

Université de Montréal

**LA QUESTION DE LA LOI NATURELLE  
CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Par  
Éric Forget  
Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (M.A.)

Décembre 1998

© Éric Forget 1998



B  
29  
054  
1999  
V.010

Université de Montréal

LA QUESTION DE LA LITTÉRATURE  
CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Par  
Éric Fugère  
Département de philosophie  
École des arts et des sciences

révisé par le service de la bibliothèque  
pour la mise en page de la thèse de  
maîtrise en arts (M.A.)



Éric Fugère

Éric Fugère 1998

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**LA QUESTION DE LA LOI NATURELLE  
CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Présenté par :

Éric Forget

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

*M. Jean Loy, président-rapporteur*

*M. Bernard Carnois, dir. recherche*

*M. Lukas K. Sosse, membre*

Mémoire accepté le : 29 avril 1999

## SOMMAIRE

Notre recherche vise à circonscrire le sens de l'expression «loi naturelle» dans l'oeuvre politique de Rousseau. Cette notion est centrale pour saisir la conception anthropologique de Rousseau et la remise en cause du rôle traditionnel de la raison impliqué par cette conception. Nous tentons de dégager les glissements de sens opérés par différentes lectures de notre auteur afin de déterminer la portée de cette expression.

L'ensemble de notre entreprise a été guidé par une affirmation faite par Rousseau dans le *Manuscrit de Genève* puis retirée dans la version définitive du *Contrat Social* : la loi précéderait la justice plutôt que la justice la loi.

Notre démarche a été d'explorer les ramifications de l'argumentation de Robert Derathé en réponse à C. E. Vaughan quant au rôle de la loi naturelle dans la construction politique de Rousseau. La polarisation du débat entre ces deux auteurs fait ressortir la problématique de l'émergence de la moralité à l'état de nature. Dans un premier temps nous avons abordé cette question de front puis, devant notre incapacité à la résoudre, nous avons étudié les raisons et les conséquences de cette incapacité.

La question de la moralité à l'état de nature semble être une fausse question. D'un point de vue interprétatif elle introduit un biais en considérant l'état de nature comme une réalité factuelle. Notre recherche nous montre que la remise en cause de la raison, comme constitutive de la nature humaine par Rousseau, a des implications quant au développement de la moralité comme fondement de la politique et du droit.

Les conséquences effectives de nos observations, quant à l'oeuvre politique de Rousseau, sont encore incertaines. Nous avons cependant pu dégager quelques pistes quant à des recherches futures. L'une d'entre elles nous amène à penser qu'il faudrait reconsidérer le rôle de la propriété dans la pensée politique de Rousseau. Une autre nous pointe vers des recherches concernant l'utilisation différentielle de trois termes utilisés par Rousseau: loi de la nature, loi de nature et loi naturelle.

**TABLE DES MATIÈRES**

<b>DÉDICACE</b> .....	v
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	vi
<b>INTRODUCTION</b> .....	p. 1
<b>Chapitre 1</b> La loi naturelle à l'état de nature.....	p. 12
1.1 <u>L'état de nature</u> .....	p. 13
1.2 <u>Amour de soi et pitié naturelle</u> .....	p. 25
1.3 <u>La moralité à l'état de nature</u> .....	p. 35
<b>Chapitre 2</b> La loi naturelle et le contrat social.....	p. 44
2.1 <u>De l'état de nature au contrat social</u> .....	p. 46
2.2 <u>Droit naturel et droit naturel raisonné</u> .....	p. 68
2.3 <u>La loi naturelle et le contrat social</u> .....	p. 80
<b>CONCLUSION</b> .....	p. 92
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	p. 105

À Sabine...

## REMERCIEMENTS

J'aimerais profiter de cette occasion pour exprimer ma grande admiration, mon plus profond respect et ma sincère gratitude envers Monsieur Bernard Carnois. Durant ce trop long parcours il a su faire preuve de tolérance, de compétence et d'un dévouement qui ont largement dépassé le cadre de ses attributions. Je lui en serai toujours reconnaissant. J'espère un jour pouvoir le compter au nombre de mes amis...

J'aimerais remercier Michel Raquepas qui a toujours su être pour moi une source importante de support, de guidance et d'inspiration intellectuels.

Je dois aussi remercier ma tante Patricia Lavoie et mon oncle Alain Thibaudeau qui m'ont accordé leur soutien indéfectible tout autant matériellement que moralement.

Il est de rigueur aussi de mentionner l'importante contribution de Francine Varin et de Rita Corbeil à la correction de ce travail.

En terminant je tiens à faire un petit clin d'oeil à Jocelyne Doyon qui a toujours su être là.

## INTRODUCTION

Le concept de loi naturelle a pour ainsi dire toujours fait partie de l'histoire de la pensée morale et politique occidentale; chez les Grecs avec Aristote, les Romains avec Cicéron, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles avec Grotius, Hobbes, Locke et plus particulièrement avec l'école du droit naturel qui regroupe entre autres Pufendorf, Barbeyrac et Burlamaqui. Cette notion de loi naturelle se perpétuera jusqu'à nos jours dans le cadre du droit constitutionnel et de la thématique des droits de l'homme.

L'idée de loi naturelle est simple. Elle présuppose qu'il existe une règle permanente du juste et de l'injuste, inscrite dans la raison humaine et que cette règle, peut être lue et reconnue par tous. Évidemment, à travers les âges, la notion de loi naturelle a évolué. Ainsi, selon la vision anthropologique et politique de chaque penseur, les modalités concernant la reconnaissance de cette règle ont grandement varié. Mais, l'idée fondamentale d'une règle émanant de la raison humaine demeure présente. Au milieu du XVIII<sup>e</sup>, un penseur présentera une vision anthropologique très particulière qui viendra remettre en cause cette vision de l'homme raisonnable: Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau est considéré par plusieurs comme le précurseur, cent ans avant leur début, de l'anthropologie et de l'ethnologie<sup>1</sup>. Toutefois, il dressera un tableau de l'Homme, à ses origines, dénué de presque tous les attributs qu'on lui reconnaissait généralement. Mais Rousseau n'est pas anthropologue, il est philosophe et surtout, penseur politique. À son époque, la loi naturelle relève d'un corpus d'éléments théoriques qui constitue le fondement des systèmes politiques. Ainsi, nous pouvons déjà nous poser une question préliminaire: comment Rousseau fait-il pour concilier, si conciliation il y a, l'idée de permanence de la loi naturelle avec celle de l'absence de raison à un moment particulier de l'histoire<sup>2</sup> du développement humain?

Au XVIII<sup>e</sup> siècle l'idée de loi naturelle est un lieu commun de la pensée politique<sup>3</sup>. Elle s'inscrit dans un enchaînement théorique comprenant: l'état de nature, la loi naturelle et le contrat social. Rousseau connaît bien les oeuvres de ses prédécesseurs<sup>4</sup> et sa pensée politique s'articule essentiellement autour de ces trois notions. Mais Rousseau radicalise et modifie considérablement le sens de ces concepts, à tel point que certains

---

<sup>1</sup> Levis-Strauss, C., *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, in *Jean-Jacques Rousseau*, ed. De la Baconnière, Neuchâtel 1962, p. 239-248

<sup>2</sup> Nous employons ici le mot «histoire» dans son sens le plus large. Il existe, encore aujourd'hui, un important débat chez les commentateurs à savoir si l'état de nature un caractère historique ou hypothétique dans la pensée de Rousseau. Nous aborderons brièvement ce débat un peu plus tard dans le développement de notre travail.

<sup>3</sup> Derathé, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970, p. 155

<sup>4</sup> Derathé, R., p. 63-124

considéreront qu'il marque une époque de la pensée moderne<sup>5</sup>. De nos jours, il subsiste encore un problème d'interprétation concernant le sens, la portée, le rôle, voire l'existence de l'idée de loi naturelle chez Jean-Jacques Rousseau. Il s'agit donc ici d'envisager quel est ce débat afin de définir les questions les plus judicieuses dans le cadre de notre travail.

Le débat prend son origine en 1915 avec une affirmation de C.E. Vaughan dans l'introduction de son édition des oeuvres politiques de Rousseau, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*<sup>6</sup>: «...he (Rousseau) sweeps away the idea of natural Law, root and branch.»<sup>7</sup>; et il continue un peu plus loin

«It is therefore the clearest proof both of his speculative genius and of his intellectual honesty that he should have decisively rejected it (l'idée de loi naturelle).»<sup>8</sup>.

Le débat était lancé: Rousseau rejette-t-il l'idée de loi naturelle? Vaughan nous dit que Rousseau n'emploie le terme de «loi naturelle» que pour désigner une certaine idée de justice. Une idée qui s'élabore avec le «*common sense*» à la faveur d'une longue pratique de la morale et de la loi positive. Ainsi, la loi naturelle est employée par Rousseau comme un référentiel pour comparer des civilisations, des époques différentes de la nôtre, ou pour évaluer les différents stades du développement de l'état de nature par rapport à notre développement. Mais il est impossible de penser que la loi naturelle est opérante à l'état de nature. C'est un état où l'homme est dépourvu de raison et de tout concept de moralité: «...the term "natural Law"...It stands for nothing more than the code of morality commonly accepted in a given state of civilization.»<sup>9</sup>.

Vaughan s'appuie essentiellement sur deux textes de Rousseau qui révèlent son intention profonde et première. Ainsi, pour Vaughan le rejet de la loi naturelle par Rousseau se concrétise dans le deuxième chapitre du premier livre du *Manuscrit de Genève (Contrat social première version)* et dans le fragment *Que l'état de guerre naît de l'état social*. Ces deux textes, associés au fait que le concept de loi naturelle est absent du développement du *Discours sur l'inégalité*, font croire à Vaughan que Rousseau rejette la possibilité d'un principe moral effectif à l'état de nature, avant le contrat social.

Ce raisonnement, bien qu'excellent, n'est pas sans faille. Premièrement, Vaughan considère dans son analyse l'état de nature comme un seul bloc statique, alors que c'est la dimension évolutive de l'état de nature qui structure l'ensemble du deuxième *Discours*.

<sup>5</sup> Strauss, L., *The Two Crisis of Modernity; What Is Political Philosophy? And Other Studies*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1959.

<sup>6</sup> Vaughan, C.E., *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, Burt Franklin, New York, 1971, vol. I, p. 16-18

<sup>7</sup> Vaughan, C.E., vol. I, p. 16. Les parenthèses sont de nous

<sup>8</sup> Vaughan, C.E., vol. I, p. 17. Les parenthèses sont de nous

<sup>9</sup> Vaughan, C.E., vol. I, P. 17

L'état de nature n'est sûrement pas statique chez Rousseau. Deuxièmement, Vaughan envisage trop facilement le passage de l'état de nature à la société civile comme une fracture, une rupture. Il s'agit, en fait, d'une conséquence directe de la première objection<sup>10</sup>. Troisièmement, il fait essentiellement référence à des passages de l'oeuvre de Rousseau qui n'ont jamais été publiés ou qui ont été volontairement retirés par Rousseau<sup>11</sup>. En définitive, Vaughan fait abstraction de certains passages où Rousseau, non seulement fait mention de la primauté de la loi naturelle sur la loi positive; mais surtout, des passages où Rousseau fait mention de l'effectivité de la loi naturelle à l'état de nature, en particulier dans les *Lettres écrites de la montagne*.

Les divers commentateurs<sup>12</sup> de Rousseau, opposants ou non de Vaughan, n'ont pas manqué de souligner ces différents problèmes. Mais il faut attendre 1950 avant que ce débat se polarise de manière décisive avec la publication de l'ouvrage de Robert Derathé: *Rousseau et la Science politique de son temps*<sup>13</sup>. Les différences d'interprétations entre ces deux auteurs sont importantes, particulièrement en raison de choix portant sur d'autres éléments de l'oeuvre de Rousseau et sur une différente focalisation par rapport aux intentions générales poursuivies par Rousseau. L'oeuvre complète de Rousseau est un système, -du moins l'a-t-il toujours prétendu-<sup>14</sup>. Cette organisation en «système» nous semble impliquer des interrelations particulières entre les différents thèmes traités par Rousseau. Ces particularités déterminent, entre autres, que des interprétations faites par rapport à certains éléments de son oeuvre peuvent influencer l'interprétation politique que l'on en fait, et vice versa. Ainsi, Vaughan insistera sur la volonté de Rousseau d'élaborer un système plaçant les lois au-dessus des

<sup>10</sup> Sur ce point il est important de souligner qu'il y a probablement plusieurs interprétations possibles en fonction de la vision et de l'importance attribuable à l'«état de guerre» qui semble être chez Rousseau le pivot de la transition entre l'état de nature et la société civile. Rousseau autant dans le *Discours sur l'inégalité* que dans le *Contrat social* fait appel à cette guerre de tous contre tous d'inspiration hobbienne. Vaughan en faisant référence au fragment *Que l'état de guerre naît de l'état social* semble aborder la question sous un autre angle qu'il ne faudrait pas négliger.

<sup>11</sup> Une bonne partie du débat sur la question de la loi naturelle chez Rousseau a longtemps porté sur la signification du retrait par Rousseau du deuxième chapitre du premier livre du *Manuscrit de Genève* (*Contrat social* première version), *De la société générale du genre humain*, pour être remplacé dans la version finale publiée par un dernier chapitre *De la religion civile* Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 460-469.

<sup>12</sup> Nous fournissons ici une liste chronologique plus ou moins exhaustive des divers commentateurs qui se sont intéressés à la question de la loi naturelle chez Rousseau, telle que présentée par Melzer et modifiée par nos soins. Melzer, A.M., *The Natural Goodness of Men*, University of Chicago Press, 1990, p. 129, note 17: Vaughan(1915), Hubert(1928), Schinz(1929), Hendel(1934), Cobban(1934), Reiche(1935), Haymann(1943-1945), Derathé(1950), Crocker(1961-1962), Master(1968), Hall(1973), Goldschmidt(1974), Plattner(1979), Melzer(1990)

<sup>13</sup> Derathé, R., p. 151-171

<sup>14</sup> Rousseau, *Rousseau Juge de Jean Jacques*, Pleiade, tome I, p. 932 in, Master R.D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, 1968, p. VI, note 4. Voir aussi Starobinski, J., *Du discours de l'inégalité au Contrat social*, in *Étude sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, Société les belles lettres, Paris 1964, p. 97

hommes<sup>15</sup> et moins sur la signification de la rationalité. Derathé, lui, s'attardera plus au rôle de la rationalité<sup>16</sup> chez Rousseau et moins sur cette volonté rousseauiste de construire un État de droit absolu<sup>17</sup>.

Selon Derathé, l'interprétation de Vaughan met en question la cohérence même de la pensée de Rousseau, et cela à un double titre. Le rejet par Rousseau de l'idée de loi naturelle, d'une part, entrerait en contradiction avec sa théorie de la conscience et, d'autre part, invaliderait sa théorie du contrat social:

«Cette interprétation (de Vaughan) qui met la doctrine politique de Rousseau en opposition avec sa théorie de la conscience, nous paraît insoutenable<sup>18</sup>...[...] Si l'on supprime la loi naturelle, le contrat social, privé de toute sanction morale, n'a plus d'autre garantie que la force.<sup>19</sup>»

Toute théorie du contrat social a besoin d'une garantie morale envers la parole donnée pour assurer que l'engagement des parties ne soit pas une simple palabre modifiable au bon gré des contractants. Selon Derathé, Rousseau ne rejette pas le concept de loi naturelle à l'état de nature simplement parce que la raison en est absente. L'état de nature n'est pas un monolithe uniforme, complètement dépourvu de raison. La raison est absente du premier stade de l'état de nature, l'«état de nature *primitif*», mais la raison se développe progressivement dans le deuxième stade de l'état de nature dit de la «société naissante». La raison se développe ainsi en concomitance avec un sentiment moral qui permettra aux hommes de se lier moralement lors de l'engagement primitif constituant le contrat social. C'est ainsi que l'homme peut prendre conscience de la loi naturelle avant la formation du contrat social, «pendant» l'état de nature.

La loi naturelle doit être envisagée dans ce contexte comme un élément «virtuel» à l'état de nature *primitif*, au même titre que la raison est une faculté virtuelle qui se développe grâce à ce que Rousseau appelle la perfectibilité. Cette interprétation de Derathé est méritoire, mais elle ne semble pas démontrer, de manière satisfaisante, que la moralité atteint son plein développement à l'état de nature:

«Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à

<sup>15</sup> Vaughan, C.E., vol. I, p. 42 et Melzer, A. M., p. 125

<sup>16</sup> Derathé, R., *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, P.U.F., 1948

<sup>17</sup> Il ne faut pas croire ici que Vaughan ou Derathé nient, l'un ou l'autre de ces points, il est bien question ici de préséance ou de priorité par rapport aux effets de ces deux aspects de l'oeuvre de Rousseau.

<sup>18</sup> Derathé, R., p. 157. Les parenthèses sont de nous.

<sup>19</sup> Derathé, R., p. 159

l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant.<sup>20</sup>»

Derathé ne nous montre pas, d'ailleurs, que le contrat social de Rousseau a absolument besoin de la loi naturelle pour se constituer.

On constate dans ce débat concernant la loi naturelle chez Rousseau qu'il y a, en fait, deux questions qui se chevauchent et que l'on pourrait formuler de la manière suivante. Premièrement, y a-t-il une loi naturelle à l'état de nature chez Rousseau? Et deuxièmement, Rousseau rejette-t-il en général, *root and branch*<sup>21</sup>, tout concept de loi naturelle?

Vaughan répond à la première de nos questions par la négative et du fait de cette réponse, est amené à affirmer que Rousseau rejette la loi naturelle. Derathé, lui, répond non à la deuxième question, et en raison de cette réponse affirme qu'il y a chez Rousseau une loi naturelle à l'état de nature. Ces deux raisonnements sont soutenus par la définition traditionnelle de la loi naturelle qui s'établit par rapport à la permanence de la raison au sein de la nature humaine. La loi naturelle est ou n'est pas. Pourtant nous savons que Rousseau remet en cause le rôle traditionnel de la raison dans le développement de la nature humaine. S'agit-il donc d'une contradiction profonde de la pensée de Rousseau, comme le croit Vaughan<sup>22</sup>, ou s'agit-il d'une mésinterprétation du système de Rousseau comme le soutient Derathé? Ces questions sont d'ordre préjudiciel et nous ne pourrions jamais pleinement y répondre dans le contexte de notre travail. Pourtant, elles nous montrent bien qu'il y a un flottement important dans l'oeuvre politique de Rousseau quant à la question de la loi naturelle.

L'ensemble de ces questions semble dénoter une fluctuation dans la pensée de Rousseau. Cette fluctuation est admirablement mise en valeur dans un texte de Paul Bénichou: *Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau*<sup>23</sup>. Nous mettrons en relief l'essentiel de ses considérations sur la loi naturelle avant de fixer complètement l'objet de notre travail. Rousseau tente, par son état de nature, de concevoir l'homme à ses origines, soustrait de tous les effets de la civilisation ou de la culture. Pour ce faire, il retire à l'homme la raison, comme nous l'avons vu plus haut, et la sociabilité. L'homme à ses origines n'a pas de relations avec ses semblables et ne désire pas en avoir. Du même coup, et en conséquence directe, l'homme est amoral et a pour seul guide le souci de sa propre conservation. Voici l'homme dépeint presque comme un animal.

<sup>20</sup> Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes; Du contrat social*, écrits politiques, Pléiade, tome III, C.S-I, 8, p. 364

<sup>21</sup> Voir note 7

<sup>22</sup> Vaughan, C.E., vol. I, p. 43 et p. 442

<sup>23</sup> Bénichou, P., *Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*, éd. du Seuil, 1984, p. 125-145

Pourtant, afin de distinguer l'homme de l'animal, Rousseau doit lui donner quelques caractéristiques spécifiques. L'homme à l'état de nature possède la pitié naturelle ou la sympathie, et la perfectibilité; perfectibilité qui plus tard dans son développement permettra à l'homme de se pourvoir d'une manière contingente de la raison et de ses autres facultés. Finalement, en plus de la pitié et de la perfectibilité, Bénichou envisage comme autre point de différenciation, pour l'homme naturel primitif, la liberté naturelle d'acquiescer ou non à ses penchants<sup>24</sup>, c'est-à-dire la liberté d'user de sa force<sup>25</sup>. Voilà comment l'homme se présente à nous chez Rousseau à l'état de nature primitif. Mais l'homme se développera.

Muni de la perfectibilité, de la pitié et de l'auto-conservation, dans un très long processus jalonné d'événements fortuits, modelé par le climat, au gré de la géographie et de l'évolution des populations, l'homme est amené à avoir des contacts plus fréquents avec ses semblables auxquels, progressivement, il s'unira. Il formera une famille, un village, et parcourra différentes étapes de ce que nous nommons aujourd'hui un processus de sédentarisation. Ainsi, se développeront la raison, le langage, une certaine sociabilité et aussi, par son contact avec ses semblables, la capacité d'établir des comparaisons. Ces comparaisons, élémentaires au début puis de plus en plus complexes, mèneront l'homme à un sentiment: l'envie<sup>26</sup>. De plus, l'homme en se sédentarisant commencera à cultiver la terre et à développer un sentiment de possession. Mais les développements successifs de ses facultés et de ses passions entraîneront l'homme dans le plus horrible état de guerre.

<sup>24</sup> Ce point de Bénichou est critiquable, il est difficile de simplement affirmer, comme il le fait, la «liberté naturelle» qui nous apparaît chez Rousseau comme revêtant un sens particulier. Prenons par exemple la préface du deuxième Discours: «...et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération il ne fera jamais de mal à un autre homme...» Rousseau, O.C., t. III, p. 126. Le «et tant qu'il» laisse supposer qu'il y a une évolution et que le sens de la liberté naturelle ne peut pas être simplement entendu comme la liberté d'acquiescer ou non à ses penchants. Il n'est pas évident que chez Rousseau l'homme primitif ou l'homme dans son état de nature premier ait cette possibilité, comme le laisse supposer Bénichou, il faut donc approfondir cette question.

<sup>25</sup> Bénichou considère que c'est déjà beaucoup donner à un homme que l'on dit dépourvu de toute morale: «Pour un être moralement nul, c'est beaucoup.». Bénichou, P., p. 141. Pour apprécier ce «beaucoup» voir la note précédente.

<sup>26</sup> Il est intéressant de noter que cette capacité d'établir des comparaisons est la source non seulement de l'envie mais aussi de la science. L'attitude ambivalente de Rousseau envers la science se retrouve à travers l'ensemble de son oeuvre et plus particulièrement dans le *Discours sur les sciences et les arts* qui rejoint son analyse du deuxième *Discours*. Ainsi ce qui donne naissance à un grand bien donne irrémédiablement naissance à un grand mal, à jamais réunis.

L'homme pour se soustraire aux dangers qu'il court dans cet état, se trouvera face à la nécessité de conclure un pacte social<sup>27</sup>. Ce pacte social est un contrat inique<sup>28</sup>. Ce contrat inique ne doit pas être confondu avec le contrat social *légitime*, tel qu'il est présenté dans le *Contrat social*. Le contrat inique n'est que le développement conventionnel d'une inégalité morale. L'inégalité naturelle se transmute par le jeu des circonstances, du sentiment de possession et la combinaison des facultés pour devenir un droit du plus fort sur le plus faible, du plus riche sur le plus pauvre<sup>29</sup>. Rousseau, par ce développement, aboutit au but qu'il s'était fixé au début du deuxième *Discours*:

«De quoi s'agit il donc précisément dans ce Discours? De marquer dans le progrès des choses, le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi; d'expliquer par quel enchaînement de prodiges le fort put se résoudre à servir le foible, et le Peuple à acheter un repos en idée, au prix d'une félicité réelle.<sup>30</sup>»

Ainsi, cette société basée sur l'inégalité, génère un droit trompeur et une morale trompeuse. Elle s'établit avec la prétention de l'égalité, de la protection des faibles, de la protection de la possession de chacun et de la sécurité de tous. Pourtant, elle a pour objet réel d'assurer la préservation par les riches des biens qu'ils avaient acquis par l'usurpation et la force<sup>31</sup>.

Rousseau a une solution, le contrat social légitime qui fonde l'égalité par le droit. Droit qu'il fait reposer sur la volonté générale, où les lois n'ont que des objets généraux. Bénichou nous explique que, pour Rousseau, le seul moyen de sauver la société de cette tromperie, c'est le contrat social légitime qui génère une vraie moralité et un droit véritable. Cette solution le place cependant dans une position précaire d'un point de vue structurel. En effet, cette moralité véritable ne doit-elle pas être universelle et permanente? Rousseau est pris, tout au long de son oeuvre, dans une oscillation entre deux extrêmes. D'un côté, la permanence d'une «vraie moralité», dérivé d'un contrat légitime dont il définit les termes; de l'autre, le rejet d'une loi naturelle qui prendrait son origine dans la nature primitive de l'homme, telle qu'élaborée par ses prédécesseurs<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Ici notre présentation diverge de celle de Bénichou. Bénichou tranche une question importante à savoir que la moralité ne peut se développer qu'avec le contrat social, ce qui lui permet de sauter directement au coeur du problème de la loi naturelle. Or c'est un pas que, pour le moment, nous ne désirons pas faire, étant donné que cette interprétation va en contradiction directe avec la thèse de Derathé, ce qui nous ferait quitter le niveau descriptif de notre présentation.

