paris : Seuil.
- Rousseau, J-J (1764). *Lettres écrites de la montagne* disponible sur <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0028.pdf> (tel que consulté le 11 décembre 2016).
- Rousseau, J.-J. (Novembre 1762). *Lettre à Christophe de Beaumont* disponible sur www.philolog.fr/rousseau-la-bonte-naturelle/ (tel que consulté le 11 décembre 2016).
- Rousseau, Jean-Jacques (1782). *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Éditions de la Bibliothèque numérique romande. Disponible sur https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf4/rousseau_juge_de_jean_jacques.pdf (tel que consulté le 11 décembre 2016)
- Rousseau, J-J (1780-1789). *Considérations sur le Gouvernement de Pologne, et sur sa réformation projetée*. Dans « Collection complète des œuvres ». Genève : Rousseau On Line. Tel que consulté le 2 avril 2018 à l'adresse suivante : <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0006.pdf>.
- Rousseau, J.-J. (1969). *Le chemin de la perfection vous est ouvert*. Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1972). *Écrits politiques*. Paris, Union générale d'éditions.

- Rousseau, J.-J. (1973). *Les Confessions*. Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1981). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Éditions Fernand Nathan.
- Rousseau, J.-J. (1981). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Fernand Nathan.
- Rousseau, J.-J. (1990). *Essai sur l'origine des langues*. Paris: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1997). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Hachette.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997). *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Du contrat social*. Paris: Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (2009). *Émile ou de l'éducation*. Paris: Éditions Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (2014). *Principes du droit de la guerre*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Spitz, J.-F. (2015). *Leçons sur l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Ellipses.
- Starobinski, J. (1962). «Du Discours sur l'inégalité au Contrat social» dans *Études sur le contrat social de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Société des belles lettres, pp. 97-111.
- Starobinski, J. (1971). *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard.
- Terrel, J. (2001). *Les théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*. Paris : Éditions seuil, p. 343.
- Van Norden, B. W. (2017). *Western philosophy is racist*. Dans « Taking Back Philosophy: A multicultural Manifesto ». New York : Columbia University Press. Tel que consulté le 2 avril 2018 à l'adresse suivante : <https://aeon.co/essays/why-the-western-philosophical-canon-is-xenophobic-and-racist>
- Wollstonecraft, M. (2008). *A Vindication of the Rights of Women & Vindication of the Rights of Men*. New-York: Cosimo Classics.
- Wollstonecraft, M. (2016). *Défense des droits des femmes*. Paris: Gallimard.