<sup>28</sup> Cette distinction entre un contrat inique et un contrat légitime s'inscrit dans la présentation traditionnelle de l'oeuvre politique de Rousseau. Nous verrons plus loin que cette interprétation doit être considérée avec soin.

<sup>29</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 177

<sup>30</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 132

<sup>31</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 176

<sup>32</sup> Bénichou, P., p. 141-142

Bénichou met bien en valeur cette hésitation de Rousseau, qu'il relate chronologiquement. En 1754 dans le *Discours sur l'inégalité* Rousseau dit:

«...la Loy de Nature... ne réside plus que dans quelques grandes Ames Cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les Peuples, et qui, à l'exemple de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le Genre-humain dans leur bienveillance.<sup>33</sup>».

Il affirme par la suite dans le *Manuscrit de Genève*, que Bénichou date de 1754<sup>34</sup>:

«Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus Cosmopolites, qui justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir droit de n'aimer personne.<sup>35</sup>».

C'est au niveau de la primauté entre la loi civile et la loi morale que se joue l'essentiel du débat de la loi naturelle chez Rousseau. Et c'est peut-être là, d'après Bénichou, que nous retrouverons la faiblesse fondamentale du système de Rousseau. Faiblesse ou force? Il semble irréfutable qu'à ce niveau il y ait eu une fluctuation dans sa pensée. Ainsi dans le *Discours sur l'économie politique* publié en 1755, Rousseau énonce que:

«Les devoirs du citoyen vont avant ceux du sénateur, et ceux de l'homme avant ceux du citoyen.<sup>36</sup>». Et encore dans le *Manuscrit de Genève* il dit:

«...que se forment en nous les premières notions distinctes du juste et de l'injuste; car la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi...<sup>37</sup>».

Pourtant en 1758, en réponse à des juristes qui le critiquaient, Rousseau reconnaît trois degrés d'autorité supérieure à celle du souverain:

<sup>33</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 178. Bénichou, P., p. 142

<sup>34</sup> Cette datation du *Manuscrit de Genève* est discutable. Derathé dans l'introduction du *Manuscrit* dans l'édition de la Pléiade situe son écriture entre 1758 et 1760, plus près de l'écriture du *Contrat Social*. Derathé, R., *Introduction du Contrat social (1<sup>ère</sup> version)*, O.C., t. III, p. LXXXIII-LXXXV. Bien que cette question soit mineure quant à notre propos, il est peu probable que le *Manuscrit* ait été produit avant la publication du 5<sup>e</sup> livre de l'*Encyclopédie* où le *Discours sur l'économie politique* a été publié, c'est à dire avant 1755 comme le laisse sous-entendre Bénichou, si l'on admet que le deuxième chapitre est une réponse à l'article de Diderot *Droit naturel* publié dans le même tome de l'*Encyclopédie*. Il y a eu un important débat concernant cette question. Voir aussi Vaughan, C.E. Vol. 1, p. 434-445 et Hubert, R., *Rousseau et l'encyclopédie*, éd. J. Gamber, 1928, p. 51-64

<sup>35</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 287, *Manuscrit de Genève*, Livre I, chapitre 2, MG I-2. Voir Bénichou, P., p. 142-143

<sup>36</sup> Rousseau, in Bénichou, P., p.143

<sup>37</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 329, MG II-4. Voir Bénichou, P., p. 143

«J'en admets trois seulement. Premièrement l'autorité de Dieu, et puis celle de la loi naturelle qui dérive de la constitution de l'homme, et puis celle de l'honneur plus forte sur un coeur honnête que tous les Rois de la terre.<sup>38</sup>»

Voici la loi naturelle garantie par la sanction divine, comme elle était généralement présentée à l'époque de Rousseau et ce malgré les critiques acerbes qu'il semble adresser à cette conception, ailleurs dans son oeuvre. Dans *l'Émile* à la même époque, on peut lire:

«Les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de loi positive au sage; elles sont écrites au fond de son coeur par la conscience et la raison; c'est à celles-là qu'on doit s'asservir pour être libre.<sup>39</sup>»

Ainsi l'homme doit se soumettre, en cas d'opposition, à la loi naturelle plutôt qu'à celle de la société civile. Finalement, dans la lettre VI des *Lettres de la montagne*, datant de 1764, il résume les grandes lignes de sa théorie politique:

«...il n'est pas plus permis d'enfreindre les Loix naturelles par le Contrat Social, qu'il n'est permis d'enfreindre les Loix positives par les Contrats des particuliers, et ce n'est que par les Loix-mêmes qu'existe la liberté qui donne force à l'engagement.<sup>40</sup>»

On voit bien ici qu'il y a, en fait, une variation de la pensée de Rousseau quant à cette question de la primauté de la loi morale sur la loi positive et pourtant, jamais, il ne relèvera cette opposition réelle ou apparente:

«Rousseau n'a nulle part commenté cette antinomie, dans son oeuvre même, de la loi naturelle et du contrat, de la morale spontanée et de l'obligation instituée, peut-être parce qu'il ne se sentait pas capable de la résoudre.<sup>41</sup>»

Nous pouvons maintenant définir l'objet de notre travail. Cependant nous devons être attentif, comme le montre la courte présentation de la problématique que nous venons de faire, car la manière de poser la question ainsi que les différentes prises de

<sup>38</sup> Derathé, R., p. 157, extrait de la *Correspondance générale*, Lettre datée de Montmorency, le 15 octobre 1758, voire note 1. Bénichou, P., p. 143

<sup>39</sup> Bénichou, P., p.143

<sup>40</sup> Rousseau, J.-J., O. C., t. III, p. 807. Bénichou, P., p. 144. Bénichou nous fait remarquer, p. 141-142, et il est intéressant de le noter ici, que Rousseau dans son oeuvre théorique fait toujours référence à un développement continu de l'humanité, alors que dans son argumentation polémique, il remet toujours en cause cette continuité et par le fait même s'oppose à son système. C'est un peu comme si Rousseau se méfiait du Rousseau théoricien qui se place méthodologiquement au centre de sa conception de l'homme naturel: «Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme, ce sera moi» Rousseau, *Confessions*, in Derathé, R., *Pensée de Rousseau; L'homme selon Rousseau*, op. cit. note 21. On ne peut pas douter que la lettre aux gens de droit et les *Lettres de la montagne* fassent partie de cette argumentation polémique.

<sup>41</sup> Bénichou, P., p. 144

position que nous pourrions faire, détermineront le sens de la réponse que nous lui apporterons. Le cadre dans lequel s'inscrit ce travail ne nous permet pas d'apporter une réponse décisive à la question: Rousseau rejette-il l'idée de loi naturelle? Notre objectif sera plutôt de dresser un tableau de cette problématique pour mieux en détailler les problèmes et pour éventuellement dégager de nouvelles pistes de recherche.

Notre première tâche est donc de fixer le domaine de notre investigation. Ce domaine est l'oeuvre politique de Rousseau. Ce choix se justifie essentiellement par le fait que la problématique est historiquement soulevée en relation au fondement et à la validité du contrat social dans l'organisation générale de l'oeuvre de Rousseau. Il y aurait sûrement un lien à établir, comme le souligne Derathé, entre l'*Émile* et la théorie de la conscience qui y est développée, et le concept de la loi naturelle chez Rousseau. Pourtant cette analyse croisée entre la politique et la pédagogie de Rousseau, dépasserait largement le cadre de ce mémoire. De plus, l'essentiel des argumentations qui se sont développées quant à la loi naturelle s'applique à la politique de Rousseau.

Comme nous l'avons vu, la question du rejet de la loi naturelle par Rousseau en renferme deux autres. Il faut donc s'intéresser à une seule de ces questions pour éviter de se positionner trop fortement par rapport au débat qui nous préoccupe. Celle qui nous est apparue la plus importante, concerne l'émergence de la loi naturelle à l'état de nature. Nous savons déjà que les commentateurs considèrent unanimement que la loi naturelle ne peut avoir d'application ou de réalité à l'état de nature primitif chez Rousseau, car l'homme est dépourvu des secours de la raison. De ce constat, Vaughan détermine le rejet global de l'idée de loi naturelle par Rousseau. Cependant, Derathé nous dit que Rousseau considère la loi naturelle dans le contexte de la perfectibilité de l'homme. C'est ainsi que la loi naturelle doit être vue comme une «virtualité» qui se développe de pair avec la raison et la conscience dans le second état de nature: la société naissante. Cette solution est justifiée, selon Derathé, par le fait que Rousseau doit nécessairement avoir doté l'homme d'un sens moral avant l'établissement du contrat social, pour s'assurer d'un engagement envers la parole donnée qui puisse valider le contrat social.

Prenant appui sur ces deux éléments de l'argumentation de Derathé, nous nous attacherons, en premier lieu, à l'articulation du développement de la morale à l'état de nature chez Rousseau; en second lieu, nous examinerons comment peut s'exprimer cette nécessité d'un engagement moral de respecter le contrat social. Il sera alors question de la nécessité de la loi naturelle comme précédant le contrat social et garantissant sa validité. Nous ne voulons ni confirmer ou ni invalider la thèse de Derathé. Il s'agit seulement d'explorer la structure de son argumentation pour voir si elle peut nous guider vers d'autres avenues porteuses de sens quant à l'interprétation de l'oeuvre politique de Rousseau et de la question de la loi naturelle chez cet auteur.

Ce mémoire comporte donc deux chapitres qui se subdivisent chacun en trois sections. Dans le premier chapitre nous traiterons de l'émergence de la morale ou d'un sentiment moral à l'état de nature. Nous nous questionnerons plus spécifiquement sur la capacité de ce sentiment à autoriser un concept de loi naturelle. Rousseau critique la conception de la loi naturelle de tous ces prédécesseurs, notamment dans la préface du deuxième *Discours*, mais il ne fournit aucune définition alternative<sup>42</sup>. Cette omission est révélatrice, Rousseau critique non seulement la loi naturelle chez ses prédécesseurs mais aussi le rôle et la conception de la nature chez ces derniers. Rousseau, lui, articule sa conception en fonction de causes associées à la nature en général. Nous définirons donc ce que représente pour Rousseau l'état de nature dans son système. Puis, nous nous attarderons aux causes spécifiquement liées à la nature humaine, nommément la conservation et la pitié naturelle. Finalement nous examinerons s'il est possible d'envisager l'apparition de la moralité à l'état de nature, moralité qui constituerait la loi naturelle et assurerait l'engagement envers la parole donnée.

Dans le deuxième chapitre nous examinerons le passage structurel, chez notre auteur, de l'état de nature au contrat social. Nous commencerons par voir comment s'opère ce passage d'un point de vue interprétatif chez les différents commentateurs de Rousseau et quelles sont les implications de telles interprétations sur le système. Nous poursuivrons en examinant la solution esquissée par Rousseau quant à un droit naturel en deux temps, à un moment pré-rationnel puis à un autre rationnel. Finalement, nous tenterons d'établir un récapitulatif de l'ensemble du débat concernant la loi naturelle et nous esquisserons quelle avenue de solution quant à notre problématique.

Toutes ces interrogations sont largement préjudiciables, en particulier chez un auteur dont on a déjà dit qu'il établissait la contradiction en système<sup>43</sup>. Nous tenterons néanmoins de dépasser ces contradictions, réelles ou apparentes, pour présenter les différents points de vue des commentateurs en recherchant dans les textes de Rousseau ce qui peut mettre en lumière la continuité et les oppositions par rapport à ces différents points de vue. A partir de notre analyse nous dégagerons des avenues qui pourraient guider des recherches futures. Il s'agit donc d'effectuer un travail quant à une question qui nous apparaît comme essentielle pour bien déterminer le sens et la portée de la doctrine juridique et politique de Rousseau. Cette tâche nous semble en effet fondamentale pour bien situer Jean-Jacques Rousseau comme penseur dans l'histoire de l'évolution des idées politiques et dans l'histoire de la philosophie en général.

---

<sup>42</sup> Derathé, R., p. 156

<sup>43</sup> Munteano, B., *Solitude et contradictions de Jean-Jacques Rousseau*, A.G. Nizet, 1975, p.119

## Chapitre 1 La loi naturelle à l'état de nature

Nous savons que l'état de nature constitue le point de départ de toute la théorie politique de Rousseau. Pourtant, la loi naturelle en est énigmatiquement absente. Normalement ce point précis de la doctrine de Rousseau devrait fixer les bornes et les modalités d'application de cette loi. Il est vrai que Pufendorf croyait la loi naturelle impossible à définir ou à formuler, pourtant elle existait et était opérante à l'état de nature comme principe moral<sup>44</sup>.

L'homme à l'état de nature primitif est pour Rousseau amoral et ne peut donc concevoir la loi naturelle. Mais l'état de nature n'est pas seulement cet état primitif. Il est aussi évolutif et dans ce contexte l'état de nature primitif n'est que le point d'origine méthodologique de son système<sup>45</sup>. Il faut donc voir comment ce point de départ s'articule et prend ses assises en fixant le rôle de l'état de nature. L'état de nature primitif est un état clos sur lui-même, l'homme en est expulsé par un cataclysme ou un accident<sup>46</sup>; il faut alors voir comment l'action de la nature modifie la nature de l'homme et le mène vers l'état civil. À partir de ces considérations, nous serons à même d'envisager cette interprétation de Derathé qui fait émerger un sentiment moral à l'état de nature. Sentiment qui, selon Derathé, est suffisant pour être envisagé comme un critère raisonnable du juste et de l'injuste. Ce questionnement nous mènera à envisager le passage à l'état civil qui se concrétise dans le plus horrible état de guerre et par la conclusion d'un pacte social qui semble inique.

---

<sup>44</sup> Laurent, P., *Pufendorf et la loi naturelle*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982, p. 107 et p. 124-129

<sup>45</sup> Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique; les principes du système de Rousseau*, J. Vrin, 1974, p. 217-240

<sup>46</sup> Goldschmidt, V., p. 234-235 et p. 384

## 1.1 L'état de nature

La question ici est de déterminer comment on peut envisager l'état de nature chez Rousseau. Si l'on veut considérer les modalités possibles d'une insertion de l'idée de loi naturelle à l'état de nature, il est essentiel de considérer ce qu'est l'état de nature et surtout ce qu'il représente. Il nous faut fixer les définitions conceptuelles qui permettent à Rousseau d'établir les assises de l'état de nature et qui constitueront notre argumentation. Nous commencerons donc notre réflexion en envisageant la critique qu'il fait des conceptions de la loi naturelle chez ses prédécesseurs. Nous dégagerons ainsi les implications concernant l'élaboration de la conception rousseauiste de l'état de nature. De même, nous dégagerons les éléments phares qui sous-tendent son argumentation. Nous terminerons cette section en étudiant le rôle structurel et méthodologique de l'état de nature dans la construction politique de Rousseau. Nous retracerons ainsi les grandes lignes d'un débat qui porte sur le statut de l'état de nature, statut historique versus statut hypothétique.

À l'état de nature primitif, nous l'avons déjà dit, l'homme est dépourvu de la raison. Il naît seul et isolé, sa vie est simple et pratiquement sans efforts, la nature lui fournit tout ce dont il a besoin. Sans volonté de rechercher ses semblables et sans la raison, l'homme n'a ainsi pas besoin de la moralité. Rousseau tente de soustraire l'homme de l'influence de la société et de toutes les influences qui constituent l'homme civil<sup>47</sup>.

Mais comment cette recherche de l'homme à ses origines se constitue-t-elle? Rousseau se fonde sur une double critique de ses prédécesseurs. Il remet en question la vision de l'état de nature présentée par Hobbes, celle présentée par les juristes et même celle présentée par les «classiques». Il s'agit en fait d'une remise en cause du sens du terme «nature» tel qu'il avait toujours été accepté. Pour amorcer notre questionnement, nous examinerons sa critique à la lumière de la préface du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*<sup>48</sup>.

Rousseau nous dit que pour étudier les origines de l'inégalité entre les hommes il faut d'abord connaître ce qu'est l'homme lui-même. La connaissance de l'homme devient «la» question de la philosophie; question à laquelle il est on ne peut plus difficile de répondre car, comment voir l'homme sorti des mains de la nature, alors que tout son être est voilé par la répétition incessante de mille causes, de connaissances et d'erreurs qui

<sup>47</sup> C'est là une des grandes préoccupations de Rousseau. Ce qu'il reproche principalement à ses prédécesseurs qui ont traité de l'état de nature, c'est d'avoir confondu l'homme à l'état de nature avec l'homme que ces auteurs avaient sous les yeux c'est-à-dire l'homme à l'état civil. Rousseau, J.-J., O. C. t. III, p. 132

<sup>48</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 122-127

l'ont déformé au point de le rendre semblable à la statue de Glaucus<sup>49</sup>. Ainsi l'homme, à mesure qu'il se développe et acquiert des connaissances, devient incapable d'acquérir la plus essentielle de toutes, celle de sa nature originelle. Comment expliquer que les hommes qui d'un «commun aveu» sont naturellement égaux, soient devenus inégaux<sup>50</sup>.

Pour Rousseau cette recherche, si l'on veut en avoir le fin mot, ne peut se réaliser que par une observation éclairée:

«Il faudroit même plus de Philosophie qu'on ne pense à celui qui entreprendroit de déterminer exactement les précautions à prendre pour faire sur ce sujet de solides observations; et une bonne solution du Problème suivant ne me paroîtroit pas indigne des Aristotes et des Plines de nôtre siècle...<sup>51</sup>»

Ces observations ne seraient possibles que par le biais d'une expérience. Une expérience difficile à concevoir car elle demanderait le concours des plus grands esprits et le concours matériel des plus grands souverains pour arriver à son terme, terme qui est déjà presque impossible à envisager théoriquement. Il s'agit bien ici de constituer une science de la «Nature même de l'homme» dit-il en se référant à Burlamaqui<sup>52</sup>.

Il affirme par la suite, que les auteurs qui l'ont précédé n'arrivent pas à s'entendre sur le sens du mot «loi», encore moins sur ce que pourrait être une loi naturelle. Ainsi, les Romains soumettent indifféremment les hommes et les animaux à une même loi naturelle, et ce, en raison de leurs définitions du mot «loi»:

«...ces Jurisconsultes (romains) entendent le mot de Loy qu'ils semblent n'avoir pris en cette occasion que pour l'expression des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés, pour leur commune conservation.<sup>53</sup>»

Et de même, pour ceux que Rousseau appelle les modernes, qui ne peuvent voir dans le sens du mot loi que des lois s'appliquant à l'homme:

«Les Modernes ne reconnoissant sous le nom de Loy qu'une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre, et considéré dans ses rapports avec

<sup>49</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 122, voir aussi la note 2 de Starobinski, p. 1294

<sup>50</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 123

<sup>51</sup> Idem

<sup>52</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 124, voir aussi la note 2 de Starobinski, p. 1296

<sup>53</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 124. Les parenthèses sont de nous. Cette acception romaine de la loi naturelle sera généralement désignée par Rousseau par l'expression de «loi de la nature» qui regroupe aussi les rapports physiques ou ce que l'on désigne aujourd'hui par les lois de la biologie, voir Master, R.D., la note 92 à la p. 80, la note 106 à la page 84 et voir aussi la note 3 de Starobinsky qui lui, rapproche cette définition de la loi de celle de Montesquieu, Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 1296-1297

d'autres êtres, bornent conséquemment au seul animal doué de raison, c'est à dire à l'homme, la compétence de la Loy naturelle...<sup>54</sup>»

C'est en vertu d'un point particulier de la définition cicéronienne de la loi naturelle que Rousseau attaque les modernes: personne ne s'entend sur une définition de la loi naturelle «Elle (la loi naturelle) n'est point autre à Athènes et autre à Rome...<sup>55</sup>». Et il la rejette par rapport à un autre principe: «...il est impossible d'entendre la Loy de Nature et par consequent d'y obéir, sans être un très grand raisonneur et un profond Metaphysicien.<sup>56</sup>», ce qui correspond chez Cicéron à: «...il n'est point besoin de faire appel aux lumières d'un Sextus Aelius pour l'expliquer ou l'interpréter.<sup>57</sup>». La loi naturelle n'est donc comprise que par très peu de gens et n'apparaît comme principe qu'au sein même de la société bien constituée<sup>58</sup>.

Rousseau rejette les conceptions de la loi naturelle de ses prédécesseurs à cause de leur incapacité à fournir une formulation vraiment universelle de cette loi. Il rejette aussi ces définitions car elles sont par principe métaphysiques et construites de manière arbitraire:

«On commence par rechercher les règles dont, pour l'utilité commune, il seroit à propos que les hommes convinssent entr'eux; et puis on donne le nom de Loi naturelle à la collection de ces règles, sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulteroit de leur pratique universelle. Voilà assurément une

<sup>54</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 124-125. Il peut être intéressant ici de reproduire la définition cicéronienne de la loi naturelle qui sert de référence à l'époque de Rousseau et qui est citée par les membres de l'école du droit naturel: «Il existe une loi vraie, la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, éternelle. C'est elle qui par ses commandements nous porte à accomplir notre devoir, et par ses défenses nous détourne de mal faire. Aux bons ce n'est jamais en vain qu'elle commande ou défend, mais ses commandements et ses défenses laissent les méchants indifférents. On ne saurait admettre aucun amendement ni aucune dérogation à cette loi; il est encore moins permis de l'abroger. Ni le sénat, ni le peuple n'ont le pouvoir de nous dispenser de lui obéir, et il n'est point besoin de faire appel aux lumières d'un Sextus Aelius pour l'expliquer ou l'interpréter. Elle n'est point autre à Athènes et autre à Rome, point autre aujourd'hui et autre demain. Mais c'est une seule et même loi, éternelle, immuable, qui est en vigueur en tous temps et chez tous les peuples, car c'est aussi un seul et même Dieu, maître commun et souverain de tous les êtres, qui en est l'auteur, l'a publiée et promulguée. Quiconque n'obéit pas à cette loi se fuit lui-même, et parce qu'il méprise sa propre nature d'homme, il subira le plus grand châtement, même s'il échappe à tout ce qu'on appelle ordinairement supplice.» (Cicéron, *De Republica*, lib. III, § 22), in Derathé, R., p. 153. Il est intéressant aussi de comparer cette définition cicéronienne de la loi naturelle avec celle que donne Pufendorf: «La loi naturelle, c'est celle qui convient si nécessairement à la nature raisonnable et sociable de l'homme, que sans l'observation de cette loi il ne sauroit y avoir parmi le genre humain de société honnête et paisible...» (*Le droit de la nature et des gens*, trad. Barbeyrac, 1.1, ch. VI, § 18) cité dans la note 4 de Starobinski O.C., t. III, p. 1297. C'est généralement ce que désigne Rousseau par «loi naturelle» et qui appellera aussi dans le *Manuscrit de Genève* «loi de raison», Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 284.

<sup>55</sup> Voir note 51, Les parenthèses sont de nous

<sup>56</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 125

<sup>57</sup> Voir note 53

<sup>58</sup> Rousseau, J.-J., *Du contrat social* (1<sup>re</sup> version), O.C., T. III, p.287

manière très-commode de composer des définitions, et d'expliquer la nature des choses par des convenances presque arbitraires.<sup>59</sup>»

Comme nous l'avons vu, les problèmes apparaissent lorsqu'on tire les conséquences logiques des théories du droit naturel. Selon Rousseau, c'est le produit de ces théories qui trahit un problème de méthode et de définition.

Il y a donc une équivoque au niveau de la définition du mot «loi» qui empêche une compréhension réelle du concept de loi naturelle. Mais il y a aussi, et c'est le point le plus important, un problème pour comprendre ce qui est naturel, ce qui est de la nature. Qu'est-ce que la «nature»? Qu'est-ce qui est naturel? Le lecteur, comme le fait remarquer Derathé<sup>60</sup>, pourrait penser qu'après avoir ainsi critiqué les conceptions de ses prédécesseurs, Rousseau devrait présenter sa propre définition de la loi naturelle. Pourtant il n'en est rien, il nous dit: «Connoissant si peu la Nature et s'accordant si mal sur le sens du mot *Loi*, il seroit bien difficile de convenir d'une bonne définition de la Loi naturelle.<sup>61</sup>» et un peu plus bas:

«Mais tant que nous ne connoîtrons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrions déterminer la Loi qu'il a reçue ou celle qui convient le mieux à sa constitution.<sup>62</sup>».

Ainsi, Rousseau n'a aucun motif, du moins à ce stade-ci, de s'intéresser à la loi et encore moins à la loi naturelle. Il tente de comprendre la nature, la nature de l'homme.

Nous devons donc nous questionner sur la conception rousseauiste de la nature. On voit bien qu'il ne remet pas seulement en cause les modalités de constitution de l'état de nature, mais la méthodologie d'établissement de cet état de nature. À la limite, Rousseau remet en cause la possibilité de vraiment pouvoir connaître l'état de nature; car, à chaque connaissance que l'on acquiert on s'éloigne de la nature primitive de l'homme<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 125

<sup>60</sup> Derathé, R., p. 156

<sup>61</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 125

<sup>62</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 125

<sup>63</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 122-123. Il ne faut cependant pas se méprendre, Rousseau ne nie pas toutes capacités à l'homme d'envisager ses origines. Il semble cependant remettre en question la possibilité d'en avoir une connaissance réelle, «scientifique». Ici tout est vraiment question de méthode, il nous reste à traiter le sujet, mais nous pouvons déjà dire qu'il y a un mouvement introspectif chez Rousseau qu'il nomme d'ailleurs *méditation* où il recherche en son propre cœur cette nature originelle de l'homme. Rousseau, J.-J., O.C., t. III, note IX, p. 202. Voir aussi, Goldschmidt, V., p. 232-233, p. 332. Il nous dit bien dans la préface: «Que mes Lecteurs ne s'imaginent pas que j'ose me flatter d'avoir vû ce qui me parroit si difficile de voir.» (Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p.123). Il dira plus loin dans *Exordium!*: «...voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non pas dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle, sera vrai: Il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir.» (Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 133). Ainsi même si la raison et l'intérêt peuvent masquer la voix de la nature ils ne peuvent l'éteindre complètement:

Dans ce contexte il nous semble important de faire remarquer la différence entre le titre du deuxième *Discours*: «*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*<sup>64</sup>» et le libellé de la question de l'académie de Dijon: «Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle.<sup>65</sup>». Rousseau retire la dernière partie de la question de l'académie, celle qui demande si l'inégalité est autorisée par la loi naturelle, car comment comprendre ce qu'est la loi naturelle sans connaître ce qu'est l'état de nature et ce qu'est la nature de l'homme. En fait, la nature en elle-même n'autorise ni l'égalité, ni l'inégalité<sup>66</sup>. Rousseau propose dans le deuxième *Discours* une analyse qui fait abstraction de la révélation divine ou de toute autre autorité morale:

«...this approach presumes neither belief in God nor any particular metaphysical explanation of the status of man in the material universe; the Discourse considers the existence of all morality -and, *a fortiori*, any natural law prescribing man's eternal duties -as an open question requiring rational proof.<sup>67</sup>»

En plus, il ajoute cette idée de «fondation» de l'inégalité qui nous montre que tant que nous n'aurons pas répondu à la première partie de la question, la deuxième partie n'a en fait aucun sens.

De même Rousseau cite Aristote sur la page couverture du deuxième *Discours*: «Ce qui est naturel, ne le cherchons pas dans les êtres dépravés, mais chez ceux qui se comportent conformément à la nature.<sup>68</sup>». Cette citation est utilisée hors contexte car elle est extraite du développement où Aristote démontre qu'il existe des esclaves par nature, position que Rousseau rejette fondamentalement<sup>69</sup>. L'usage de cette citation marque bien un point de méthode. Il souligne ainsi la distinction aristotélicienne entre ce qui est «corrompu» et ce qui est de «nature», distinction qui orientera toute son argumentation.

Par cet appel à l'autorité d'Aristote, Rousseau attaque directement les tenants modernes de la loi naturelle qui critiquent cette distinction. En fait, il organise sa critique des modernes en fonction de cette distinction. Mais Rousseau ne remet pas en question

---

«C'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je vais décrire d'après les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu'elles n'ont pu détruire» (Idem).

<sup>64</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 109

<sup>65</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 129, note 1, p. 1300

<sup>66</sup> Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, sec. éd., Vrin, 1973, p. 509

<sup>67</sup> Master, R. D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, 1968, p. 111

<sup>68</sup> Aristote, *Politique*(I, V, 1254a), Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 109, trad. note 2, p. 1285. Master dans sa note 22 de la p. 112 donne une traduction anglaise de la citation lui donnant un sens légèrement différent: «Not in corrupt things, but in those which are well ordered in accordance with nature, should one consider that which is natural.»

<sup>69</sup> Rousseau, J.-J., *Contrat social*, Livre I, chapitre 2, CS I-2, O.C., t. III, p. 353

que les modernes, il attaque aussi la vision «classique» en remplaçant la conception aristotélicienne de la nature par la conception moderne de la «nature». Pour Aristote la nature est envisagée comme finalité, l'origine des choses en tant que potentialité n'a pas d'importance. C'est leur fin comme perfection qui est déterminante pour la nature des choses. Aristote utilise l'expression «par nature» pour désigner des causes matérielles ou physiques, mais lorsque les choses ont une origine et une fin, c'est leur fin comme perfection qui détermine leur essence, leur nature. La physique d'Aristote procède donc des «causes finales» et l'on pourrait dire généralement que la critique moderne de la téléologie aristotélicienne était de considérer les «causes efficientes» comme déterminantes de la nature des choses, de la «nature», par opposition aux causes finales. Or, Rousseau conserve cette critique d'Aristote par les modernes et considère dans sa conception de la «nature» la recherche des «causes efficientes». Il radicalise donc la critique des modernes en utilisant cette distinction même d'Aristote. Ces considérations amènent Master à dire:

«...Rousseau shares this modern approach to nature in the Second Discours; his intention can be described as a return to some of the conclusions of the classic understanding of man on the basis of modern physical science.<sup>70</sup>»

Rousseau établit encore d'autres contraintes structurelles par rapport à l'élaboration d'une conception de l'état de nature. Particulièrement dans l'*Exordium* du 2<sup>e</sup> *Discours*, Rousseau distingue deux sortes d'inégalités. Il en nomme une naturelle et une autre morale. L'inégalité naturelle est celle qui se rapporte aux caractéristiques physiques de l'homme: l'âge, la santé, la force du corps, l'intelligence... En fait, il est vain de se poser la question de l'origine ou de la source de cette inégalité car elle est inscrite dans la nature même des choses ou comme nous le dit Rousseau «...parce que la réponse se trouveroit énoncée dans la simple définition du mot...<sup>71</sup>». L'inégalité morale, ou politique, concerne une inégalité qui prend sa source dans les conventions ou qui est autorisée par un consentement humain. Elle concerne les avantages des uns, exercés au détriment des autres, comme la richesse, l'honneur, la puissance... Rousseau poursuit en affirmant qu'il est impossible d'inférer quelque liaison entre les deux sortes d'inégalités. Ce serait se demander si ceux qui commandent sont nécessairement les plus aptes à commander, ou se demander si les plus riches sont nécessairement les plus riches parce qu'ils sont les plus intelligents ou les plus forts<sup>72</sup>:

<sup>70</sup> Master, R. D., p. 113

<sup>71</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 131

<sup>72</sup> Cette distinction entre inégalité morale et naturelle a déjà été établie par Pufendorf qui justement fait cette connexion essentielle entre les deux sortes d'inégalités. Il considère que l'inégalité civile est justifiée par l'inégalité naturelle.(voir la note 1 de la p. 131 de Starobinski p. 1300-1301). Plus généralement

«...car ce seroit demander, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux, que ceux qui obéissent, et si la force du Corps ou de l'Esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la Puissance, ou de la Richesse...<sup>73</sup>»

Mais le penseur libre et raisonnable ne peut se poser une telle question.

Il poursuit en nous disant que tous ses prédécesseurs en envisageant les fondements de la société se sont attardés à rechercher l'état de nature et personne n'y est jamais arrivé. Rousseau reconnaît trois tendances quant à l'utilisation de cet état de nature par ses prédécesseurs. L'une fait intervenir les notions de juste et d'injuste dans l'esprit des hommes primitifs, sans se demander si de telles notions sont nécessaires ou utiles à l'homme. La deuxième, elle, tend à reconnaître à l'homme primitif un droit naturel de posséder ce qui lui appartient, sans se soucier de définir ce qu'on peut entendre par appartenir ou posséder. La troisième établit le droit du plus fort sur le plus faible à l'état de nature en faisant apparaître immédiatement le gouvernement sans se poser la question du temps qui a dû s'écouler entre ces deux états. Ce qui revient à dire qu'en prêtant à l'homme des passions qui lui étaient étrangères, les différents théoriciens voulant décrire l'homme à l'état de nature ont, en fait, décrit l'homme civil. Ainsi, bien peu se sont même demandé si cet état de nature n'avait jamais existé. Car, si l'on prête toute la Foi que l'on doit aux Saintes Écritures, cet état de nature n'a jamais existé. Le premier homme ayant reçu directement ses lumières de Dieu.

On voit bien que pour en arriver à une connaissance réelle de l'homme à ses origines, de nombreux obstacles demeurent et demeureront. Comme nous l'avons déjà dit, Rousseau semble considérer qu'il est pratiquement impossible d'acquérir une connaissance véridique de la nature originelle de l'homme. Étant donné que l'objet du deuxième *Discours* est d'étudier la nature de l'homme, de décrire l'homme primitif dans ce pur état de nature, comment Rousseau s'y prend-il? Comment fait-il pour justifier son étude de la nature humaine? Quel est le statut de cet état de nature dans le contexte du système de Rousseau?

La question du statut de l'état de nature chez Rousseau a été traitée de plusieurs manières, nous tenterons ici de dégager de ce débat les deux grandes lignes d'argumentation: l'une envisageant l'état de nature comme hypothétique et l'autre comme historique.

---

Rousseau s'oppose à tous ses prédécesseurs car leurs descriptions de l'état de nature sont construites pour justifier l'établissement de l'esclavage ou, en renversant la proposition, construites pour justifier, pour consolider l'institution de la puissance des riches, pour valider l'élite.

<sup>73</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 131-132

L'argumentation qui tend à présenter l'état de nature chez Rousseau comme un état hypothétique, s'attache à une lecture plutôt littérale de Rousseau. Comme nous l'avons déjà vu dans la préface du deuxième *Discours*, il nous dit que pour appréhender l'état de nature il faudrait concevoir une expérience qu'il envisage comme presque impossible et que, lui, ne pourrait sûrement pas réaliser:

«Que mes Lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vû ce qui me paroît si difficile à voir. J'ai commencé quelques raisonnemens; J'ai hazardé quelques conjectures...<sup>74</sup>»

Ainsi, ces réflexions sont d'un ordre spéculatif car, comment pouvoir envisager autrement un état qui est par essence situé en dehors du temps: «...de bien connoître un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais...<sup>75</sup>». Qu'est-ce donc qu'un état «qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais»? Sinon, un état pris en tant qu'entreprise hypothétique. Il affirme que même si la tâche paraît presque impossible de vraiment découvrir factuellement la nature originelle de l'homme, il n'en demeure pas moins utile de s'y attarder en gardant à l'esprit le caractère spéculatif de ces considérations:

«Les recherches Politiques et morales auxquelles donne lieu l'importante question que j'examine, sont donc utiles de toutes manières, et l'histoire hypothétique des gouvernements, est pour l'homme une leçon instructive à tous égards.<sup>76</sup>»

L'«histoire hypothétique des gouvernements»... Ne fixe-t-il pas là la portée de ses recherches? Cette idée, que l'état de nature est un état hypothétique par lequel on explique la constitution de l'état civil, n'est pas nouvelle. En général les auteurs de l'école du droit naturel affirment que l'état de nature est un état hypothétique<sup>77</sup>. Pourtant, Rousseau reproche à ses prédécesseurs d'utiliser ce même procédé pour établir des convenances arbitraires<sup>78</sup>. C'est-à-dire, d'utiliser cet état et sa supposée hypothéticité, pour justifier des injustices présentes comme fondées par la raison.

Il nous dit aussi dans l'*Exordium* du *Discours*, en nous avertissant sur la nature de ses recherches:

<sup>74</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 123

<sup>75</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 123

<sup>76</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 127

<sup>77</sup> Plattner, M.F., *Rousseau's State of Nature: An Interpretation of the Discourse on Inequality*, De Kalb: Northern Illinois University Press, 1979, p. 18

<sup>78</sup> Rousseau, J.-J., O. C., t. III, p. 125

«Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels; plus propres à éclaircir la Nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos Physiciens sur la formation du Monde.<sup>79</sup>»

Après cette lecture des textes de Rousseau, comment ne pas concevoir que l'intention de celui-ci était de définir l'état de nature comme l'origine hypothétique de son système politique? Pourtant certains interprètes de Rousseau s'attardant tout particulièrement au système et à son rôle dans la pensée politique, considèrent que l'état de nature ne peut être autre chose qu'un fait historique. Pour eux, le fait de considérer l'état de nature comme hypothétique détermine que toute la pensée politique de Rousseau est hypothétique<sup>80</sup>. Selon Léo Strauss, la présentation de l'état de nature comme un fait réel aurait eu des conséquences trop anti-bibliques. Cette référence de Rousseau au caractère hypothétique de l'état de nature, n'est faite que pour se protéger. L'état de nature considéré dans l'ensemble de son système ne peut se concevoir que comme un état de fait réel.

Master<sup>81</sup> reprend cette même argumentation de manière un peu plus élaborée, nous l'envisagerons donc ici. Master nous dit que la thèse centrale de Rousseau, la bonté naturelle de l'homme, repose essentiellement sur sa conception particulière de l'évolution humaine. S'il avait considéré son état de nature comme une hypothèse, il aurait fallu que tout nouveau résultat scientifique allant à l'encontre d'un des éléments de sa description, anéantisse son hypothèse. Pourtant Rousseau encourage le développement de nouveaux faits scientifiques et soutient que ces nouveaux faits ne seront jamais en contradiction avec son analyse, car il a «prouvé» que la société ne se développe qu'à l'aide de certaines causes extérieures et que l'homme n'est pas naturellement sociable. Rousseau à la fin de la première partie du deuxième *Discours* considère qu'il a «prouvé» que l'inégalité entre les hommes à l'état de nature était presque imperceptible et il nous dit:

«J'avoue que les événemens que j'ai à décrire ayant pu arriver de plusieurs manières, je ne puis me déterminer sur le choix que par des conjectures; mais outre que ces conjectures deviennent des raisons, quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses et les seuls moyens qu'on puisse avoir de découvrir la vérité, les conséquences que je veux déduire des miennes ne seront point pour cela conjecturales, puisque, sur les principes

<sup>79</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 132-133. Starobinsky, dans sa note nous dit que par le terme physicien fait référence à un corpus d'auteurs de cette époque dont Buffon et non à des physiciens au sens ou nous l'entendons aujourd'hui, p. 1303

<sup>80</sup> Strauss, L., *Droit naturel et histoire*, GF-Flammarion, 1986, note 32, ch. VI(a), p. 309, ed. orig. plon 1954

<sup>81</sup> Master, R.D., p. 117-118

que je viens d'établir, on ne sauroit former aucun autre système qui ne fournisse les mêmes résultats, et dont je ne puisse tirer les mêmes conclusions.<sup>82</sup>»

Master affirme que le passage «...les conséquences que je veux déduire des miennes ne seront point pour cela conjecturales...» indique bien que Rousseau ne considère pas l'état de nature comme hypothétique, particulièrement à la lumière du passage suivant:

«...sur l'impossibilité où l'on est d'un côté de détruire certaines hypothèses, si de l'autre on se trouve hors d'état de leur donner le degré de certitude des faits; sur ce que deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnus ou regardés comme tels, c'est à l'histoire, quand on l'a, de donner les faits qui les lient; c'est à la Philosophie à son défaut, de déterminer les faits semblables qui peuvent les lier...<sup>83</sup>»

Pour Master et pour Strauss ces «deux faits étant donnés comme réels...» ne peuvent que se référer d'un côté au pacte social illégitime, le despotisme, et de l'autre à l'état de nature. Pour ces deux auteurs, il est vraiment question dans le deuxième *Discours* d'un état de nature réel et ce qui est hypothétique c'est vraiment le développement entre les deux états. Selon cette interprétation, le mot «hypothèse» ne peut se référer qu'au caractère scientifique de l'entreprise rousseauiste et non à quelques doutes sur l'existence réelle chez l'homme d'un état pré-rationnel et asocial. C'est l'histoire des gouvernements qui est hypothétique et non l'état de nature.

Il est bien difficile de vraiment trancher entre les deux lignes d'interprétations présentées, chacune s'appuyant sur les textes de Rousseau et chacune ayant ses propres mérites. Il est cependant important de noter qu'il faut manier avec beaucoup de précautions des lignes d'argumentations qui tendent à voir Rousseau comme un scientifique d'aujourd'hui. Car bien que l'anthropologie de Rousseau semble avoir été confirmée en plusieurs points par l'anthropologie actuelle, il y a peu de chance pour que Rousseau, avec les faibles données ethnographiques qu'il possédait, ait pu concevoir que sa description aurait une telle concordance avec nos modèles anthropologiques et notre vision actuelle de l'homme primitif. Considérer que l'état de nature est une hypothèse scientifique, ou bien considérer que les hypothèses de Rousseau sur le développement de l'homme sont scientifiques par rapport à un fait historique réel qu'il appelait «état de nature», nous semble peu raisonnable.

Il nous faut sans doute continuer à envisager ce que représente l'état de nature pour Rousseau afin de mieux cibler l'action générale de la nature et donc la méthode de

<sup>82</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 162

<sup>83</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 162-163

Rousseau. Toute l'argumentation commence avec cette formule de Rousseau: «Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question.<sup>84</sup>». Goldschmidt<sup>85</sup> nous dit que dans la tradition du droit naturel, particulièrement avec Grotius, on reconnaissait deux types de preuve. Une preuve *a priori* et l'autre *a posteriori*. L'une concerne les déductions faites à partir de la nature raisonnable et sociable de l'homme et l'autre le *consensus gentium*. Rousseau en reprochant à ses prédécesseurs d'avoir confondu l'homme à l'état de nature et l'homme civil, critique indirectement ce présupposé d'une essence permanente de l'homme, déterminé par «une existence réelle de l'état de nature<sup>86</sup>». Les prédécesseurs de Rousseau ont ainsi présenté une thèse qui semblait le mieux expliquer la nature des choses telles qu'elles se présentaient à eux, en la projetant dans l'état de nature (comme preuve *a priori*). Puis ils présentaient l'état de nature comme une réalité historique (comme preuve *a posteriori*). Ce que Rousseau reproche à ses prédécesseurs c'est d'avoir établi les principes à partir des conséquences<sup>87</sup>

Mais les déductions de Rousseau ne s'appuient pas simplement sur une déduction *a priori*, basée sur la nature humaine. Son développement logique s'articule autour de trois types de causes. Il y a les causes découlant de la nature humaine, les causes environnementales (dont le climat n'est qu'un facteur) et les causes accidentelles (tremblement de terre, éruption volcanique...). Ces causes sont des causes naturelles de l'évolution de la nature humaine. Contrairement à la conception généralement admise, Rousseau considère que la nature humaine change, évolue. Elle n'évolue pas par rapport à la finalité de l'homme qui est d'être raisonnable et sociable mais bien en fonction de causes efficientes. L'histoire de la nature humaine n'est plus constituée de faits et d'événements déterminés par l'action humaine mais devient l'histoire des causes, causes «naturelles» qui influent sur l'homme, et Goldschmidt nous dit: «Ce que toutes ces causes ont de commun, c'est d'être naturelles: à cet égard, on peut dire que l'histoire est comme naturalisée dans ses causes.<sup>88</sup>». Ces causes combinées s'unissent dans leurs effets, changent l'environnement de l'homme et deviennent des causes «morales», «politiques». C'est ainsi que l'histoire naturelle peut devenir histoire politique sous l'influence de causes aux effets constants mais contingents.

Grotius en considérant la méthode *a priori* pour déduire le droit naturel place déjà l'état de nature sur un plan hypothétique, pourtant il n'«écarter pas tous les faits» car il considère l'Histoire Sainte et l'histoire en général pour établir *a posteriori* sa

<sup>84</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 132

<sup>85</sup> Goldschmidt, V., p. 133-156

<sup>86</sup> Goldschmidt, V., p. 147

<sup>87</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 125

<sup>88</sup> Goldschmidt, V., p. 164-165

conception de l'état de nature et c'est précisément cette mixité méthodologique que Rousseau reproche aux juristes modernes. En fait, ce rejet de tous les faits rapproche Rousseau de Hobbes qui récuse l'histoire en vertu de la raison<sup>89</sup>, non seulement pour écarter le récit de la Création mais pour écarter les «faits» historiques en général.

Rappelons-nous que Rousseau rejette aussi le point de vue de Hobbes en l'accusant de confondre l'homme naturel et l'homme civil. *La Logique de Port-Royal*<sup>90</sup> avait déjà montré que les événements de l'histoire humaine étaient contingents et que la recherche des causes de cette contingence ne pouvait que relever de la «croyance». Rousseau se situe dans le prolongement de cette tradition en considérant l'incertitude du témoignage de l'histoire<sup>91</sup>. Rousseau tente de rendre franchement universelle son histoire, vidée de ses faits en poussant encore plus loin l'historiographie traditionnelle. Il n'en adopte pas seulement la méthode, «les seules lumières de la raison» mais aussi son objet, l'«humanité», qui devient «la» question de la philosophie. Il cherche les causes efficientes de l'histoire humaine, sans chercher à justifier les faits eux-mêmes par des causes circonstanciées qui sont dépendantes des intérêts arbitraires des gens qui les relatent.

Rousseau ne recherche pas les causes particulières de l'histoire mais bien les causes générales et cachées. Ainsi dans ses considérations sur l'influence du climat sur les mœurs, le climat n'est pas la cause fondamentale des modifications des mœurs. C'est l'influence des climats sur les besoins de l'homme qui détermine la modification des mœurs. Pour Goldschmidt l'union de ces causes environnementales et des causes tirées de la «nature» humaine détermine la méthode de Rousseau.

Les prédécesseurs de Rousseau avaient toujours vu l'état de nature comme un état pitoyable, misérable et dont le caractère atroce se mesurait en rapport au bienfait de l'état civil. Tout le tableau de l'état de nature était brossé pour que l'homme ne puisse que souhaiter sortir de cet état. La grande originalité de Rousseau est d'avoir conçu un état de nature clos sur lui-même, un état duquel l'homme n'avait aucune raison intrinsèque de sortir. Pour suivre la méthode impliquée par ses prédécesseurs, il fallait que l'état de nature soit examiné *en soi*, sans aucune extension préalable vers l'état civil. Le seul moyen d'en sortir était un phénomène extérieur à la nature humaine, une ou des causes naturelles mais contingentes à la nature humaine. Voilà une manière bien différente de concevoir l'état de nature.

<sup>89</sup> Goldschmidt, V., p. 151

<sup>90</sup> Goldschmidt, V., note 80 et 81, p. 156-157

<sup>91</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 143-144, Goldschmidt, V., p. 158, note 92

## 1.2 Amour de soi et pitié naturelle

Après avoir examiné le statut structurel de l'état de nature et l'organisation des causes par rapport à l'état de nature chez Rousseau, il faut considérer comment cette organisation causale peut se définir en fonction des causes spécifiquement humaines. L'homme est, à l'état de nature, semblable aux bêtes, pourtant il se distingue des autres animaux par différents attributs, nous l'avons déjà vu: la perfectibilité et la liberté, l'amour de soi et la pitié. Chez Rousseau la perfectibilité et la liberté, à l'état de nature primitif, occupent pratiquement la même position structurelle. Ainsi certains auteurs<sup>92</sup> ont discuté du remplacement du concept de «liberté», tel qu'il avait été compris par ses prédécesseurs, par celui de perfectibilité chez Rousseau. Nous nous occuperons ultérieurement de cette question. Pour le moment attardons-nous aux deux concepts que Rousseau reconnaît comme véritablement actifs à l'état de nature originel: l'amour de soi et la pitié naturelle

Nous débuterons notre examen en considérant la préface du deuxième *Discours*. Rousseau définit les prémices de sa conception du droit naturel qui s'appuie sur la sensibilité et qui produit ce qu'il nomme la «voix de la nature». Nous discuterons ensuite des principes de la conservation de soi et de la pitié naturelle que nous tenterons de définir. Finalement nous étudierons les liens qu'entretiennent la pitié et la conservation dans les textes de Rousseau notamment en examinant le point de vue de divers commentateurs.

Dans la préface du *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité*, Rousseau affirme qu'il a cru reconnaître deux principes antérieurs à la raison. Ces principes déterminent le fonctionnement de l'humain à l'état de nature primitif et après qu'il en soit définitivement sorti:

«Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Ame humaine, j'y crois appercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à nôtre bien-être et à la conservation de nous mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir perir ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables. C'est du concours et de la combinaison que nôtre esprit est en état de faire de ces deux Principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paroissent découler toutes les règles du droit naturel; règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondemens, quand par ses développemens successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature.<sup>93</sup>»

<sup>92</sup> Goldschmidt, V., p.289-292. Master, R.D., p. 430

<sup>93</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 125-126

Ce passage est, nous semble-t-il, crucial pour résoudre la question de la loi naturelle. Il faut le garder présent à l'esprit tout au long du développement de ce travail pour bien saisir la portée de notre problématique. Il nous apparaît important de le décortiquer, autant dans ses implications que dans son contexte.

Rousseau débute en affirmant son rejet des thèses de ses prédécesseurs et de leurs descriptions scientifiques. En suivant sa propre méthode, la «méditation», il retrouve deux principes qui n'ont pas besoin de la raison pour s'appliquer: l'amour de soi ou le souci de sa conservation, de son bien-être; et la pitié, ce sentiment qui nous rend sensible à la souffrance des autres. Ainsi, sans faire intervenir la sociabilité, on peut reconnaître *a posteriori* que par l'association de ces deux principes, il est possible de faire découler toutes les règles du droit naturel. Il affirme que ce droit naturel est aboli par le développement de la raison, et qu'il est par la suite rétabli sur des bases rationnelles. Il nous dit qu'il y a donc deux sortes de droit naturel. Il sous-entend qu'il y a une action permanente de ces deux principes mais que la «voix de la nature» est faible. Elle a une action permanente, mais sous l'action de la raison on peut l'oublier, on peut la bafouer, on peut l'ignorer sans qu'il y ait à proprement parler de sanction ou de conséquence pour l'individu qui la viole.

Dans le paragraphe suivant Rousseau fixe les limites de cette voix de la nature. Il avait précédemment critiqué la conception romaine de la loi naturelle, en lui reprochant d'avoir inclus les animaux. Il est clair effet que cette loi naturelle s'adresse aux êtres dotés de raison et non simplement aux rapports que la nature s'impose à elle même. Il critique aussi les «modernes» pour avoir défini la loi naturelle exclusivement en fonction des êtres raisonnables. Il n'est pas évident que l'homme à l'état de nature primitif fut un être pourvu de la raison. On remarque aussi qu'en raison du manque de concordance entre les différentes définitions de la loi naturelle, personne n'est capable de s'entendre sur cette question. Si la loi naturelle est si évidente, pourquoi doit-on être un profond raisonneur et un profond métaphysicien pour la concevoir? Pourquoi une telle notion est-elle apparue si tard dans l'histoire de l'humanité? La connaissance de la nature originelle de l'homme est si peu assurée, si peu accessible sur des bases scientifiques, qu'il est nécessaire d'aborder la question sous un tout autre angle.

C'est une réponse à ces questions que Rousseau propose dans son deuxième *Discours*. Tout de suite après avoir défini un droit naturel en deux temps, basé sur un souci de conservation de soi et sur un sentiment de pitié, Rousseau affirme ne pas avoir besoin de rendre l'homme raisonnable à l'état de nature. Il peut donc s'attarder à l'homme pour l'homme sans qu'il ait besoin de le rendre philosophe avant l'heure. Il affirme aussi, du même coup, avoir résolu la question de la participation des animaux au droit naturel:

«Par ce moyen, on termine aussi les anciennes disputes sur la participation des animaux à la Loi naturelle: Car il est clair que, dépourvus de lumières et de liberté, ils ne peuvent reconnoître cette Loi; mais tenant en quelque chose à nôtre nature par la sensibilité dont il sont doués, on jugera qu'ils doivent aussi participer au droit naturel, et que l'homme est assujetti envers eux à quelque espèce de devoirs.<sup>94</sup>»

Il poursuit en nous disant que l'homme est obligé de ne pas faire de mal à ses semblables, non pas en vertu du fait qu'ils sont raisonnables, mais en vertu du fait qu'ils sont sensibles. On ne doit pas non plus maltraiter les animaux inutilement car ils sont, eux aussi, des êtres sensibles.

Voyons ce que nous pouvons dégager de cette argumentation particulière. Il semblerait qu'avec sa critique des conceptions romaines et modernes de la loi naturelle, puis par son assurance d'avoir résolu les deux objections qu'il avait soulevées, Rousseau se positionne sur un plan différent de celui de ses prédécesseurs. Plan différent, non seulement au niveau de son opposition à ces deux conceptions, mais dans un mouvement d'unification de ces deux visions de la loi naturelle. Rousseau s'éloigne et se rapproche simultanément de ces deux visions. D'une part, il reproche aux Romains de n'avoir considéré que les rapports généraux établis par la nature elle-même. D'autre part, il fait exactement le reproche inverse aux modernes, en les accusant d'avoir seulement considéré l'élément rationnel des rapports d'homme à homme plutôt que les rapports de l'homme à la nature qui d'une manière générale incluent l'homme<sup>95</sup>.

La solution de Rousseau est de proposer un droit naturel en deux volets. Dans un premier temps, Rousseau établit l'homme dans un rapport particulier avec la nature et ses semblables, particulier en raison de sa potentialité à devenir, par la perfectibilité, rationnel. Dans un deuxième temps, un droit naturel qui est réinstauré par la raison pleinement constituée en tenant compte de la nature, et de la nature de l'homme, dans ses rapports raisonnables d'homme à homme. La raison joue un double rôle et c'est probablement ce qui est le plus difficile à saisir. En se développant la raison rend inopérante la «voix de la nature», sans pour autant l'éteindre complètement. La raison une fois développée doit maintenant ré-établir un droit naturel en s'inspirant, en redécouvrant cette «voix de la nature» et en la basant sur «d'autres fondemens», des fondements rationnels.

<sup>94</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 126

<sup>95</sup> Il faut remarquer ici que nous n'employons pas cette formule d'une manière contemporaine, en laissant sous-entendre que Rousseau aurait souscrit à une vision holistique d'une harmonie des rapports entre l'homme et la nature telle qu'elle sévit parfois aujourd'hui. Nous nous méfions beaucoup trop de toute interprétation qui tend à assimiler Rousseau à notre réalité contemporaine ou à toute interprétation qui tend à rendre Rousseau plus scientifique qu'il ne pouvait l'être à son époque.

Si une conception de la «loi naturelle» chez Rousseau est envisagée, elle doit se situer entre les deux conceptions, la romaine et la moderne. Il nous faut donc tenir compte des critiques que Rousseau adresse à ces deux visions. C'est ainsi qu'il est nécessaire d'intégrer cette exigence d'une conception en deux temps, à un moment pré-rationnelle et à l'autre rationnelle. Or quelle peut-être cette «loi naturelle» pré-rationnelle, comment s'exprime cette «voix de la nature» qui ne fait pas intervenir la raison? La loi naturelle s'appuyait sur la «droite raison», comme nous l'avons vu avec Cicéron<sup>96</sup>. Comment Rousseau peut-il concevoir un droit naturel qui se fonde sur des principes antérieurs à la raison? Il faut absolument approfondir ces deux notions qui constituent cette «voix de la nature»: l'amour de soi et la pitié. Il s'agit de voir comment Rousseau définit ces deux notions pour en dégager la dimension dynamique.

Rousseau, tout comme ses prédécesseurs, admet le principe de la conservation de soi<sup>97</sup>. Cependant, la particularité de Rousseau est de délimiter d'une manière très différente la sphère d'influence du souci de conservation. Hobbes avait lui aussi défini un état de nature qui n'admettait pas la sociabilité, qui ne laissait pratiquement aucune place à l'action de la raison et fondait l'action humaine sur la conservation. La différence réside dans le fait que pour Rousseau l'état de nature est un état qui se suffit à lui-même, qui n'appelle pas l'état civil. Pour ceux que Rousseau désigne comme les modernes, l'état de nature est un état de privation de la sociabilité qui s'oppose à la nature sociable et raisonnable de l'homme, et dont la conservation est le moteur pour sortir de cet horrible état de privation. Ainsi Hobbes, aux yeux de Rousseau, vient greffer à la conservation des passions que l'homme à l'état de nature n'a jamais pu ressentir. Le désir de domination et d'expansion chez Hobbes amène à voir l'état de nature comme une guerre perpétuelle de l'homme contre l'homme.

Pour Rousseau, le souci de conservation se limite au souci de conservation, c'est-à-dire un souci de préserver sa vie:

«...le désir de conservation. [est] positif mais non hyperbolique: il signifie exactement ce qu'il signifie, mais rien au-delà. Il est vouloir-vivre, mais non volonté de puissance; il enjoint de conserver, non de conquérir.<sup>98</sup>»

Il n'est pas question que l'absence de la sociabilité et l'absence de raison soient cause de privation ou de souffrance, mais bien de comprendre que sous sa plume le terme «naturel» veut dire viable<sup>99</sup>. Il tente de s'éloigner du mouvement d'anthropocentrisme de ses prédécesseurs, qui par une loi universelle et éternelle tentaient de justifier une

<sup>96</sup> Voir note 53

<sup>97</sup> Goldschmidt, V., p. 311-331

<sup>98</sup> Goldschmidt, V., p. 314

<sup>99</sup> Goldschmidt, V., p. 315

analyse de l'homme actuel par une régression vers l'homme naturel. Rousseau tente une analyse qui a comme point de départ l'homme à partir de la nature.

En réponse à Hobbes, Rousseau affirme que la conservation n'est pas un principe permettant de justifier une supposée volonté d'expansion. L'homme possède une autre faculté naturelle et pré-rationnelle:

«Il y a par ailleurs un autre Principe que Hobbes n'a point apperçû et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempere l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable.<sup>100</sup>»

Dès l'introduction du principe de la pitié dans le développement de son deuxième *Discours*, la formulation de ce principe est incertaine. La pitié est-elle un frein à l'amour-propre ou un frein au principe de la conservation? Rousseau tente bien dans sa note (XV) de situer l'amour-propre à l'extérieur de l'état de nature car il est le fruit des passions de l'homme en société. Pourtant, il n'arrive pas à dissiper un malaise quant à l'application de la pitié. La pitié est-elle en propre un sentiment présent à l'état de nature?

Dans la suite de son argumentation Rousseau est pourtant assez clair:

«Je parle de la Pitié, disposition convenable à des êtres aussi foibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion et si Naturelle que les Bêtes mêmes en donnent quelquesfois des signes sensibles.<sup>101</sup>»

Après quelques exemples de la pitié, il nous cite à l'appui de la reconnaissance de ce principe la *Fable des Abeilles* de Mandeville où est décrit le spectacle d'un enfant déchiqueté par une bête féroce et les émotions du spectateur. Puis, suite à cet exemple, il réaffirme l'antériorité de ce principe sur la raison et la permanence de ce sentiment:

«Tel est le pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion: telle est la force de la pitié naturelle, que les moeurs les plus dépravées ont encore peine à détruire, puisqu'on voit tous les jours dans nos spectacles s'attendrir et pleurer aux malheurs d'un infortuné...<sup>102</sup>»

<sup>100</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 154

<sup>101</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 154

<sup>102</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 155

Rousseau réitère que la pitié est un sentiment naturel mais ce sentiment peut céder sous la pression de la raison et des moeurs qu'elle engendre. Il module son raisonnement, en nous parlant de la commisération qui tend à faire de la pitié un sentiment factice de mouvement vers l'autre. Nous confondons la pitié avec un retour vers nos propres malheurs. Ce mouvement vers l'autre revenant, en définitive, à un mouvement vers soi-même:

«Quand il seroit vrai que la commisération ne seroit qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme Sauvage, développé, mais foible dans l'homme Civil, qu'importerait cette idée à la vérité de ce que je dis, sinon de lui donner plus de force? En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal Spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant...<sup>103</sup>»

Il s'agit bien d'un sentiment d'identification, mais d'une identification qui ne passe pas exclusivement par la raison. En fait, comme il le dit peu après, l'identification à l'autre doit être beaucoup plus forte et plus directe à l'état de nature qu'une fois la raison développée. La raison en se développant permet aussi le développement de l'amour-propre qui, lui, «replie l'homme sur lui-même» et l'empêche de se porter vers l'autre, de ressentir la souffrance de l'autre.

Rousseau poursuit avec une longue tirade contre la philosophie qui nourrit le discours intérieur des individus et étouffe la voix de la nature. Ce monologue intérieur enjoint à ne pas entendre la souffrance des autres individus, en situant cette souffrance au niveau de la société en général. L'individu n'entend plus en société les cris de la souffrance individuelle car il est lui-même en sécurité. La société est garante de la protection de l'homme, elle le place à l'abri des cris individuels. L'homme à l'état de nature, lui, est beaucoup plus sensible à ce cri de l'individu mais n'a aucune idée du lien social. Il ne peut donc pas se réfugier derrière ce paravent de la sécurité collective et surtout, il n'a ni la mémoire, ni la conscience de cette souffrance de tous les autres hommes.

Rousseau termine son examen de la pitié naturelle en généralisant l'utilité de cette pitié à toute l'espèce humaine:

«Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi même, concourt à la conservation 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,

<sup>103</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 155

tient lieu de Loix, de moeurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix...<sup>104</sup>»

Rousseau nous dit que cette maxime de la loi naturelle ou «sublime maxime de la justice raisonnée» qui est: «Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse<sup>105</sup>» prend son origine dans celle de la bonté naturelle qui est moins parfaite, mais plus utile: «Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible<sup>106</sup>». Il ne s'agit pas d'une maxime reconnue en propre à l'état de nature, elle est considérée *a posteriori*. Elle décrit néanmoins l'action de ce sentiment naturel qu'est la pitié avant même que les effets de l'éducation ne transforme cette maxime de la bonté naturelle en celle de la justice raisonnée. Rousseau enchaîne avec ce passage qui nous ramène directement à sa solution d'un droit naturel en deux temps, pré-rationnel à l'état de nature, raisonnable en société. Il s'agit d'une attaque contre la conception traditionnelle du droit naturel qui affirmait que la loi naturelle devait être accessible à tous, alors qu'on ne voyait apparaître l'idée d'une justice raisonnée que fort tard dans l'histoire de la civilisation:

«Quoi qu'il puisse appartenir à Socrate, et aux Esprits de sa trempe, d'acquérir de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne seroit plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnemens de ceux qui le composent.<sup>107</sup>»

Il est bien question dans toute cette section, sur la conservation et la pitié, d'une formalisation de son idée d'un droit naturel en deux temps. Il le fonde sur la nature sensible de l'homme, sensibilité vue comme point de départ du droit naturel. On voit bien aussi que dans ce dernier passage Rousseau envisage la pitié comme une généralisation de la conservation et comme faisant partie de la nature sensible de l'homme.

La raison n'est pas antinomique à la vertu. La vertu n'est concevable que chez une minorité d'individus, et ce seulement lorsque la raison est bien établie. S'il faut fonder la moralité chez l'homme du point de vue des origines, du point de vue de la nature, ce n'est pas par son caractère raisonnable mais bien par sa nature sensible. Rappelons-nous ce passage de la préface du deuxième *Discours* où Rousseau, juste après avoir soumis l'homme à des obligations envers les animaux, associe devoirs et sensibilité : «Il me semble, en effet, que si je suis obligé de ne pas faire de mal à mon semblable, c'est moins

<sup>104</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 156

<sup>105</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 156. Voir note 5 de Starobinsky, p. 1334 qui renvoi aux *Évangiles selon Matthieu et Luc*

<sup>106</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 156

<sup>107</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 156-157

parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible...<sup>108</sup>». C'est dans cette formule du «si je suis obligé» qu'il faut chercher toute la dynamique de ce droit naturel en deux temps, et d'une manière générale de la dynamique de l'état de nature. Rousseau admet cette obligation, pourtant il est impossible de concevoir qu'à l'état de nature il ait été question pour l'homme d'une obligation raisonnable. Si l'homme conçoit cette obligation, c'est qu'en fait, il a ressenti cette obligation et qu'il la ressent encore.

On comprend mieux, dans ce contexte, la nécessité de reformuler la maxime de la justice raisonnée «Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse<sup>109</sup>» par celle de la bonté naturelle «Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible<sup>110</sup>». La première se base sur la volonté et donc sur la raison qui évalue les implications des actes posés. Cette maxime implique que la raison puisse reconnaître l'autre et rend possible ce discours intérieur des «philosophes» qui nous fait dénigrer le bien-être de l'autre au profit de son propre bien-être ou de sa propre sécurité. La deuxième formulation, elle, implique une nécessité première, ressentie par l'homme, de faire son propre bien, c'est-à-dire de se soucier de sa conservation; dans ce cas il n'a pas à se soucier d'autrui car l'homme vit seul, isolé, sans le secours de ses semblables. Pourtant il peut se trouver en présence d'autrui, c'est-à-dire de tout être sensible.

L'homme à l'état de nature ne voit pratiquement aucune différence entre une bête et un autre homme. Mais s'il rencontre un autre être, il ne fera pas de mal à cet être sensible pour ne pas ressentir ce désagrément provoqué par la vue de la souffrance de l'autre; et ce pour autant que la présence de l'autre ne nuise pas à sa conservation, à son bien. Rousseau montre aussi, à l'encontre de Hobbes, que l'homme n'a pas nécessairement besoin, pour sa conservation, d'un mouvement d'agression vers l'autre. Il ne suppose pas que la conservation d'un homme se fasse nécessairement au détriment d'un autre homme et de sa propre conservation. On constate encore que la méthode qu'utilise Rousseau pour trouver l'origine d'un fait raisonné, consiste à le dépouiller de tous ses éléments raisonnables et à le ramener à un fait originel de la nature sensible de l'homme.

Rousseau ne nous présente pas la pitié comme un simple mouvement de commisération de l'homme vers son semblable. Il semble plutôt la considérer comme une extension circulaire du souci de conservation. En remplaçant la raison par la sensibilité pour déterminer ce qui est «naturel», il doit considérer un élément de cohérence du système pour que la conservation ne soit pas qu'un mouvement d'agression. Il commence la deuxième partie du *Discours sur l'inégalité* en fixant le début de la société civile par

<sup>108</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p.126. Voir note 95

<sup>109</sup> Voir note 106

<sup>110</sup> Voir note 107

l'affirmation de la propriété avec son fameux «Ceci est à moi<sup>111</sup>», puis il nous dit qu'il faut remonter «plus haut...<sup>112</sup>» pour retracer la constitution de la société. C'est-à-dire avant le «Ceci est à moi» et donc à l'état de nature primitif qu'il a défini dans la première partie. Puis il nous dit dans une formule qui se veut un résumé de la première partie: «Le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation.<sup>113</sup>». Les commentateurs n'ont pas manqué d'y voir une référence cartésienne. Pourtant il s'agit ici d'un pur «sentiment» d'existence et d'un «souci» de conservation. Ce premier principe de la conservation couplé à celui de l'existence ne peut se passer d'un mouvement vers l'autre, particulièrement en situant cette application de l'existence et de la conservation avant l'apparition de la raison.

Cette circularité de la conservation pourrait sembler paradoxale, mais elle ne l'est pas. On pourrait s'interroger sur les motifs de Rousseau à vouloir greffer ce principe de la pitié naturelle à la conservation: «One is led to wonder why Rousseau could not leave it at that (le principe de la conservation naturelle), without insisting that pity is a natural sentiment.<sup>114</sup>». En effet, si l'on considère que Rousseau essaie simplement de prouver sa thèse de la «bonté naturelle de l'homme», tout son exercice est vain. Mais c'est mal comprendre la démarche de Rousseau qui nous semble vraiment utiliser cette conception en deux temps que nous venons d'exposer.

Master en vient à douter de l'existence même de la pitié à l'état de nature: «Not merely the efficacy of pity, but it's very existence in the state of nature, is open to question.<sup>115</sup>». Il soulève cette question en s'appuyant sur ce passage de *l'Essai sur l'origine des langues* où Rousseau affirme que la pitié ne peut se développer sans la raison qui permet une identification réelle à l'autre:

«La pitié bien que naturelle au coeur de l'homme, resteroit éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié? En nous transportant hors de nous-mêmes; en nous identifiant avec l'être souffrant. Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre...Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut pas non plus être ni clément, ni juste ni pitoyable; il ne peut pas non plus être méchant et vindicatif.<sup>116</sup>»

Cette vision plus intellectualiste de la pitié peut paraître assez déroutante dans le contexte de la présentation qui en est faite dans le deuxième *Discours*. Nous avons déjà

<sup>111</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 164

<sup>112</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 164

<sup>113</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 164

<sup>114</sup> Master, R.D., p. 137. Les parenthèses sont de nous

<sup>115</sup> Master, R.D., p. 139

<sup>116</sup> Rousseau, O.C., t. III, in p. 154, note 2, Starobinski, J., p. 1330-1331

souligné cette ambiguïté quant au moment de l'application de la pitié pour Rousseau. La solution de Master à cette question est de nous dire que la conservation et la pitié doivent être vues simplement comme des principes qui n'ont pas un statut conscient, à l'état de nature. Ces principes sont des entités théoriques qui servent, dans le système de Rousseau, à expliquer le comportement de l'homme primitif.

Cette interprétation ne nous semble pas contredire la présentation que nous avons faite de la pitié chez Rousseau. En fait, toute la technique de Rousseau est de présenter ce qui semble être des éléments descriptifs et qui ne sont en fait descriptifs que pour le lecteur. Ces éléments ne peuvent avoir de réalité consciente pour l'homme à l'état de nature dépourvu de raison, bête, et moralement neutre. Tout le développement de l'homme à l'état de nature est de l'ordre de la sensibilité, et ne peut être considéré autrement. Master va peut-être un peu loin en remettant en question le caractère conscient de ces deux principes. Il est bien évident, du moins pour Rousseau, que toute cette description de l'homme à l'état de nature n'est pas une tentative pour expliquer le comportement de l'homme à l'état civil. Tentative qui ne ferait que reprendre ce pourquoi Rousseau critiquait ses prédécesseurs. Dans l'extrait de *l'Essai sur l'origine des langues* que nous avons cité, on pourrait se laisser abuser par la formulation de Rousseau. Il nous apparaît nécessaire qu'il soit impossible de concevoir l'activité de la pitié à l'état de nature. En effet, il est impossible de considérer l'homme à l'état de nature comme vindicatif ou juste, ou méchant, ou pitoyable car il est, moralement, neutre. La pitié et la conservation, à l'état de nature primitif, ne sont actifs que dans la mesure où ce sont des impulsions sensibles ressenties par l'homme et non des éléments raisonnables. Il est encore bien difficile de saisir à notre époque ce qu'implique une conception qui retire à l'homme la raison comme principe actif de son développement.

### 1.3 La moralité à l'état de nature

Nous avons déjà discuté des différents éléments structurels et dynamiques de l'argumentation de Rousseau; et ce quant à notre problématique de la loi naturelle dans la préface et la première section du *Discours sur l'inégalité*. Il nous reste maintenant à envisager la deuxième section du second *Discours*. Notre analyse se base sur l'argumentation de Derathé qui, pour soutenir que Rousseau concevait une loi naturelle avant l'engagement envers le contrat social, affirme que la moralité émerge à l'état de nature pendant le second état de nature, la *société naissante*.

Rousseau écarte la loi naturelle du premier stade de l'état de nature, aucun commentateur ne conteste ce fait. L'homme primitif, sans le secours de la raison, ne peut concevoir une règle du juste et de l'injuste issue de la droite raison. Pour Derathé, Rousseau ne peut pas rejeter complètement la loi naturelle à l'état de nature. Structurellement, il a besoin d'une caution morale envers la parole donnée pour valider son contrat social<sup>117</sup>. Selon Derathé, si l'on ne peut admettre qu'une notion de justice émerge chez l'homme dans le cours de la société naissante, alors le contrat social est vain. Il y aurait donc un moment entre la «stupidité» de l'homme à l'état de nature primitif et les «lumières funestes» de l'homme civilisé où l'homme acquerrait suffisamment de raison pour ressentir une obligation envers ses engagements<sup>118</sup>.

Le problème est de vérifier si nous pouvons, dans les textes de Rousseau, retracer le développement de la moralité dans ce second état de nature. Encore plus précisément, retrouver chez l'homme naturel un sentiment moral assez développé pour qu'il se sente obligé de respecter la parole donnée une fois le contrat conclu et donc, un sentiment moral qui permettrait de soutenir l'idée de loi naturelle. L'argumentation générale est de dire que l'état de nature et le contrat social ne constituent pas deux moments en rupture l'un par rapport à l'autre<sup>119</sup>. L'état de nature se déroule sur un très long laps de temps<sup>120</sup>. La raison se développe progressivement au gré des contingences matérielles et des contacts sociaux, peu fréquents et accidentels au début puis, progressivement, plus soutenus.

Retraçons donc cette évolution chez Rousseau pour pouvoir, si c'est possible, dégager l'évolution morale de l'homme primitif vers l'homme social. L'homme primitif est insensiblement porté hors de son état originel, non seulement par sa nature d'homme

<sup>117</sup> Derathé, R., p. 156-157. Haymann, F., *La loi naturelle dans la philosophie de J.-J. Rousseau, Annales de la Société J.-J. Rousseau*, t. XXX, 1943-1945, p. 69. En ce qui a trait à cette question de la moralité à l'état de nature, Derathé s'est beaucoup inspiré de Haymann.

<sup>118</sup> Derathé, R. p. 165-166. Haymann, F., p. 71

<sup>119</sup> Haymann, F., p. 71-72

<sup>120</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 167

mais aussi, par la nature elle-même qui influe et modifie la nature de l'homme primitif. Rousseau envisage deux motifs «naturels» à ces transformations, l'évolution démographique et le jeu incessant de causes climatiques et géophysiques:

«A mesure que le Genre-humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes. La différence des terrains, des Climats, des saisons, put les forcer à en mettre dans leurs manières de vivre. Des années stériles, des hyvers longs et rudes, des Etés brulans qui consomment tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie.<sup>121</sup>»

On voit bien ici que ce sont les pressions exercées par la nature elle-même qui modifient le comportement structurel de l'homme et qui le poussent insensiblement à inventer<sup>122</sup>. De son statut de «stupide brute», il se transforme en expérimentant les premiers soubresauts de la raison. Il commence à entrevoir les premiers rapports et les premières différences entre lui et les autres animaux. Mais ne nous méprenons pas, ces premiers développements de son esprit n'ont rien à voir avec la raison. Il s'agit ici d'une extension de la sensibilité ou d'une extension du souci de la conservation qui d'un caractère purement immédiat, se transforme pour acquérir une certaine profondeur que Rousseau nommera «prudence»:

«Ces relations que nous exprimons par les mots de grand, de petit, de fort, de foible, de vîte, de lent, de peureux, de hardi, et d'autres idées pareilles comparées au besoin, et presque sans y songer, produisirent enfin chez lui quelque sorte de réflexion, ou plutôt une prudence machinale qui lui indiquoit les précautions les plus nécessaires à sa sûreté.<sup>123</sup>»

Ces premières comparaisons amènent l'homme à porter un premier regard sur lui-même, à avoir un premier mouvement d'orgueil et un premier mouvement de reconnaissance de ses semblables. Cette extension du souci de conservation est une extension de l'amour de soi qui nous pousse à chercher notre bien-être. Bien-être qui passe aussi parfois par une coopération avec nos semblables:

«Instruit par l'expérience que l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, il se trouvera en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun doit le faire compter sur l'assistance de ses semblables, et celles plus rares encore où la concurrence doit le faire défier d'eux.<sup>124</sup>»

<sup>121</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 165

<sup>122</sup> Goldschmidt, V., p. 447

<sup>123</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 165

<sup>124</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 166

Il s'agit d'un renforcement de l'idée d'une circularité de la conservation dont nous avons parlé plus haut. Cette circularité de la conservation nous pousse insensiblement vers l'autre, c'est ainsi que le souci de sa propre conservation rejoint celui de la pitié. Ce mouvement vers l'autre, est l'origine de ce que nous pourrions appeler des «idées sensibles». Il est question, à l'intérieur des limites d'une certaine immédiateté, de la nécessité de reconnaître que si nous nous unissons à un de nos semblables, nous avons avantage à respecter notre «engagement» d'assistance. Ainsi Rousseau rajoute:

«Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvoit l'exiger l'intérêt présent et sensible; car la prévoyance n'étoit rien pour eux, et loin de s'occuper d'un avenir éloigné, il ne songeoient pas même au lendemain.<sup>125</sup>»

Tout de suite après ce passage, Rousseau décrit une chasse au cerf où l'un des chasseurs laisse son poste pour aller chasser le lièvre. Cet exemple situe exactement la mesure de l'«engagement» des individus à ce stade de développement. Nous avons ainsi un aperçu de la distance réelle entre ces premiers développements et les suivants. On parle d'engagement, dans son sens le plus large<sup>126</sup>, car l'homme à ce stade ne connaît pas encore le langage autrement que comme des cris de bête. L'étape suivante se caractérise par la construction des premières habitations puis par la formation des premières familles qui elles-mêmes s'unissent pour former de petits clans. Ces premières associations se coordonnent aux processus de sédentarisation, de développement d'un langage plus élaboré, de conception d'outils... Tous ces développements de l'homme sont motivés par les contraintes de la nature ou du milieu environnant, particulièrement: cataclysmes, tremblements de terre, inondations, et même transformations géophysiques continentales.

Ces bouleversements poussent les hommes à des associations encore plus grandes pour former ce que Rousseau appelle des «nations» dans un certain confinement géographique. Là encore Rousseau fixe les limites claires de ces associations:

«Les hommes errans jusqu'ici dans les Bois, ayant pris une assiette plus fixe, se rapprochent lentement, se réunissent en diverses troupes, et forment enfin dans chaque contrée une Nation particulière, unie de moeurs et de caractères, non par des Réglemens et des Loix, mais par le même genre de vie et d'alimens, et par l'influence commune du Climat.<sup>127</sup>»

<sup>125</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 166

<sup>126</sup> Master, R.D., p. 173. Goldschmidt, V., p. 446

<sup>127</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 169

On voit bien que c'est la nature qui unit les hommes. Rousseau parle d'alimentation, de modes de subsistance, de climat, mais il n'est aucunement question de sentiment moral qui puisse faire reconnaître un engagement envers la parole donnée, au sens où on l'entendait au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire comme fondement du pacte social.

Les unions se raffinent, la capacité de faire des comparaisons aussi, «...on acquiert insensiblement des idées de mérite et de beauté qui produisent des sentiments de préférence.<sup>128</sup>», progressivement l'homme perçoit qu'on peut lui faire du tort. Tort qui entraînera même une certaine violence, car la jalousie s'installe avec l'amour et la préférence<sup>129</sup>. Les hommes ainsi rassemblés s'adonnent aux loisirs, au chant et à la danse. Celui qui chante le mieux, qui danse le mieux acquiert aussi un certain sens de l'estime publique. C'est le début de l'inégalité, mais aussi des premières passions telles: le mépris, la vanité, la honte et l'envie. Chacun considérerait donc que cette estime devait lui revenir en propre, et chacun devait donc punir par lui-même ceux qui ne semblaient pas entretenir cette considération<sup>130</sup>. Ainsi émergèrent ce que Rousseau appelle «les premiers devoirs de la civilité.<sup>131</sup>».

C'est à ce point particulier du développement qu'étaient rendus, selon Rousseau, les différents peuples sauvages que son époque connaissait. C'est également à ce moment précis que les prédécesseurs de Rousseau considéraient l'homme primitif comme violent et nécessitant le recours à un état policé pour le soustraire à cette violence, qu'ils jugeaient ignoble. Pourtant l'état de nature n'est pas encore complet. Rousseau se réfère à Locke, «...il ne sauroit y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété.<sup>132</sup>» pour nous dire que les notions du bien et du mal ne sont pas achevées. Il y a encore une autre étape avant qu'une certaine moralité puisse être bien fondée, achevée dans l'esprit humain.:

«Mais il faut remarquer que la Société commencée et les relations déjà établies entre les hommes, exigeoient en eux des qualités différentes de celles qu'ils tenoient de leur constitution primitive; que la moralité commençant à s'introduire dans les Actions humaines, et chacun avant les Loix étant seul juge et vengeur des offenses qu'il avoit reçues, la bonté convenable au pur état de Nature n'étoit plus celle qui convenoit à la Société naissante; qu'il falloit que les punitions devinssent plus sévères à mesure que les occasions d'offenser devenoient plus fréquentes, et que c'étoit à la terreur des vengeances de tenir lieu du frein des Loix.<sup>133</sup>»

<sup>128</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 169

<sup>129</sup> Goldschmidt, V., p. 452

<sup>130</sup> Goldschmidt, V., p. 446

<sup>131</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 170

<sup>132</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 170

<sup>133</sup> Rousseau, J.-J., O. C., t. III, p. 170-171

La nature de l'homme a changé, mais elle demeure insuffisante pour bien encadrer les nouveaux outils de la pensée dont la nature vient de le doter. La moralité s'introduit tout doucement dans les actions humaines, mais l'individu demeure le seul juge des offenses ou des désagréments qu'on lui cause<sup>134</sup>. Chacun ne peut donc imposer que sa propre force comme châtement face aux injustices. La possibilité d'une réparation demeure excessivement limitée. Ainsi seule la peur d'un préjudice ou la peur d'une punition extrême peut servir de frein à l'action humaine, de semblant de lois.

Cette époque pourrait sembler avoir été la plus dangereuse pour l'homme. Chacun se trouvait à la merci de l'autre, soit victime de la trop grande férocité des uns, soit victime de sa trop grande bonté, de sa trop grande bonhomie. Rousseau nous dit qu'au contraire elle fut la plus heureuse que l'homme puisse connaître<sup>135</sup>. Il se retrouvait dans un état de parfait équilibre entre ce sentiment de la pitié qui freine les châtements disproportionnés et l'activité de l'amour-propre qui n'est qu'imparfaitement développée et qui ne pourra se développer pleinement que dans la société bien instituée<sup>136</sup>. C'est encore une réaffirmation de son opposition à la conception de ses prédécesseurs qui voyaient en l'état de nature, un état malheureux pour l'homme. L'homme devait absolument s'en prémunir. Rousseau réaffirme que ses prédécesseurs ont toujours confondu l'homme à l'état de nature et l'homme civil. Du même coup, il enchaîne et réitère le caractère clos sur lui-même de l'état de nature duquel seul l'effet d'une cause fortuite peut pousser l'homme à sortir:

«Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état étoit le moins sujet aux révolutions le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a du sortir que par quelque funeste hazard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver.<sup>137</sup>»

C'est le développement complet de l'amour-propre qui détermine le développement réel de la moralité<sup>138</sup>. À ce stade, l'homme naturel expérimente les premiers rapports moraux, mais il perçoit encore mal les limites et les avantages de ce sentiment qu'est la pitié. Et surtout, il perçoit mal la portée et le déploiement de l'amour-propre chez les autres. L'homme n'a pas terminé son développement, il ne conçoit pas encore l'injure, car il ne perçoit pas ce que signifie posséder.

Il faut que l'homme subisse encore un autre bouleversement, avant d'achever son parcours naturel et obtenir les fruits ultimes de la raison, à savoir une moralité

<sup>134</sup> Goldschmidt, V., p. 450

<sup>135</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 170

<sup>136</sup> Voir la note (XV) de Rousseau qui définit les limites de l'amour-propre. Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 219-220

<sup>137</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 171

<sup>138</sup> Goldschmidt, V., p. 457

pleinement développée. L'homme est sûrement resté au stade de sauvage pendant un long laps de temps, il s'agit d'un état excessivement stable. Rousseau fixe cependant le point tournant ou le point de rupture, entre les deux états. L'homme reste sauvage aussi longtemps que tous les actes qui sont nécessaires à sa vie peuvent être réalisés par un seul homme. Pour autant que les hommes pouvaient se contenter d'échanges, de commerce immédiat, ils pouvaient rester indépendants: «...En un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvoit faire, et qu'à des arts qui n'avoient pas besoin du concours de plusieurs mains...<sup>139</sup>». Les choses changent à partir du moment où les hommes s'unissent pour réaliser une même tâche. Ils se spécialisent dans une seule activité, délaissent la recherche de leurs propres moyens de subsistance pour laisser ce soin à d'autres et ce, à partir du moment où des services peuvent s'échanger:

«...mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il falut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons.<sup>140</sup>»

C'est la fin de l'indépendance entre les hommes, la fin de l'indépendance des actions humaines qui détermine la fin de l'état de nature: c'est la naissance de l'esclavage. Mais quelle est l'origine de cette dernière révolution?

«La métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution.<sup>141</sup>» Et là encore, c'est le hasard des causes extérieures à la nature humaine, une cause extraordinaire, un cataclysme, une éruption volcanique qui seul peut expliquer l'invention de la métallurgie<sup>142</sup>. Pour l'agriculture, la combinaison de toutes ces causes incessantes agit pour permettre l'apparition de suffisamment de lumières, de prévisions, de sens de l'avenir et d'outils pour autoriser le développement de ces deux arts: «L'invention des autres arts fut donc nécessaire pour forcer le Genre-humain de s'appliquer à celui de l'agriculture.<sup>143</sup>». En fait, pour que cette révolution se complète, il faut que ces deux arts puissent agir simultanément. Il faut que les tâches se spécialisent et que le forgeron monnaie sa production contre la production de l'agriculteur et que l'agriculteur ait avantage à utiliser les outils du forgeron pour augmenter sa production.

<sup>139</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 171

<sup>140</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 171

<sup>141</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 171

<sup>142</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 172. Goldschmidt, V., p. 480

<sup>143</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 173

Voici tous les éléments réunis qui pourraient permettre l'émergence de la moralité.  
Et de fait, Rousseau nous dit:

«De la culture des terres s'ensuit nécessairement leur partage; et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice: car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose...<sup>144</sup>»

C'est le travail qui détermine la propriété des choses, propriété des objets que l'on produit, propriété des récoltes que l'on produit sur une terre déterminée. En fait le cultivateur n'a la propriété du terrain que jusqu'au moment de la récolte. Avec la succession des saisons et la répétition de la culture sur un même terrain, on voit facilement comment la culture continue d'un même terrain, entraîne une propriété continue, permanente de ce même terrain.

Il s'agit moralement d'un univers différent, l'homme continue son évolution, raffine les autres arts, le langage, mais l'essentiel est acquis:

«Voilà donc toutes nos facultés développées, la mémoire et l'imagination en jeu, l'amour propre intéressé, la raison rendue active et l'esprit arrivé presque au terme de la perfection, dont il est susceptible.<sup>145</sup>»

Les facultés sont toutes développées, de même que les éléments de comparaison que nous connaissons: la beauté, le mérite, la richesse mais aussi la capacité d'asservir. Il devient impératif pour les hommes, soit de posséder ces qualités soit, pour se conserver, de prétendre à les avoir. Dans ce contexte:

«Etre et paroître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège.<sup>146</sup>»

Ainsi se termine l'analyse du transfert des inégalités naturelles en inégalités morales. Ces qualités que les particuliers possédaient sans même le savoir, se trouvent contredites par la présence d'autres qualités réparties chez les autres individus. Elles sont maintenant transformées, magnifiées par la nécessité de paraître toutes les posséder. Ces inégalités de fait qui étaient constitutives de la nature, deviennent infiniment plus pernicieuses, plus dangereuses à partir du moment où les hommes doivent prétendre avoir ces qualités, car l'inégalité devient morale. Ainsi l'amorce des premiers sentiments de justice que l'homme avait ressentie sera étouffée par l'intérêt

<sup>144</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 173

<sup>145</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 174

<sup>146</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 174

dévorant qui le guidera: «...les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore foible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux, et méchants.<sup>147</sup>»

La justice semble donc avoir existé à l'état de nature mais a été immédiatement étouffée par le développement simultané des passions. Au coeur de l'évolution et du perfectionnement de la raison, émerge non seulement la moralité mais, en concomitance, ce qui permet de faire taire cette voix intérieure, cette voix de la nature. En prenant assise dans la sensibilité, le principe du développement de la moralité, unique chez ses prédécesseurs, devient double. La raison qui distinguait l'homme de l'animal, qui rapprochait l'homme de Dieu, qui était objet et possibilité de la perfection humaine, devient un simple attribut de la perfectibilité. Rousseau réduit la distance conceptuelle qui séparait l'homme de l'animal. Il laisse plus de prise aux effets persistants de la nature qui l'environne. Du même coup, il fait de la raison le moteur d'une élévation vers Dieu et un outil de la déchéance morale<sup>148</sup>.

Par rapport à la question de l'émergence de la moralité à l'état de nature, on peut reconnaître deux lignes d'interprétation. Selon la première interprétation, celle de Derathé, la moralité émerge dans les dernières étapes de développement de l'état de nature. Cette interprétation assure que la loi naturelle existe avant la création du contrat social qui lui, dans cette optique, ne peut se passer d'une caution morale envers la parole donnée. La deuxième, celle de Goldschmidt, soutient que le développement d'une moralité à l'état de nature doit être apprécié en fonction du développement de l'amour-propre<sup>149</sup>. Cette évaluation est justifiée par le fait que l'homme, naturellement bon à l'état de nature, doit avoir conscience de la contrepartie de cette bonté naturelle, l'amour-propre, c'est-à-dire avoir conscience du mal. Or, si l'on suit attentivement le développement moral de l'homme que nous venons de retracer, l'amour-propre ne se trouve parfaitement développé que dans l'ultime étape de l'état de nature et donne lieu immédiatement à la guerre de tous contre tous. Dans ce contexte, il est impensable de concevoir que le développement de la moralité et de la loi naturelle puisse se concrétiser par l'avènement d'une guerre universelle<sup>150</sup>. Cette interprétation situe donc l'avènement d'une moralité complète et véritable, au moment de l'aboutissement ultime du développement humain, c'est-à-dire au moment de la conclusion d'un pacte social, voire même au moment de la conclusion du contrat social légitime tel qu'il est décrit par Rousseau dans le *Contrat social*.

<sup>147</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 176

<sup>148</sup> Bénichou, P., p. 140

<sup>149</sup> Goldschmidt, V., p. 441-458

<sup>150</sup> Goldschmidt, V., p. 542-553

Ces deux interprétations nous apparaissent pourtant, pour le moment, comme insuffisantes. La première, ne nous permet pas d'expliquer l'émergence de cette double conséquence du développement de la raison. Ainsi, bien qu'il ne semble pas faux, chez Rousseau, d'affirmer que la moralité émerge dans les dernières étapes de l'état de nature, on ne peut s'expliquer comment l'émergence de la moralité peut coïncider avec l'état de guerre. Pas plus qu'elle n'explique chez Rousseau la nécessité de l'émergence de cette moralité pour garantir l'existence de la loi naturelle à l'état de nature, loi naturelle qui en retour validerait le contrat social. Cette interprétation est donc insuffisante pour expliquer comment chez Rousseau il puisse y avoir simultanément émergence de la moralité et destruction de la moralité par les passions. Elle l'est également pour expliquer le rôle de la moralité dans le passage de l'état de nature à l'état social. La deuxième interprétation ne semble pas suffisante non plus. Elle nie implicitement l'émergence de la moralité à l'état de nature. Pourtant Rousseau dans les textes semble l'affirmer, tout en se fixant presque exclusivement sur la suppression de la moralité. Cette interprétation ne nous permet pas, non plus, de répondre à cette exigence posée par la première interprétation d'une loi naturelle à l'état de nature pour valider le contrat social.

Devant l'insuffisance de ces deux interprétations, il nous semble donc nécessaire d'étudier plus avant l'aboutissement de l'état de nature dans la formation d'un pacte social. Nous avons étudié le rôle et les relations causales qui unissent chez Rousseau la nature à l'homme. Nous avons ainsi souligné le rôle nouveau conféré à la nature comme agent de changement de la nature de l'homme. Nous avons discuté des éléments constituant la nature particulière de l'homme, et ce afin de retracer les bases dynamiques du développement qui a conduit l'homme, de l'état de nature *primitif* à la sortie de l'état de nature. Finalement, nous avons reconstitué l'évolution morale de l'homme, sans pour autant retrouver d'élément décisif qui pourrait nous mener à conclure que Rousseau accepte ou rejette l'idée de loi naturelle à l'état de nature. Nous devons maintenant nous attarder à envisager si structurellement la conception politique de Rousseau qui se fonde sur sa conception de l'état de nature, a besoin de la loi naturelle pour demeurer cohérente et compréhensible.

## Chapitre 2 La loi naturelle et le contrat social

La vision politique de Rousseau ne peut être considérée que comme continue. Pourtant, il s'opère une transformation de la nature humaine dans la conception rousseauiste. Ce changement semble correspondre à un moment particulier de l'histoire hypothétique des gouvernements. Cette évolution culmine dans le passage de la société naissante à la société bien constituée. Mais comment ce changement de nature s'opère-t-il? Comment se développe-t-il un pacte social injuste, pour les contractants, alors que la justice est l'aboutissement du pacte du *Contrat social*? Ou encore, comment ce contrat injuste peut-il devenir légitime? Et surtout, comment, entre les deux contrats que Rousseau définit, est-il possible de déterminer si la loi naturelle est un élément nécessaire pour assurer la cohésion de l'un ou l'autre de ces contrats?

Dans le chapitre précédent nous avons étudié les modalités constitutives permettant la compréhension de l'état de nature par rapport à notre problématique. Nous avons, par la suite, tenté d'analyser les éléments dynamiques, intrinsèques au développement de l'homme à l'état de nature. Finalement, nous avons examiné si l'homme s'était suffisamment développé, à l'intérieur du deuxième stade de l'état de nature, pour supporter un concept de moralité, de justice, pour concevoir un engagement moral envers la parole donnée, c'est-à-dire, percevoir la loi naturelle. L'interrogation du segment précédent n'a pas beaucoup de sens, si l'on ne considère pas le contrat social comme l'objet de cet engagement. En principe, les choses seraient simples. L'homme, à l'état de nature, conçoit et perçoit la loi naturelle. Ainsi son engagement envers le pacte social s'en trouve automatiquement validé. Cet enchaînement d'idées, pour expliquer l'état civil, se concrétise en supposant l'homme à l'état de nature comme naturellement raisonnable et sociable. Mais Rousseau conçoit l'homme à l'état de nature comme seul, isolé et dépourvu des secours de la raison. Comme nous l'avons vu, la raison et les autres facultés de l'homme se développent au cours de la deuxième partie de l'état de nature. Cependant, nous avons été incapables de vraiment statuer sur le fait que l'évolution de l'homme lui avait permis de concevoir pleinement un engagement moral pendant cette période.

Le dernier stade de l'évolution humaine, pour Rousseau, se réalise par l'entrée dans la société civile. Ce passage est déterminé par une période intermédiaire: l'état de guerre. Pourtant cette entrée dans la société civile par l'homme ne se concrétise pas, dans les faits, par le *Contrat social* tel que Rousseau le concevait idéalement. Elle se

matérialise par un faux contrat<sup>151</sup>, un contrat fait de tromperie, un contrat inique fait pour consolider la puissance des riches et asservir plus facilement la masse des pauvres.

La question que nous nous posons maintenant, est de savoir si le contrat social chez Rousseau doit nécessairement être moralement validé par un engagement envers la parole donnée. Ou encore, est-ce que le contrat social a besoin pour être valide, de la sanction de la loi naturelle? Il faudra donc bien distinguer et comprendre les deux formes de contrat «social» qu'on retrouve chez notre auteur. C'est-à-dire définir le contrat inique et «son» contrat social, comme l'appelle aussi Derathé. Pour ce faire nous devons dans un premier temps nous attarder au passage de l'état de nature à la société civile. Cette étude est importante pour bien nous situer quant aux deux sortes de contrats. Elle l'est en particulier pour comprendre le rôle joué par l'état de guerre dans la construction politique de Rousseau. C'est ainsi que nous tenterons d'envisager un débat concernant l'interprétation structurelle des derniers instants de l'état de nature, de la société naissante en tant qu'elle conduit à l'état de guerre et au pacte social. De notre point de vue, cet élément est crucial pour concevoir cet incroyable changement qui se produit chez l'homme dans ce passage de l'état de nature à la société civile<sup>152</sup>. Cette analyse des différentes interprétations nous amène à examiner ce qui semble être la solution de Rousseau. C'est-à-dire sa définition d'un droit naturel en deux temps. C'est un droit naturel qui change de nature... Un droit naturel qui est à un moment de sa conception pré-rationnelle de l'homme et à un autre moment tient compte d'une évolution rationnelle de la nature humaine. En fait, c'est l'explicitation des tenants d'une conception qui fonde les origines de l'homme dans une nature sensible. Finalement, nous tenterons d'exposer les différents éléments du débat général et différentes avenues de résolutions possibles. Ces pistes interprétatives, bien que sommaires, nous replongent au coeur du débat sur la structure interprétative de l'oeuvre politique de Rousseau.

---

<sup>151</sup> Cette présentation du pacte social du 2<sup>e</sup> *Discours* comme un «faux contrat» suit l'interprétation des commentateurs de la Pléiade. Nous verrons plus loin dans ce travail qu'il ne s'agit pas là de la seule interprétation possible. Voir *L'introduction* du *Discours sur l'origine de l'inégalité* de la Pléiade par Jean Starobinski, Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. LXIV-LXVII

<sup>152</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 364, C-S I-8, «Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant.»

## 2.1 De l'état de nature au contrat social

Placés face à notre incapacité de retracer l'apparition de la moralité à l'état de nature, nous devons maintenant nous attarder à retracer les modalités de l'apparition de la société civile dans le développement politique de Rousseau. Ce développement d'un «contrat» est décrit dans deux contextes chez Rousseau, celui de la société naissante dans le deuxième Discours et dans les premières sections du Contrat social. Nous nous attarderons donc à décrire ces deux «passages» de l'état de nature au contrat social dans les textes mêmes de Rousseau, puis nous dégagerons les grandes lignes interprétatives que ces deux versions d'un même «événement» ont suscitées chez les commentateurs.

Rousseau, dès le début de la deuxième partie du *Discours sur l'inégalité*, nous indique le moment où l'homme sortira de l'état de nature. Il nous dit:

«Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile.<sup>153</sup>»

Mais il doit expliquer tous les développements qui mènent l'homme du premier état de nature jusqu'à ce moment capital, l'entrée dans la société civile. Nous avons décrit cette évolution dans notre premier chapitre pour tenter d'analyser si l'homme, à l'état de nature, possédait un sens moral qui lui aurait permis de concevoir la loi naturelle. Nous avons vu, au cours de cet exposé, que l'homme à l'état de nature développe son sens moral en rapport à l'amour-propre intéressé. Ces premiers termes du développement moral se conçoivent à partir du moment où l'homme envisage la séparation des tâches<sup>154</sup>.

Cette séparation des tâches se concrétise, pour Rousseau, par l'apparition combinée de la métallurgie et de l'agriculture. Et c'est la culture continue d'une même terre qui finit par donner un sentiment de possession:

«De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage; et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice: car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose...<sup>155</sup>»

Rousseau précise également que les choses auraient pu rester dans cet état.

<sup>153</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 164

<sup>154</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 171.

<sup>155</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 173

Pourtant l'homme n'en reste pas là. Cette fois, ce n'est pas une cause extérieure qui le fait changer d'état. Les inégalités naturelles, combinées aux passions nouvellement acquises, deviennent une nouvelle force qui transforme l'homme:

«C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets, et commencent à influer dans la même proportion sur le sort des particuliers.<sup>156</sup>»

C'est à ce point que l'homme prend, en un certain sens, son développement en main et que la nature ne devient plus qu'accessoire dans le développement humain. Rien ne peut plus maintenir l'homme dans cet équilibre naturel qui aurait pu le conserver dans un état de paix et de jouissance de son travail. Il faut entendre par ce «rien», une absence de structure juridique et politique. C'est d'ailleurs à ce point que Rousseau choisit de mettre fin à la description de l'état de nature. Il dit simplement au lecteur d'imaginer les autres développements de l'homme: des arts, de la richesse et de la considération qu'il peut en tirer.

Il considère donc à partir de maintenant l'homme comme ayant acquis tout ce que la nature pouvait lui permettre:

«Voilà donc toutes nos facultés développées, la mémoire et l'imagination en jeu, l'amour propre intéressé, la raison rendue active et l'esprit arrivé presque au terme de la perfection, dont il est susceptible.<sup>157</sup>»

Les qualités que chacun avait acquises n'étaient pourtant pas également réparties. Il faut que chacun, pour acquérir la considération de tous, finisse par vouloir posséder toutes les qualités qui apportaient la considération:

«Il falut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on étoit en effet. Etre et paroître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège.<sup>158</sup>»

Ainsi, les hommes devinrent esclaves les uns des autres, entraînés par cette nouvelle nécessité de paraître posséder tous ces attributs qui apportent la considération. Il devint nécessaire pour les riches d'asservir les pauvres afin de conserver la considération acquise. Et il fut nécessaire aux pauvres d'être asservis pour se préserver de la misère qui

<sup>156</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 174

<sup>157</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 174

<sup>158</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 174

les guettait de ne rien posséder. C'est l'une des thèses les plus fécondes de Rousseau, thèse qui marquera profondément toute son oeuvre politique. La dépendance est à la base de tout mal social, s'en libérer est l'effet prépondérant de la société civile bien ordonnée. Pourtant, les hommes n'ont pas encore contracté les uns envers les autres.

L'homme n'a pas même encore créé l'argent, et c'est là un point important. Il ne peut être question de la valeur des monnaies, sans l'élaboration de la société. La richesse ne peut s'évaluer qu'en rapport aux choses qui peuvent avoir une valeur, les terres et les possessions matérielles:

«Avant qu'on eût inventé les signes représentatifs des richesses, elles ne pouvoient guères consister qu'en terres et en bestiaux, les seuls bien réels que les hommes puissent posséder.<sup>159</sup>»

Cet état de fait entraîne cette conséquence que l'homme ne transmet les biens de génération en génération que par la transmission des terres. Le temps passant, les terres gagnées par l'usurpation devinrent partie d'un patrimoine de plus en plus grand. Toutes les terres des grands propriétaires finirent par se toucher et par couvrir tout le sol disponible. Le seul moyen d'agrandir ses terres et donc, le seul moyen d'augmenter la considération, fut l'usurpation et la violence. Les riches devenus imbus de cette nouvelle gloire qui consistait à asservir ou à conquérir les autres, ne purent plus se passer de ce plaisir distingué. De même, les pauvres ne purent plus subvenir à leurs besoins qu'en s'asservissant, en devenant esclaves ou en volant leurs subsistances aux riches.

Ce cercle vicieux développé, l'égalité naturelle des besoins s'en trouva définitivement brisée. Cette fracture poussa l'homme sur la voie d'un conflit entre tous, conflit qui ne pouvait trouver son aboutissement que dans le meurtre et les combats sans fin. Cet horrible état de guerre et cette avalanche de passions sauvages finirent par rendre la pitié naturelle impossible à écouter et les quelques règles de justice que l'homme s'était développées, obsolètes et vaines:

«...les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore foible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux et méchants.<sup>160</sup>»

L'homme se retrouve maintenant face à lui-même, obligé de gérer deux éléments contradictoires. D'une part, il a la capacité de déchaîner sa force au gré de sa liberté naturelle. Il peut asservir, ou être asservi. Cette possibilité d'user de sa force a toujours existé. Le développement successif de la raison et des passions la rende maintenant beaucoup plus probante, dangereuse. D'autre part, il acquiert ce nouveau besoin de

<sup>159</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 175

<sup>160</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 176

l'appropriation des terres et des choses qu'il utilise, qu'il exploite pour sa survie, sa conservation. Rousseau voit cette opposition comme un conflit entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant:

«Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres.<sup>161</sup>»

Cette opposition a bien peu à voir avec le droit, Rousseau nous l'a déjà dit. Il n'y a pas de droit réel sans la société. Le droit du plus fort ne peut tenir que si nous sommes effectivement les plus forts. Le droit du premier occupant, lui, ne tient que dans la mesure où le premier occupant est capable de faire respecter ce droit par la force. Il n'y a pas, à l'état de nature, de juge qui puisse statuer sur la justesse des limites que le propriétaire impose à sa propriété, ou sur le travail qu'il a réellement accompli.

Un renversement complet de toutes les prémisses de Rousseau finit par s'opérer. L'homme qui à ses débuts, à l'état de nature primitif, était bon, devient méchant; de simple d'esprit, devient intelligent raisonneur et calculateur; de faible et sans arme contre l'adversité, devient fort de ses passions, lâche et sanguinaire. C'est la nature même de l'homme qui change. Par l'action de la nature sur la perfectibilité, potentialité de l'homme, celui-ci se transforme, se façonne et, dans un certain sens, va être poussé à sa quasi-extinction.

En fait, que reste-t-il à l'homme de ses qualités naturelles? L'homme possédait l'amour de soi ou le souci de sa conservation, la pitié naturelle, la perfectibilité et la liberté naturelle. La pitié naturelle est maintenant complètement étouffée, peut-être pas abolie, mais étouffée. La perfectibilité a fait émerger la raison et les passions, a permis leurs combinaisons avec l'amour de soi, et a donné naissance à l'amour propre intéressé. Voilà l'homme rendu à son ultime perfectionnement, et pourtant il est en guerre. Sa liberté naturelle qui était son unique bien, n'est plus: sa dépendance envers les autres l'a neutralisée. La possibilité de se déplacer à son gré pour acquérir sa subsistance est maintenant anéantie par les possessions de chacun qui s'étendent sur tous les sols. Il ne reste plus rien de l'homme naturel, non seulement de sa nature, mais de son environnement, de sa situation. Sa perception du monde a été radicalement modifiée.

L'homme n'est pourtant pas complètement perdu. Il lui reste le sentiment de sa conservation, une volonté de survivre. Il lui reste aussi, enfouie en lui-même et répartie différemment selon le caractère de chaque individu, sa pitié naturelle. Elle est rendue à ce

<sup>161</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 176

stade de l'état de guerre inopérante, mais elle persiste. Revenons à ce dont chacun dispose.

Chacun possède la raison, nouvellement acquise, et ce sentiment impérieux de vouloir préserver sa vie. Cet état, où chacun est constamment menacé dans son intégrité physique et matérielle, est insupportable pour tous, mais surtout pour les riches. Comme Rousseau nous l'indique, ce sont les riches, les possesseurs de terres qui ont le plus à perdre. Si l'on ne possède rien on a peu à perdre. Ainsi, le riche se met à réfléchir sur la situation, il réalise que, quelle que soit la nature de l'usurpation qui lui a permis d'acquérir la terre, c'est la force qui lui permet de la conserver et il peut, à tout moment, la perdre par la force, sans qu'il existe aucun recours. En fait Rousseau met en lumière que l'individu qui a acquis ses terres par son simple travail, ne peut pas faire valoir ce "droit" du premier occupant: il n'y a pas de juge, il n'y a personne d'extérieur à lui-même qui puisse faire valoir son droit. Ainsi, il se retrouve seul défenseur de ce droit dont il se réclame, il est obligé d'avoir recours à la force:

«Ils avoient beau dire: c'est moi qui ai bâti ce mur; j'ai gagné ce terrain par mon travail. Qui vous a donné les alignemens, leur pouvoit-on répondre; et en vertu de quoi prétendez vous être payé à nos dépens d'un travail que nous ne vous avons point imposé?<sup>162</sup>»

Même l'homme qui semblait avoir des prétentions légitimes, se retrouve sans aucune autre justification que la force, sans autre possibilité que cette force pour se défendre et faire valoir son bien.

C'est ainsi que les possédants, menacés de toutes parts, en vinrent à concevoir un projet que Rousseau qualifie du «...plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain...<sup>163</sup>». Ce projet est un contrat social, contrat inique, certes, par son développement et par ses fondements, mais contrat social quand même. Intéressons-nous de près à la formation de cette idée. Il s'agit d'un renversement complet de situation, et d'une opposition radicale à l'état de nature. Les forces des individus qui les opposaient les uns aux autres deviennent les forces qui défendent ce que chacun a pu acquérir.

Rousseau souligne que cet état de guerre désavantage tout le monde. L'individu se retrouve toujours, quant à la conservation de son bien ou quant à la quête de sa subsistance, seul face à tous. Ainsi, bien que tous ont à perdre, ceux qui possèdent le plus, les riches, ont évidemment le plus à perdre. Et c'est ainsi que l'idée d'un pacte social prend forme. Il s'agit donc d'utiliser la force de ceux qui menacent ses biens pour

<sup>162</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 176

<sup>163</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 177

les défendre. Pour ce faire, il construit des structures, des «institutions» qui permettent de coordonner les forces à son avantage; il impose des sanctions là où le droit naturel n'en opposait aucune et laissait à tous le libre usage de sa force.

Rousseau met donc en scène un riche qui souligne à tous, les difficultés qu'ils ont en commun: les difficultés de protéger leurs biens, d'assurer leur sécurité et donc, les problèmes associés à leur survie, premier souci de tous. Rousseau imagine donc ce riche faisant un discours:

«Unissons-nous...pour garantir de l'oppression les foibles, contenir les ambitieux, et assûrer à chacun la possession de ce qui lui appartient: Instituons des réglemens de Justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le foible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous mêmes, rassemblons les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages Loix, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs, et nous maintienne dans une concorde éternelle.<sup>164</sup>»

C'est en usant de ces mots que Rousseau imagine les hommes, sortant de l'état de nature, se laissant abuser. Les hommes crurent ainsi préserver leur liberté en se laissant enfermer dans un pacte qui ne pouvait que servir les puissants qui l'instituèrent:

«Telle fut, ou dut être l'origine de la Société et des Loix, qui donnèrent de nouvelles entraves au foible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la Loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujétirent désormais tout le Genre-humain au travail, à la servitude et à la misère.<sup>165</sup>»

Rousseau montre bien qu'il s'agit là d'une «adroite usurpation». Il faut en effet analyser attentivement en quoi ce pacte est trompeur et par rapport à quoi il l'est. Ce pacte est évidemment déloyal si on le compare au *Contrat social* de Rousseau. Mais nous aborderons cet aspect un peu plus tard. Pour le moment, attardons-nous à une analyse *a priori*. Ce pacte est défaillant pour trois raisons. La première est son origine même, ce sont les riches qui le proposent et l'instituent. C'est donc eux qui en déterminent les institutions et en établissent les règles particulières en fonction de leurs intérêts particuliers. La deuxième se joue dans la présentation même de Rousseau, c'est le riche qui prône le rassemblement et l'union des faibles: «Unissons-nous... pour garantir

<sup>164</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 177

<sup>165</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 178

de l'oppression les faibles...<sup>166</sup>». Or, Rousseau rejette comme origine du pacte, l'union des faibles et la conquête des puissants<sup>167</sup>. En fait, cette union des faibles est peu crédible, les pauvres n'ont pas de motifs pour fonder la société alors qu'ils perdent leur seul bien, la liberté. La troisième est la prétention de symétrie de ce contrat: «...en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels.<sup>168</sup>». Alors que, comme nous l'avons vu, cette union cimente l'inégalité et sert presque exclusivement les intérêts particuliers des ambitieux qui l'établissent.

C'est donc un pacte que l'on peut qualifier d'inique. Rousseau est certain que cette présentation de l'origine de la société est de loin supérieure à celle que la tradition présentait, car elle met en lumière les intérêts réels des diverses parties:

«...il est raisonnable de croire qu'une chose à été inventée par ceux à qui elle est utile plutôt que par ceux à qui elle fait du tort.<sup>169</sup>»

Rousseau restera fidèle à ce réalisme qui lui fait analyser les intérêts en jeu pour permettre de faire ressortir des fondements crédibles.

Après cette présentation, il serait utile de se questionner sur ce qui pourrait rendre légitime un pacte social décrit sous des auspices aussi sombres. Dans le *Contrat social* Rousseau semble se placer dans une situation méthodologiquement similaire au 2<sup>e</sup> *Discours*, il affirme qu'il tentera de rassembler le droit et l'intérêt:

«...Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées.<sup>170</sup>»

Comme nous l'avons vu précédemment, c'est l'intérêt qui le guide dans son analyse, mais cette fois il est restreint par sa conception du droit. Il cherche une construction qui permettrait d'amoinrir l'inégalité entre les individus en assurant à tous, le nécessaire pour survivre; ceci pour empêcher toute possibilité de dépendance entre les individus, la racine de tous les maux:

«L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.<sup>171</sup>»

<sup>166</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 177

<sup>167</sup> Rousseau rejette quelques pages plus loin cette union des faibles, Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p.

<sup>179</sup>. Voir aussi la note 2 de cette même page par Starobinski, p. 1352.

<sup>168</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 177

<sup>169</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 180

<sup>170</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 351, CS I-0

<sup>171</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, P. 351, CS I-1

Rousseau déplace son sujet par rapport au 2<sup>e</sup> *Discours* en admettant son ignorance factuelle et en recentrant toute la problématique politique dans la relation maître/esclave. Car le maître est aussi dépendant de l'esclave que l'esclave est dépendant du maître. L'homme en entrant dans la société perd sa liberté naturelle, sa liberté d'accéder à toutes les choses qui lui font envie pour autant que ses forces le lui permettent.

La force ne peut être la base d'un pacte social, et c'est là un critère de base. Comme nous l'avons vu, avec le droit du plus fort, ce que la force nous donne on peut nous l'enlever et ce, sans qu'il y ait possibilité de recours:

«Si je ne considérais que la force, et l'effet qui en dérive, je dirois; tant qu'un Peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux; car, recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou l'on ne l'étoit point à la lui ôter.<sup>172</sup>»

Le droit du plus fort fait partie de la nature et n'est pas vraiment un droit, au sens où Rousseau l'emploie, il est *de facto* écarté. Le droit nécessite une certaine symétrie d'application qui rend le droit du plus fort inapplicable une fois le pacte social mis en jeu, sous peine de le détruire. L'ordre social qui découle du pacte est d'une nature spéciale: nécessaire et fondatrice des autres droits. Contrairement au droit du plus fort le pacte social ne découle pas de la nature. Il vient suppléer, en tant que législateur, à la nature et assurer la conservation des individus: «Cependant ce droit (l'ordre social) ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions.<sup>173</sup>». L'entreprise du *Contrat social* est donc de déterminer les conventions qui peuvent rendre légitime le pacte social. Il redonne une indépendance relative à chaque individu dans le cadre duquel pourra se définir la liberté civile qui viendra se substituer à la liberté naturelle.

La base de ces conventions ne peut pas se définir pour Rousseau, sur des bases traditionnelles. Il détermine sa conception du contrat dans le chapitre 6 du livre I *Du Contrat social*. Il commence le chapitre en évoquant ce moment, l'état de guerre:

«Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périroit s'il ne changeoit sa manière d'être.<sup>174</sup>»

<sup>172</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 351-352, CS, I-1

<sup>173</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 352, CS, I-1 (les parenthèses sont de nous)

<sup>174</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 360, CS, I-6

À ce point l'homme doit, par une nécessité liée au souci de conservation, changer d'état et concevoir le pacte social. Les similitudes avec la présentation faite dans le 2<sup>e</sup> *Discours* sont importantes. Le «changement de manière» pourrait être interprété comme l'état de guerre, tel que décrit dans le *Discours sur l'inégalité*. Cette impression prend encore plus de force dans le deuxième paragraphe du chapitre qui nous rappelle la présentation du 2<sup>e</sup> *Discours*:

«Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par aggrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert.<sup>175</sup>»

C'est seulement à partir de ce point que Rousseau commence à présenter les conditions de «son» contrat social. Il s'agit d'un pacte où chacun unit ses forces réciproquement, afin de protéger et de défendre la personne physique et les biens de chacun des associés:

«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.<sup>176</sup>».

C'est à travers une réciprocité totale que se joue l'essentiel du contrat, elle en fait la force et l'originalité.

Plusieurs lectures semblent pouvoir être faites de cette transition vers le pacte social. Il existe des différences d'interprétations importantes concernant le statut et le rôle du passage de l'état de nature à l'état civil dans la pensée politique de Rousseau. Ces éléments interprétatifs rejoignent les considérations dont nous avons fait état dans le chapitre précédent, concernant le statut de l'état de nature chez Rousseau. L'état de nature, dans la construction conceptuelle de Rousseau, joue-t-il un rôle hypothétique ou historique? Nous nous attarderons à présenter trois de ces interprétations. Une première, dite «classique», présentée par Robert Derathé; une deuxième celle de Victor Goldschmidt qui s'attarde moins sur la valeur des contrats et finalement une promulguée par Jean-Marie Beyssade qui ne voit pas de différence fondamentale entre les deux contrats.

<sup>175</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 360, CS, I-6

<sup>176</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 360, CS, I-6

Une des interprétations dominantes concernant ce passage de l'état de nature au pacte social a été proposée par Robert Derathé<sup>177</sup>. Cette interprétation place sur un même plan l'état de nature présenté dans le 2<sup>e</sup> *Discours* et dans le *Contrat social*. On utilise ce passage du *Contrat social*: «...cet état primitif ne peut plus subsister...<sup>178</sup>» et la description de l'état de nature du *Discours sur l'inégalité*, comme un seul et même point dans le développement humain.

Selon cette interprétation, il existe deux contrats opposés, l'un est une imposture, un faux contrat, un contrat inique, celui présenté dans le 2<sup>e</sup> *Discours*; l'autre est le seul vrai contrat, légitime, celui présenté dans le *Contrat social*. Le premier n'est considéré que comme un déplacement du conflit opposant riche et pauvre à la fin du second état de nature<sup>179</sup>. Le déplacement prend forme par la cristallisation de l'inégalité dans un contrat. Il est tout au profit des riches, remplaçant une guerre ouverte par une fausse sécurité. Le second serait, quant à lui, une union véritable des contractants par laquelle l'inégalité physique, naturelle, serait remplacée par une égalité de droit, assurée par l'usage réciproque des forces individuelles dans une force commune. Il est donc question dans le *Contrat social*, selon ces auteurs, d'un pacte idéalisé, mais seul légitime.

Cette dichotomie semble très utile à la compréhension de l'oeuvre que nous étudions, nous l'avons d'ailleurs utilisée jusqu'ici dans notre présentation. Elle ne semble pourtant pas pouvoir suffire pour répondre à toutes nos questions. Cette insuffisance est particulièrement frappante dans le contexte où l'on considère le développement d'une moralité dans le second état de nature et ce, dans le but de valider le contrat social par la loi naturelle. L'interprétation ne nous permet pas de trancher la question de savoir s'il existe ou non une moralité à l'état de nature<sup>180</sup>. En fait, c'est cette interprétation même qui, possiblement, génère les considérations sur le développement d'une moralité à l'état de nature.

Cette présentation est problématique dans la mesure où elle nous montre les deux contrats sur un même plan historique, ou à tout le moins, dans une continuité chronologique<sup>181</sup>. L'un et l'autre ne sont que l'envers et l'endroit d'une même médaille, le mauvais et le bon contrat, l'illégitime et le légitime. On nous répondra que tous les commentateurs reconnaissent deux états de nature chez Rousseau. L'un est l'état de nature du 2<sup>e</sup> *Discours* et l'autre, découle de la dissolution d'un pacte social devenu

<sup>177</sup> Derathé, R., Introduction du *Contrat social*, in Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. XCI-XCV. Derathé, R., *op. cit.* note 3, p. 170-171. Cette interprétation est une interprétation classique des deux pactes, nous donnons Derathé à titre d'exemple.

<sup>178</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 360, CS, I-6

<sup>179</sup> Voir l'article de Beyssade, J.-M., *État de guerre et pacte social selon J.-J. Rousseau*, in Kant-Studien, Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft, 70, Jahrgang 1979, p. 162-178

<sup>180</sup> Voir à la p. 63 de ce travail.

<sup>181</sup> Beyssade, J. -M., p. 165

despotique: «...jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle...<sup>182</sup>». Ou encore:

«C'est ici que tout se ramène à la seule Loi du plus fort, et que par conséquent à un nouvel Etat de Nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un étoit l'Etat de Nature dans sa pureté, et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption.<sup>183</sup>».

C'est le retour de la loi du plus fort qui détermine le retour à l'état de nature. Cette loi, qui selon Rousseau, n'est qu'un principe de l'«ordre naturel», ne détermine pas un véritable droit. Pourtant ces deux états de nature, bien que différents par essence, sont placés sur une même ligne du développement chronologique de l'homme.

Il s'agit en fait, dans cette interprétation, du passage d'un état hypothétique à un développement historique avant l'heure. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, une ligne d'interprétation consiste à envisager l'état de nature originel comme le développement d'une histoire hypothétique. Si l'on analyse cette interprétation par rapport au caractère hypothétique de l'état de nature dans le *Discours sur l'inégalité*, on s'aperçoit qu'il y a un glissement graduel à l'intérieur de l'argumentation. L'état de nature est hypothétique jusqu'au moment où l'on commence à pressentir une importante concordance entre l'histoire hypothétique et l'histoire comme fait, ou la «pré-histoire», particulièrement en regard des théories anthropologiques modernes. À travers ce glissement interprétatif, l'état de guerre devient un fait historique qui s'inscrit dans un développement chronologique de l'homme et que l'on situe directement après l'état de nature.

Rousseau nous dit dans la préface du *Discours sur l'origine de l'inégalité*: «Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question.<sup>184</sup>». Il s'agit d'écarter les faits qui pourraient être sujets à une interprétation intéressée par rapport aux objectifs personnels de l'analyste<sup>185</sup>. L'histoire et la science demeurent muettes et ne nous permettent pas de découvrir la vérité quant aux «faits».

<sup>182</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 360, CS, I-6

<sup>183</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 191

<sup>184</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 132

<sup>185</sup> Cette dimension de l'intérêt de l'analyste a, à notre connaissance, été peu traitée par les commentateurs de Rousseau. Rousseau nous parle dans les *Écrits sur l'abbé de Saint Pierre; Que l'état de guerre naît de l'état social*, des «auteurs intéressés» et de la quasi-impossibilité de dire la justice et la vérité: «La justice et la vérité doivent être pliées à l'intérêt des plus puissans: c'est la règle. Le peuple ne donne ni pensions, ni emplois, ni places d'Académies; en vertues de quoi le protégerait-on?», Rousseau, J.-J., O.C., t., III, p. 609. Il se livre d'ailleurs dans ce texte à une de ses charges les plus féroces contre Hobbes et contre ses prédécesseurs qui confondent «...l'homme naturel avec les hommes qu'ils ont sous les yeux...». Il y aurait sûrement des recherches intéressantes à faire par rapport aux théories politiques de Rousseau quant à leur portée comme analyse dynamique de l'élite, non pas simplement comme élite économique, mais comme analyse dynamique de l'idéologie élitiste.

Pourtant il demeure, dans le développement de Rousseau, ce qui semble être un fait: le temps. C'est par ce biais que Rousseau se propose de présenter ce qui a dû se produire entre deux éléments donnés comme «réels»: «...deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnus ou regardés comme tels...<sup>186</sup>» Il faut, cependant, toujours garder à l'esprit la relativité de ces «faits réels».

Examinons donc ces derniers, car de toute évidence il y a une équivoque possible quant à la conception même du mot. Le premier fait que l'on peut déjà concevoir comme étant donné et «réel», est celui de l'état civil. Il est clair que l'état civil existe, Rousseau l'a sous les yeux. Mais l'observation de l'homme social ne permet que de: «...voir les hommes tels qu'ils se sont faits...<sup>187</sup>», il est impossible de vérifier comment la construction de l'homme s'est effectuée.

Le deuxième fait, donné comme réel, est le pur état de nature. Il n'est réel que dans la mesure où il s'impose à nous par la raison ou la réflexion. Il s'agit d'un point de départ méthodologique, méthode qui consiste en une méditation: «...méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Ame humaine...<sup>188</sup>». Car en fait Rousseau le dit, il a «hazardé quelques conjectures<sup>189</sup>», il imagine un point de départ de l'humanité:

«...[l'état de nature] un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent.<sup>190</sup>»

Cette citation nous donne la mesure du caractère de réalité de ce fait. Il n'est envisagé que comme le point de départ d'un développement utile, ayant un caractère raisonnable et naturel.

Le chemin entre ces deux faits, l'état de nature et la société civile ne consiste qu'en une reconstitution de l'itinéraire supposé de l'homme: «En découvrant et suivant ainsi les routes oubliées et perdues qui de l'état Naturel ont dû mener l'homme à l'état Civil...<sup>191</sup>». Chemin probable entre un état initial, réel en fonction d'un repère méthodologique, idéalement reconstitué<sup>192</sup>, et l'État civil. La cohérence de cette présentation est assurée par ce que nous nommons le troisième «fait»: le temps. Le temps n'est pas présenté par Rousseau comme un fait, mais il l'utilise comme tel, en reconstituant le développement de l'état de nature comme une histoire présentée chronologiquement. Il ne faut pas se

<sup>186</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 162-163

<sup>187</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p.125

<sup>188</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p.125

<sup>189</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 123

<sup>190</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 123, (les parenthèses sont de nous) voir aussi la note 3 de cette page par Starobinski, p. 1295

<sup>191</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 191

<sup>192</sup> Beyssade, J.-M., p. 164

laisser abuser par cette présentation car cette chronologie n'est, comme l'état de nature, que supposée en raison. Rousseau nous rappelle à plusieurs reprises, dans le 2<sup>e</sup> *Discours*, le passage du temps et surtout l'importance de cette durée<sup>193</sup>. C'est aux lecteurs qu'il s'adresse pour voir, dans ce passage du temps, une cohérence que lui-même n'a peut-être pas su donner à sa présentation de l'état de nature; présentation qui lui est suggérée par son imagination: «...tout Lecteur attentif ne pourra qu'être frappé de l'espace immense qui sépare ces deux états.<sup>194</sup>». Cet espace est un espace temporel où Rousseau se réfugie pour, non pas affirmer une chronologie, mais donner une cohésion au récit. De cette «...lente succession des choses<sup>195</sup>» découle toutes ces étapes du développement humain au cours de la société naissante, ces étapes relèvent d'une succession logique qui détermine une chronologie idéale à l'intérieur d'une histoire qui demeure hypothétique. L'état de guerre fait partie de cette chronologie hypothétique et idéale.

Le point proprement problématique de cette interprétation est de situer le pacte social présenté dans le *Contrat social* et dans le 2<sup>e</sup> *Discours*, à un même moment. Cette interprétation considère l'un, comme un bon pacte et l'autre, comme un mauvais pacte. Elle considère implicitement que l'état de guerre est un événement qui possède une existence historique; alors que, par la construction même de l'état de nature dans le *Discours sur l'inégalité*, cette interprétation est incertaine. C'est cette supposition qui détermine tout le questionnement sur la moralité à l'état de nature. Elle précéderait la formation du pacte social permettant l'émergence d'une conception de la loi naturelle et validant le contrat social. C'est, comme nous l'avons dit, une réinsertion d'éléments historiques, dans un développement qui se veut hypothétique.

Cette présentation, de la transition de l'état de nature au pacte social, peut encore s'avérer problématique sous un autre rapport: celui de l'illégitimité et de la légitimité des deux pactes. Une autre interprétation a été présentée principalement par Althusser<sup>196</sup> et par Goldschmidt<sup>197</sup>. Celle-ci nous montre que, bien qu'il s'agisse dans l'esprit de Rousseau de deux pactes différents, ils ne sont pas nécessairement situés dans une opposition aussi franche qu'on pourrait le penser.

<sup>193</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 134. «...facultés artificielles, qu'il n'a pu acquérir que par un *long* progrès...»; cet extrait n'est donné que comme exemple du passage du temps, bien d'autres exemples pourraient être donnés, il ne s'agit ici que de faire référence à ce que nous avons présenté dans le chapitre précédent.

<sup>194</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 192

<sup>195</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 192

<sup>196</sup> Althusser, *Contrat social*, cahier pour l'analyse, n°8

<sup>197</sup> Goldschmidt, V., p.567-586, voir aussi op. cit. Beyssade, J.-M., p. 162, concernant le rapprochement singulier entre le penseur marxiste et l'historien de la philosophie quant à cette thèse.

Comme nous l'avons fait remarquer, deux points particuliers rapprochent les deux pactes: le point de départ des deux contrats et la forme même de l'union comme réorganisation des forces des particuliers. Pourtant ces deux points ne sauraient suffire pour que les deux pactes soient mis sur un même plan interprétatif. L'analyse de ces interprètes doit considérer un troisième point de concordance, il s'agit du transfert des biens. Dans le 2<sup>e</sup> *Discours* l'homme engage son corps, sa liberté et ses biens. Il en est de même dans le *Contrat social*:

«Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et *les biens* de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant?»<sup>198</sup>»

Cette question des biens n'est pas aussi anodine qu'on pourrait le croire, car elle matérialise l'état du développement humain quant à la raison et à la moralité, et marque le transfert final de l'amour de soi à l'amour-propre intéressé. Ainsi les deux pactes résoudraient le même conflit, l'état de guerre. Le contrat passé entre les pauvres et les riches ne serait donc pas aussi illégitime qu'il y semblerait, car relevant d'une même nécessité: «C'est donc de la même situation que naissent les deux contrats, et ils procèdent tous deux de la *réflexion* ou de l'*art*.»<sup>199</sup>. La réflexion et l'art sont vus comme l'aboutissement de la raison et des passions. Ils font prendre à l'homme son destin en main par un acte volontaire qui l'extirpe de ses dernières soumissions aux voix de la nature<sup>200</sup>.

Intéressons-nous, un peu plus, au rôle des biens dans la construction politique de Rousseau. Nous avons vu que la sortie de l'état de nature était provoquée par un conflit mortel entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant. Nous avons vu aussi que le droit du plus fort n'engendre aucun droit dans la conception politique de Rousseau. Ce droit peut nous être retiré par le même moyen qu'il a été obtenu, sans avoir aucune raison ou possibilité de nous en plaindre. Le droit du premier occupant joue un rôle différent dans la conception de Rousseau. Déjà à l'état de nature, la société naissante prend forme avec l'exploitation continue d'une même terre. Cette exploitation donne naissance à un sentiment de possession. Ce sentiment est à l'origine de la propriété, il engendre un nouveau droit, différent de la «loi naturelle»<sup>201</sup>. La propriété ne

<sup>198</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 360, (les italiques sont de nous)

<sup>199</sup> Goldschmidt, V., p. 569

<sup>200</sup> Il existe un débat sur l'«artificialisme» de Rousseau, nous n'avons pas l'intention d'aborder ce débat car il nous mènerait dans des considérations qui dépasseraient le cadre de notre sujet de recherche. Il suffit ici de se référer à Derathé, R., p. 410-413 et à Goldschmidt, V., p. 569-574.

<sup>201</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 174

prend sa forme définitive qu'avec l'élaboration finale de la société civile: «...le Droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine...<sup>202</sup>». Ainsi le droit du premier occupant prend son origine dans la nature, mais est différent de celui du plus fort. Il s'établit définitivement par la propriété dans la société civile. Rousseau réaffirme le caractère duel de ce droit dans le *Contrat social*:

«Ce n'est pas que par cet acte (celui d'entrer dans la société civile par un contrat volontaire) la possession change de nature en changeant de mains et devienne propriété dans celles du Souverain: Mais comme les forces de la Cité sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier, la possession publique est aussi dans le fait plus forte et plus irrévocable, sans être plus légitime, au moins pour les étrangers.<sup>203</sup>»

Un étranger ne considère le droit de propriété d'un État particulier, autre que le sien, que comme un droit du premier occupant. Pour Rousseau, l'état de nature ne subsiste plus entre les individus à l'état civil, mais persiste entre les différents États en tant que personne morale. Ce droit naturel est cependant sans force entre les différents États:

«Le droit civil étant ainsi devenu la règle commune des Citoyens, la Loy de Nature n'eut plus lieu qu'entre les diverses Sociétés, où, sous le nom de Droit des Gens, elle fut tempérée par quelques conventions tacites pour rendre le commerce possible et suppléer à la commisération naturelle, qui, perdant de Société à Société presque toute la force qu'elle avoit d'homme à homme...<sup>204</sup>»

Les relations naturelles subsistent entre les États sans posséder de force<sup>205</sup>, ils manquent de cet ingrédient essentiel qu'est la pitié naturelle.

Le droit de propriété est une forme de droit *mixte*, il procède de l'état de nature. Le droit du premier occupant se transforme, par la société civile, en droit de propriété. Le droit du plus fort est différent, il n'engendre aucun droit à l'état civil: «Le droit du premier occupant, quoique plus réel que celui du plus fort, ne devient un vrai droit qu'après l'établissement de celui de propriété.<sup>206</sup>». Le droit du premier occupant avait peu de force à l'état de nature, comme nous l'avons déjà vu, car il n'y a pas de juge ou d'arbitre à l'état de nature. L'homme se donne des juges et des arbitres par le biais de la

<sup>202</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 184

<sup>203</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 365, CS I-9

<sup>204</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 178

<sup>205</sup> Quant à la relation entre les États, il est intéressant de consulter les fragments sur l'*État de guerre*, Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p.601-616

<sup>206</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 365, CS I-9

société civile: «Voilà pourquoi le droit du premier occupant, si foible dans l'état de nature, est respectable à tout homme civil.<sup>207</sup>»

La vraie différence entre les deux pactes sociaux, celui du *Discours sur l'inégalité* et celui du *Contrat social*, réside en fait dans un élément subtil de l'argumentation de Rousseau. Rousseau pose, dans le *Contrat social*, comme condition de cette transformation du droit naturel en droit positif, que chacun ait suffisamment pour vivre et donc que tous aient un minimum vital pour subsister: «Tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire...<sup>208</sup>».

Le droit du premier occupant devient droit de propriété en considérant deux éléments: la non-occupation du sol au moment de la prise de possession et le travail comme acte de possession. Ces deux éléments sont bornés par cette condition d'un minimum vital de subsistance. Cette condition entraîne, du point de vue de la propriété dans la société civile, que l'étendue du terrain possédé soit proportionnelle aux besoins de subsistance du possesseur: «...qu'on n'en occupe (le terrain possédé) que la quantité dont on a besoin pour subsister...<sup>209</sup>». Il faut bien comprendre que cette condition de besoin de subsistance est un élément de principe dans la construction globale. Rousseau ne considère pas pour autant cette condition comme un critère objectif pour déterminer si le contrat est légitime ou non. C'est simplement un critère pour juger de l'état de l'évolution de la société. Il y a toujours cette notion chez Rousseau qu'inévitablement une société se dégrade, même la mieux constituée:

«Le corps politique, aussi-bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction. [...] Le mieux constitué finira, mais plus tard qu'un autre, si nul accident imprévu n'amène sa perte avant le tems.<sup>210</sup>»

Cette dégradation du corps politique, même inévitable, ne peut être ralentie que par une meilleure constitution. L'état d'une constitution s'apprécie en fonction du degré d'inégalité qui règne dans la société, et ce grâce à ce minimum vital de subsistance. Cette notion des biens est non seulement un critère normatif pour l'évaluation des sociétés, mais aussi un élément constitutif des lois elles-mêmes qui explique le caractère implacable de la dégradation de l'État. Rousseau nous l'indique dans une note qui termine le chapitre neuf du livre premier:

<sup>207</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 365, CS I-9

<sup>208</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 365, CS I-9

<sup>209</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 366, CS I-9

<sup>210</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 424, CS III-11

«Sous les mauvais gouvernemens cette égalité n'est qu'apparente et illusoire; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misere et le riche dans son usurpation. Dans le fait les loix sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien: D'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop.<sup>211</sup>»

Cette présentation du mauvais gouvernement n'est pas sans rappeler celle du 2<sup>e</sup> *Discours*. Il n'est pas question d'illégitimité de ce contrat, il est question d'une mauvaise constitution, d'un mauvais gouvernement. Le contrat lui-même n'est pas pour autant illégitime. L'objectif du contrat est de transformer l'inégalité, telle qu'elle est décrite à la fin de l'état de nature, en une égalité morale basée sur une convention de droit:

«...c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avoit pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit.<sup>212</sup>»

Ce passage de l'état de nature vers la société civile, admet le transfert des biens. Il devient même un moyen, dans la limite que nous avons donnée plus haut, de rendre légitime ce qui avait été acquis par la force à l'état de nature:

«Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, *changer l'usurpation en un véritable droit*, et la jouissance en propriété.<sup>213</sup>»

Dans ce contexte, le contrat tel qu'il est présenté dans le *Discours sur l'inégalité*, n'est plus qu'une étape de la dégradation du contrat présenté dans le *Contrat social*; ou du moins, un exemple limite d'un contrat mal constitué qui mène plus facilement ou rapidement au despotisme, déchéance ultime du contrat. N'oublions pas que Rousseau pense définir, dans le *Contrat social*, l'essence du pacte social:

«Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendroit vaines et de nul effet; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises et reconnues...<sup>214</sup>»

<sup>211</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 367, note\* de Rousseau CS I-9

<sup>212</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 367, CS I-9

<sup>213</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 367, CS I-9, (l'italique est de nous)

<sup>214</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 360, CS I-6. La note 5 de Derathé p. 1444 tente de recontextualiser cette vision d'idéalité du contrat par cette opposition entre légitime pour le *Contrat social*, et illégitime

Ce ne sont pas les clauses, à proprement parler, qui rendent le contrat illégitime mais leurs effets. Le *Contrat social* se veut un guide pour l'évaluation des effets que ces clauses entraînent. Il est normatif en tant qu'il permet de juger de l'état de dégradation ou de la mauvaise constitution du contrat. Il n'est aucunement question de statuer sur la légitimité des clauses elles-mêmes, mais de statuer sur les effets: les effets finaux qui se matérialisent par le despotisme, le retour d'un état de nature et le retour de la loi du plus fort.

Cette interprétation est éclairante pour souligner la nature de l'acte d'association qui se déroule par la constitution d'un pacte social. Pourtant, elle ne semble pas suffire pour élucider toute l'élaboration de ce passage de l'état de nature au pacte social et ce pour deux raisons. La première est du même ordre que l'objection que nous avons donnée contre l'interprétation présentée précédemment. L'interprétation que nous venons d'examiner repose sur une réintroduction de la réalité historique dans le développement hypothétique de l'état de nature. Cette réintroduction se produit au moment de l'état de guerre, cet état explique la transition avec le pacte social sans que Rousseau le reconnaisse comme réel: «...deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnus ou regardés comme tels...<sup>215</sup>». Le premier de ces «faits» étant l'état de nature, comme nous l'avons vu, et le deuxième étant l'état civil.

Goldschmidt n'a évidemment pas le même point de vue que Derathé<sup>216</sup> sur le statut hypothétique ou historique de l'état de nature. Il considère plutôt la méthode de Rousseau où il est question d'une histoire des causes, ce qui consiste à lui reconnaître une «méthode historique»<sup>217</sup>. Il déplace le débat sans pour autant empêcher une utilisation interprétative des derniers moments de l'état de nature comme d'une réalité historique. Que l'état de nature soit pour Rousseau une forme d'historiographie des causes, nous ne le contestons pas, mais qu'il soit considéré comme ayant une réalité historique nous ne pouvons pas l'admettre. En fait, Goldschmidt lui-même ne l'admet pas. Son argumentation, en envisageant le passage de l'état de nature à l'état civil, utilise l'état de guerre comme une réalité historique. Il place les deux contrats en dehors du débat sur la légitimité, ce que nous estimons comme une bonne chose; mais le

---

pour le 2<sup>e</sup> *Discours* en se référant au *Manuscrit de Genève*, pour une opposition à cette référence voir Goldschmidt, V., p. 569.

<sup>215</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 162-163

<sup>216</sup> Nous donnons Derathé comme exemple pour désigner l'ensemble des commentateurs considérant le débat sur le statut méthodologique (historique vs. hypothétique), débat dont nous avons eu un aperçu dans le premier chapitre de ce travail p. 29-33. Il faut bien comprendre que la question dont nous traitons ici se rapporte aux niveaux interprétatifs de l'oeuvre de Rousseau. Ces considérations sont importantes car toute la première partie du débat concernant la loi naturelle chez Rousseau porte en fait sur la réalité de cette loi à l'état de nature...

<sup>217</sup> Goldschmidt, V., p. 167

rapprochement interprétatif entre la moralité et l'état de guerre nous apparaît difficile à soutenir dans le cadre même de l'interprétation de Goldschmidt. Cette interprétation considère ainsi l'état de guerre présenté dans le 2<sup>e</sup> *Discours* et l'état où «...le genre humain périroit s'il ne changeoit sa manière d'être.<sup>218</sup>», présenté dans le *Contrat social*, comme un seul et même point dans l'historicité du développement humain.

Ce subtil glissement dans l'argumentation pourrait sembler anodin et serait probablement rejeté par les commentateurs eux-mêmes que ce soit Goldschmidt, Althusser Derathé ou Starobinski<sup>219</sup>. Ce glissement semble permettre tout le questionnement des deux lignes d'argumentations que nous avons étudié dans le chapitre précédent, sur l'existence d'une moralité à l'état de nature. La question de la moralité à l'état de nature est nécessairement moins probante chez Rousseau si l'on considère que l'état de nature n'a aucun caractère d'historicité en terme structural. Goldschmidt répond par la négative, comme nous l'avons vu, à cette question du développement de la moralité à l'état de nature. Il y répond en vertu de ce principe que le développement de la moralité est associé à la progression de l'amour-propre intéressé<sup>220</sup>. Cet amour-propre trouve son aboutissement ultime en coïncidence avec l'état de guerre qui est peu propice, selon Goldschmidt, au développement d'une moralité<sup>221</sup>. Ce qui est mis en valeur dans toute cette argumentation c'est le fait que l'état de guerre a un caractère de réalité historique.

Nous en venons à penser que c'est le fait même de poser cette question de la moralité à l'état de nature, qu'on y réponde positivement ou négativement, qui vient fausser la perception du rôle et de l'action de l'état de guerre dans la transition structurelle de l'état de nature au pacte social. La première interprétation qui affirme le développement de la moralité à l'état de nature, celle de Derathé, introduit cette question et donne, par sa réponse, un caractère historique au développement de Rousseau, juste avant le déclenchement de l'état de guerre et donc à l'état de guerre lui-même. La deuxième interprétation qui rejette un développement complet de la moralité, celle de Goldschmidt, pose cette même question et donne, par sa réponse, un caractère de réalité historique à l'état de guerre lui-même.

Une troisième interprétation concernant le passage de l'état de nature au pacte social est proposée par Jean-Marie Beyssade<sup>222</sup>. Cette interprétation, bien que moins étoffée que les précédentes, nous semble néanmoins plus riche quant à notre propos. La lecture de Beyssade s'articule autour d'une critique de l'argumentation de Goldschmidt.

<sup>218</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 360, CS I-6

<sup>219</sup> Voir la note 1 de Derathé à la p. 1443 in Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 360, CS I-6

<sup>220</sup> Voir p. 62-63 de ce travail.

<sup>221</sup> Goldschmidt, V., p. 542-553

<sup>222</sup> Beyssade, J.-M., voir note 179

Cette objection rejoint celle que nous venons de donner. En considérant l'état de guerre comme historique, cet état devient de l'ordre du fait. Le 2<sup>e</sup> *Discours* ne considérait pas les faits: «Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question.<sup>223</sup>», et le *Contrat social* considère le droit et non pas le fait<sup>224</sup>. Ainsi comme Rousseau nous le dit dans le *Manuscrit de Genève*<sup>225</sup>, le modèle de constitution, tel qu'il en définit les termes, peut n'avoir jamais eu lieu. Il nous l'affirme dès le début du *Contrat social*:

«L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore.<sup>226</sup>».

Il l'ignore, alors que tout le développement du 2<sup>e</sup> *Discours* semblait porter sur cette question.

Cette histoire hypothétique permet de mieux comprendre le fait, mais elle ne permet pas de l'affirmer. Elle est mise de côté au profit du droit et de la question du *Contrat social* qui traite de la légitimité des institutions. C'est un affranchissement de la question du droit par rapport à celle du fait. Dans ces conditions, il est hasardeux de vouloir positionner l'institution de l'état civil à un moment particulier de l'histoire et, encore plus, de situer le pacte du *Contrat social* en concordance avec la sortie de l'état de guerre tel que présenté dans le *Discours sur l'inégalité*:

«...nous croyons difficile en général de situer le pacte social en un point de l'histoire, et inexact en particulier d'identifier ce point avec ce que le *Second Discours* déterminait comme le «plus horrible état de guerre»<sup>227</sup>».

Beysade nous invite à tenter d'insérer l'acte d'association présenté dans le chapitre 6 du livre I du *Contrat social* dans la chronologie idéale du 2<sup>e</sup> *Discours*. Pourtant, si l'on tente de le placer après une première socialisation qui donne lieu à l'état de guerre, on se heurte à la présentation que Rousseau fait dans le chapitre 8 du livre I du *Contrat social*<sup>228</sup>. Rousseau considère, dans ce chapitre, que le passage de l'état de nature à l'état civil par le contrat, produit la «moralité», et réduit «l'avant-contrat» à une pure animalité. Ce passage n'est maintenant réduit qu'à un «instant heureux<sup>229</sup>» à partir

<sup>223</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 132

<sup>224</sup> Beysade J.-M., p. 164

<sup>225</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 297

<sup>226</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 351, CS I-1

<sup>227</sup> Beysade, J.-M., p. 164

<sup>228</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 364-365, I-8

<sup>229</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 364, I-8

duquel l'homme actualise son intelligence, ses facultés et ses sentiments. L'homme, avant cet instant, semble pouvoir se résumer par l'instinct: les besoins, l'impulsion physique et la liberté naturelle. En sortant de l'état de nature, l'homme abandonne beaucoup, mais il gagne encore plus par rapport à sa conservation, instinct dominant de l'homme. En fait, l'homme avant le contrat social, dans ce passage, ressemble à l'homme primitif du premier état de nature.

Or, il est impossible de situer le pacte social à la sortie du premier état de nature. Le chapitre 2 du livre I du *Contrat social* nous dit que le mâle a une obligation envers les enfants, avant toute convention, et ce jusqu'à ce qu'ils aient atteint la capacité de survivre par leurs propres moyens. Dans le premier état de nature, c'est la femme qui s'occupe des enfants<sup>230</sup>. Ce qui, dans la chronologie idéale, nous place au moins après l'apparition des premières cabanes<sup>231</sup>. Si l'on examine le contrat par rapport aux «biens», comme nous l'avons fait, il permet la transformation de la possession en propriété. Or, selon le 2<sup>e</sup> *Discours*, cette possession ne peut s'imaginer qu'après une certaine révolution technologique qui implique une certaine socialisation.

Par cette chronologie idéale, l'histoire hypothétique nous empêche de penser le pacte social, autant avant une certaine socialisation, qu'après. Ce qui fait supposer à Beyssade que l'acte d'association, tel qu'il est décrit dans le *Contrat social*, est en dehors du temps et le conforte dans l'idée que le *Contrat social* ne s'intéresse qu'au droit:

«Le contrat social ne peut-être situé ni *après* la sortie du pur état de nature (puisque tout ce qui dépasse la simple animalité est tenu pour postérieur à l'instant heureux) ni *avant* une première socialisation (puisque la couche naturelle antérieure au pacte contient des éléments déjà sociaux). Dans l'histoire, réelle ou hypothétique, de l'humanité, il arrive toujours ou trop tôt ou trop tard, et même, à la fois, trop tôt et trop tard. Puisqu'il est décidément impossible de lui trouver une place fixe et déterminée dans ce développement, la conclusion s'impose: il se situe ailleurs, à l'extérieur du temps.<sup>232</sup>»

Ainsi le pacte social du *Contrat social* définit une essence, essence de l'homme, essence de l'acte constitutif d'un peuple. Le vrai pacte n'a peut-être jamais existé et peut-être n'existera-t-il jamais. Le pacte social, tel qu'il est compris dans le *Contrat social*, est conçu comme un «présent de l'essence» continuellement renouvelé jusqu'à sa dissolution. Il se situe complètement à l'extérieur de l'histoire et constitue l'expression perpétuelle de la volonté générale. Il est indépendant de toute contingence.

<sup>230</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 137

<sup>231</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 167-168

<sup>232</sup> Beyssade, J.-M., p. 166

Dans cette interprétation, l'état de guerre évoqué dans le chapitre 6 du livre I, n'est plus un antécédent chronologique. Il s'agit d'un antécédent logique, sans pour autant être nécessaire, qui permet de concevoir le rôle essentiel du pacte social:

«Chercher quels caractères appartiennent nécessairement à l'essence du contrat social n'est pas chercher à quel moment ce changement d'état est devenu nécessaire. La *supposition* du conflit mortel contraint le philosophe politique à penser dans toute leur rigueur les clauses du contrat, en *imaginant* une situation où, pour survivre, il est devenu indispensable d'accepter une «aliénation totale». Mais il est possible, après coup, de retrouver ce contrat tacitement présent, admis et reconnu en de moins tragiques situations.<sup>233</sup>»

Cette interprétation n'est probablement pas sans faille quant au passage de l'état de nature au pacte social. Elle ne permet pas non plus de déterminer le statut du pacte social dans l'oeuvre politique de Rousseau. Pourtant, elle nous laisse entrevoir les raisons qui nous empêchaient de trancher la question de la moralité à l'état de nature. Celle-ci se formule, nous semble-t-il, comme une question historique, voire empirique, dans une construction qui se veut hypothétique.

Par leurs formulations et par leurs champs d'interrogations, ces interprétations entraînent des conséquences qui semblent insoutenables. La première, celle de Derathé, interprète le pacte social du *Second Discours* et celui du *Contrat Social* comme étant situé sur un même plan interprétatif, comme ayant une même réalité historique. Cette assimilation des deux contrats comme élément «réel» de la construction politique, entraîne la nécessité du questionnement sur l'«existence» d'une moralité à l'état de nature qui justifierait le pacte du *Contrat Social*. Pour la deuxième interprétation, celle de Goldschmidt, il est nécessaire de donner un caractère de «réalité historique» à l'état de guerre, dernière limite de l'état de nature, et ce pour justifier de son argumentation sur l'inexistence d'une moralité à l'état de nature. Cette nouvelle interprétation de Beyssade nous permettra, du moins nous l'espérons, d'étudier la question de la loi naturelle et tout particulièrement celle du droit naturel chez Rousseau, avec un regard plus neutre et une meilleure perspective.

---

<sup>233</sup> Beyssade, J.-M., p. 171

## 2.2 Droit naturel et droit naturel raisonné

Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, Rousseau, dans la préface du *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, parle d'une solution aux querelles qui opposent les «juristes romains» et les «Modernes» au sujet de la loi naturelle. Cette solution s'articule autour d'un droit naturel en deux temps<sup>234</sup>: un moment pré-rationnel et un autre, rationnel. Cette solution est aussi reprise et confirmée dans le *Manuscrit de Genève*. Ces deux textes vont nous permettre d'analyser les éléments qui faciliteront la compréhension de cette solution, s'inscrivant dans une logique particulière.

Il faut bien comprendre ce que cette conception peut avoir de singulière. Le droit naturel est, par définition<sup>235</sup>, un droit qui sert de norme pour évaluer et pour juger le droit positif en prenant pour critère ce que la raison peut dégager de la nature des choses. On peut discuter des modalités d'application de la raison par rapport à la nature. Pourtant, on ne peut pas discuter, à tout le moins à l'époque de Rousseau, de l'unicité, de l'existence même de cette nature. La nature est le référentiel qui ne change pas, qui tout au long du développement de l'humanité, demeure immuable. Pourtant, c'est, en un certain sens, ce que Rousseau remet en cause. Il questionne la permanence de cette nature en tant qu'elle s'applique à la nature humaine. La nature humaine est une, en tant qu'originelle comme relevant de l'état de nature, et autre, en tant que devenue raisonnable.

Réexaminons l'articulation de cette distinction entre le droit naturel proprement dit et le droit naturel *raisonné*. Rousseau souligne son ignorance factuelle quant à l'homme naturel<sup>236</sup>. Le droit naturel, au sens où l'emploient les «Modernes», doit se baser sur cette connaissance de la nature de l'homme, c'est-à-dire la connaissance de l'homme nu, l'homme sortant des mains de la nature, l'homme naturel. Ainsi, comment le droit naturel peut-il s'affirmer pour juger du droit positif alors que son fondement même et sa justification en sont ignorés?

Il faut réaliser que, pour Rousseau, la nature est à la fois perfection, d'origine divine, et dégradation dans son développement naturel, «histoire» de l'altération de cette perfection divine par l'homme<sup>237</sup>. Rappelons-nous la citation que Rousseau donne d'Aristote en page couverture du 2<sup>e</sup> *Discours*, pour marquer l'opposition entre ce qui est de la «nature» et ce qui est «corrompu»<sup>238</sup>. La description de l'état de nature montre les

<sup>234</sup> Il ne faut évidemment pas perdre de vue ce que nous venons de dire, dans la section précédente, quant à la temporalité dans le développement de la construction politique de Rousseau.

<sup>235</sup> Foulquié, P., *Dictionnaire de la langue philosophique*, P.U.F., Paris, 1986, p. 189-190

<sup>236</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 124

<sup>237</sup> Burgelin, P., p. 216-217 et p. 236-239

<sup>238</sup> Note 67, p. 123, de ce travail.

différentes étapes de la corruption de cette nature parfaite par le perfectionnement de la raison humaine et le développement des passions qui en sont le pendant nécessaire. Cette corruption doit passer par un point culminant qui est l'aboutissement de l'état de nature: la raison et les passions étouffent la «voix de la nature». Ce point d'arrêt, cette «chute<sup>239</sup>», marque pour l'homme le moment où il peut concevoir un droit naturel *raisonné*. Bizarrement cette conception du droit naturel *raisonné* est possible par la recherche, au coeur de l'homme, du droit naturel proprement dit. Cette redécouverte passe par un développement, un approfondissement de la raison qui rend possible la pratique de la société elle-même. Après, l'homme, par la raison et les passions, étouffe la «voix de la nature».

Rousseau remet en cause la conception «moderne» de la loi naturelle. Il rejette les prétentions de réalité factuelle, voire scientifique, impliquées par les conceptions modernes de la «nature». L'élaboration rousseauiste de la loi naturelle ou du droit naturel *raisonné*, s'associe pourtant à celle des modernes. Son analyse des conceptions «romaines» et «modernes» le montre bien. Il y a contradictions entre toutes les conceptions du droit naturel: «Parmi les plus graves Ecrivains à peine en trouve-t-on deux qui soient du même avis sur ce point [la nature de l'homme]<sup>240</sup>». Rousseau souligne ainsi leur fragilité conceptuelle. La nature humaine est pourtant l'élément qui devrait déterminer l'unification de toutes ces constructions. Rousseau voit, à travers l'histoire, d'importants changements quant à la définition de la loi qui se rattache à ce droit. La définition de la loi naturelle chez les Romains est vu, par Rousseau, comme une «loi de la nature» qui est une loi que la nature s'impose à elle-même. Elle sert strictement à la conservation de toutes les espèces vivantes. Pour les Modernes, la loi naturelle s'adresse à l'homme libre, raisonnable et moral; Rousseau la nommera «loi de raison» dans le *Manuscrit de Genève*<sup>241</sup> et la nommera, dans le reste de son oeuvre, «loi naturelle».

Vient ensuite la conclusion de sa critique des Modernes. Nous en reproduisons ici une partie importante pour en dégager certains éléments susceptibles de nous permettre de caractériser la pensée de Rousseau quant à la «loi naturelle», et surtout, quant à ce droit naturel en deux temps:

<sup>239</sup> Burgelin nous parle même d'une analogie entre le développement de Rousseau et le développement de l'histoire biblique. Selon Burgelin cette «chute», chez Rousseau, relève pour le 2<sup>e</sup> *Discours* d'une dialectique entre deux pôles: la nature et la société, société qui représente la corruption de la nature. Mais cette dialectique devient tout autre dans le *Contrat social* où, là, le contrat devient la possibilité d'une résolution de cette chute et se transforme en pôle positif de la dialectique de Rousseau (p. 239). La confusion selon Burgelin vient du fait que Rousseau utilise de manière ambiguë les expressions de *nature* et de *naturel* en puisant tour à tour leurs significations à une triple source: la théologie, la psychologie et la biologie (p. 216).

<sup>240</sup> Rousseau, J.-J., O.C. t. III, p. 124

<sup>241</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 284, MG I-2

«...mais définissant cette Loy (loi naturelle) chacun à sa mode, ils l'établissent tous sur des principes si métaphysiques qu'il y a même parmi nous, bien peu de gens en état de comprendre ces principes loin de pouvoir les trouver d'eux mêmes. De sorte que toutes les définitions de ces savans hommes, d'ailleurs en perpétuelle contradiction entre elles, s'accordent seulement en ceci, qu'il est impossible d'entendre la Loy de Nature et par conséquent d'y obéir, sans être un très grand raisonneur et un profond Metaphysicien. Ce qui signifie précisément que les hommes ont dû employer pour l'établissement de la société, des lumières qui ne se développent qu'avec beaucoup de peine et pour fort peu de gens dans le sein de la société même.<sup>242</sup>»

Le premier point qui a déjà été souligné, est que les oppositions entre les différents auteurs laissent déjà entrevoir un doute quant au principe même d'unicité de la nature humaine. Nous avons déjà vu avec la définition cicéronienne<sup>243</sup> de la loi naturelle sur laquelle s'appuient en général les «Modernes»<sup>244</sup>, que nécessairement la loi naturelle doit être une, immuable et facilement accessible à l'esprit de tous les humains. Or, les dissensions entre les spécialistes de cette question de la loi naturelle laissent bien voir que cette loi, telle que la définissent ces spécialistes, à partir d'une nature primitive raisonnable et sociale, est indéchiffrable et inapplicable par le commun des hommes. Les prétentions d'universalité de la loi naturelle, autant dans sa conception que dans son application, sont insoutenables.

Le deuxième point que nous devons souligner se rapporte à un changement d'expression dans la préface du 2<sup>e</sup> *Discours* pour décrire la «loi naturelle». Rousseau utilise l'expression «loi de nature» dans un contexte et à un moment particulier de l'argumentation: «...toutes les définitions de ces savans hommes...s'accordent seulement en ceci, qu'il est impossible d'entendre la Loy de Nature et par conséquent d'y obéir...<sup>245</sup>». Avant ce moment, Rousseau n'emploie jamais cette expression pour décrire la loi naturelle. Il est difficile de concevoir que Rousseau ait eu besoin d'un changement dans les termes pour alléger son texte. Il nous semble préférable de penser que cette expression s'applique à un objet conceptuel différent de celui désigné par l'expression «loi de la nature» ou par celui de l'expression «loi naturelle»<sup>246</sup>. Rousseau nous dit qu'il

242 Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 125 (les parenthèses sont de nous).

243 Voir note 53 de ce travail

244 Derathé, R., p. 154-155. Voir aussi Vaughan, C.E., t. I p. 16-17

245 Voir note 213 les italiques sont de nous

246 Voir Master note 92 p. 80 et note 106 p. 84, Master fait un inventaire assez exhaustif de toutes les fois où Rousseau emploie cette expression dans l'ensemble de son oeuvre et distingue, comme nous le faisons à sa suite, entre loi de la nature, loi de nature et loi naturelle. Il fixe cependant cette distinction quant à l'*Émile*, plutôt que dans son oeuvre politique. «Loi de nature», dans le contexte de cette distinction, représente la même chose qu'une «loi de la nature» en tant qu'il s'agit d'une «loi» que la nature impose, non pas à elle-même, mais à l'homme à l'état de nature et ce, d'une manière nécessaire. Il

est impossible d'«entendre» la loi de nature par la raison, mais n'est-il pas possible de prêter un autre développement à cette loi de nature et nous permettre de la percevoir autrement?

Le troisième point que nous pouvons dégager de cet extrait est que la loi naturelle, telle que définie par les «Modernes», n'est possible qu'au sein de la société bien établie et ce, pour de rares individus qui sont, de fait, grands raisonneurs et métaphysiciens. Nous voyons ainsi, les trois grands paramètres qui déterminent ce que n'est pas une «loi de nature»<sup>247</sup>.

Par la suite, dans la préface du 2<sup>e</sup> *Discours*, Rousseau souligne le caractère arbitraire des définitions de la loi naturelle que ses prédécesseurs ont données. Il montre aussi l'impossibilité de définir le mot «loi» en rapport à celui de «nature» et ce, en raison de notre incapacité à déterminer la nature de l'homme auquel cette loi doit se rapporter. Son étude des conceptions de ses prédécesseurs lui permet de définir deux conditions qui caractérisent sa propre conception de la «loi naturelle»:

«Tout ce que nous pouvons voir très clairement au sujet de cette Loi, c'est que non seulement pour qu'elle soit loi il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connoissance; Mais il faut encore pour qu'elle soit naturelle qu'elle parle immédiatement par la voix de la Nature.<sup>248</sup>»

Ces deux conditions qui déterminent la conception rousseauiste de la loi naturelle, peuvent sembler contradictoires. La première nous dit que, pour qu'une loi soit loi, il faut que le sujet de cette loi ait la connaissance de cette loi, c'est-à-dire, la raison. D'autre part, elle doit, pour avoir le statut de «naturelle», parler directement au sujet par la «voix de la nature» qui, nous l'avons vu, ne s'exprime qu'en dehors de la raison ou du moins, dans le silence des passions. Toute l'astuce de Rousseau est de résoudre cette contradiction en appliquant cette idée que la nature de l'homme n'est pas unique mais

---

s'agit de la composante spécifiquement humaine de l'«instinct», ces éléments régulateurs, pour Rousseau, que sont la conservation et la pitié naturelle. Master classe cependant l'expression «loi de nature» dans la préface du 2<sup>e</sup> *Discours* comme ne répondant pas à cette distinction. Rousseau utilise aussi, ailleurs dans son oeuvre, l'expression «loi de la nature» pour désigner cette réalité conceptuelle mais en lui adjoignant généralement cette idée que cette «loi» parle directement au «coeur de l'homme». Nous pouvons donner pour exemple *Le projet de constitution pour la Corse*: «Noble peuple, je ne veux point vous donner des loix artificielles et systématiques inventées par des hommes mais vous ramener sous les seules loix de la nature et de l'ordre qui commandent aux coeurs et ne tyrannisent point les volontés.» Rousseau, J.-J., O.C., t. III p. 950. Dans la même veine, consulter les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 973. Il nous semble qu'il est question, dans ces exemples, d'illustrations du fonctionnement double du droit naturel *raisonné* par lequel ont redécouvert les principes du droit naturel proprement dit. Celui-ci agit en dehors de la raison et donc, de la volonté.

<sup>247</sup> Rousseau n'emploie plus cette expression dans la préface ce qui, à notre avis, souligne le caractère anachronique de l'idée de loi naturelle à l'état de nature.

<sup>248</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 125

bien évolutive et que, par le biais de la perfectibilité naturelle, la nature de l'homme change.

Rousseau laisse donc tomber tout ce que ses prédécesseurs ont pu dire. Il ferme «tous les livres», il explore l'âme humaine, les tréfonds de l'homme, son cœur, et y découvre deux principes qu'il dit antérieurs à la raison: le souci de sa propre conservation et la pitié naturelle:

«...j'y crois appercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir perir ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables.<sup>249</sup>»

C'est à partir de ces deux principes, et de ces deux principes seulement, que Rousseau nous dit concevoir, déduire le droit naturel. Il ne s'agit pas ici de réintroduire des principes raisonnables ou métaphysiques -bien que la raison fasse un retour sur un état où elle n'existait pas réellement- mais d'effectuer un retour sur l'état de nature, tout en sachant que les expériences factuelles qui pourraient nous donner une réelle connaissance des origines humaines sont ir-réalisées voire ir-réalisables. Et c'est ainsi qu'il enchaîne avec sa définition du droit naturel proprement dit:

«C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux Principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paroissent découler toutes les règles du droit naturel...<sup>250</sup>»

C'est ce qu'on pourrait appeler la condition «de nature» du droit naturel. L'homme à l'état de nature répond à ces principes sans les raisonner ou les définir. Ils sont inhérents à sa constitution et «parlent directement à son cœur», ils relèvent de sa sensibilité. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ces deux principes ne sont pas «raisonnablement» reconnaissables, pourtant, ils sont agissants. À l'état de nature primitif, le principe de la pitié naturelle est même subsumé à celui de la conservation de soi dont il n'est qu'une extension. La pitié naturelle cède rapidement le pas aux impératifs de la conservation. Ce droit naturel ne répond pourtant qu'à la deuxième condition de Rousseau, concernant la conclusion de l'analyse qu'il a faite des conceptions romaines et modernes de la loi naturelle, c'est-à-dire, la dimension d'immédiateté de «la voix de la nature». Rousseau continue donc dans la même foulée, et

<sup>249</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 125-126

<sup>250</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 126

répond à la première condition de son analyse en situant sa réalisation à l'extérieur de l'état de nature, quand l'homme a acquis suffisamment de raison:

«...régles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondemens, quand par ses développemens successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature.<sup>251</sup>»

Le droit naturel *raisonné* est donc défini par rapport à un seul élément: le droit naturel proprement dit, qui est retrouvé par la raison agissante. En fait, la raison ne fait pas qu'effectuer un retour sur ce droit naturel. Elle définit, elle formule ce qui était déjà dans l'homme sur des bases sensibles, instinctuelles. Cette formulation des principes qui sont présents chez l'homme primitif, ne se produit pourtant qu'une fois la société bien établie et c'est là, le point le plus important. Il rajoute d'ailleurs, tout de suite après:

«De cette manière, on n'est point obligé de faire de l'homme un Philosophe avant que d'en faire un homme; ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la Sagesse...<sup>252</sup>»

Ce passage nous laisse entrevoir que l'homme développe certains éléments de la raison, ou même une idée de ses devoirs. Mais il n'atteint pas un stade suffisant de développement pour entrevoir toutes les implications d'une conception de la «loi de raison» qui déterminerait une parfaite obligation morale. Les «tardives leçons de la Sagesse» laissent sous-entendre que l'homme ne complète pas son développement avec la fin de l'état de nature.

Derathé remarque que Rousseau aurait dû, dans la préface du 2<sup>e</sup> *Discours*, après sa critique des conceptions romaines et modernes de la loi naturelle, donner sa propre définition de cette loi<sup>253</sup>. Il nous semble plutôt que cet extrait, où Rousseau détermine les deux conditions auxquelles doit répondre la «loi naturelle», nous donne justement cette définition. Derathé a probablement considéré que l'élément contradictoire entre ces deux conditions déterminait le rejet par Rousseau des conceptions romaines et modernes de la loi naturelle. L'effort de Rousseau est plutôt d'unir ces deux conceptions. C'est ce qu'il montre en faisant participer les animaux à la loi naturelle: «Par ce moyen, on termine aussi les anciennes disputes sur la participation des animaux à la loi naturelle...<sup>254</sup>». Il est à noter qu'il s'agit là, comme nous l'avons montré au chapitre précédent de l'un des meilleurs exemples d'implications du mécanisme de ce droit naturel en deux temps. Les animaux ne participent pas, à proprement parler, à la «loi naturelle»

<sup>251</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 126

<sup>252</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 126

<sup>253</sup> Derathé, R., p. 156

<sup>254</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 126

car, ils ne peuvent pas la reconnaître: «...dépourvus de lumières et de liberté, ils ne peuvent reconnoître cette Loi...<sup>255</sup>»; mais ils participent au droit naturel proprement dit en tant qu'êtres sensibles. La maxime pré-rationnelle qui dirige le droit naturel proprement dit est: «Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.<sup>256</sup>». C'est en ce sens que l'homme est obligé, d'un point de vue moral, à certains devoirs envers les animaux. Mais ces devoirs moraux ne sont conçus qu'en partant du droit naturel *raisonné*, de la loi naturelle, de la «loi de raison». Rousseau, en définissant la loi naturelle à partir de ces deux conditions<sup>257</sup>, réunit la vision romaine et la vision moderne. Cette solution de Rousseau donne néanmoins la préséance à la vision moderne, dans la mesure où elle donne la primauté à la dimension rationnelle de cette loi comme loi morale. Ces deux conditions qui caractérisent la loi naturelle, ne sont contradictoires que si l'on tente de situer la loi naturelle à l'état de nature, que ce soit le primitif ou le second. À partir du moment où l'on considère que la loi naturelle ne peut s'appliquer qu'une fois la société pleinement établie et que l'on admet que la loi naturelle doit répondre à ces deux conditions pour devenir loi naturelle ou loi de raison, la contradiction est levée. La solution du problème de la loi naturelle, chez Rousseau, passe bel et bien par sa conception d'un droit naturel proprement dit et d'un droit naturel *raisonné*.

Derathé a raison de dire que les principes déterminant la loi naturelle chez Rousseau sont présents comme «virtualité»<sup>258</sup>, mais il a tort de croire que la loi naturelle peut se définir dans le cadre de l'un ou l'autre des états de nature. La loi naturelle en son sens moral, et au sens où les auteurs de l'époque de Rousseau l'entendent, ne peut se concrétiser qu'une fois la société civile complètement établie. Rousseau nous le répétera à plusieurs reprises, notamment dans le *Manuscrit de Genève* où il nous demande de concevoir une «expérience hypothétique» qui n'est pas sans rappeler l'expérience à laquelle il nous convie dans la préface du 2<sup>e</sup> *Discours*:

«Concevons que ce sentiment commun soit celui de l'humanité et que la loi naturelle soit le principe actif de toute la machine. Observons ensuite ce qui résulte de la constitution de l'homme dans ses rapports avec ses semblables; et, tout au contraire de ce que nous avons supposé, nous trouverons que le progrès de la société étouffe l'humanité dans les cœurs, en éveillant l'intérêt personnel, et que les notions de la Loi naturelle, qu'il faudroit plustot appeller la loi de raison, ne commencent à se développer que quand le

<sup>255</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 126

<sup>256</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 156

<sup>257</sup> Voir page 105 de ce travail

<sup>258</sup> Derathé, R., p. 163. Voir aussi Khodoss, F., *Du Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, ed. Pédagogie Moderne, 1980, p. 76-78

développement antérieur des passions rend impuissans tous ses préceptes.<sup>259</sup>»

Il s'agit pour Rousseau de réfuter, dans ce passage, que la loi naturelle prend son origine dans un sentiment qui engloberait toute l'humanité. Car, dans ce cas, l'humanité devrait être considérée comme une personne morale et devrait se passer des relations du particulier au général qui caractérisent toute la logique des conceptions de la loi naturelle qu'il décriait dans la préface du 2<sup>e</sup> *Discours*<sup>260</sup>.

Un peu plus loin dans le texte, il précise que, même s'il y avait une telle règle de la justice qui prenait racine dans la nature raisonnable de l'homme, il faudrait pouvoir montrer que c'est par l'intérêt particulier des individus que cette règle se justifie: «...loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses...<sup>261</sup>». Les mécanismes de l'intérêt particulier veulent, pour que la loi naturelle soit légitime, qu'elle soit entièrement réciproque entre tous les individus ou qu'elle soit sanctionnée: «Ou donnez-moi des garants contre toute entreprise injuste ou n'espérez pas que je m'en abstienne à mon tour.<sup>262</sup>». L'idée qu'il est impossible de sanctionner ou de rendre réciproque la loi naturelle est exactement la même que celle développée dans le *Contrat social*<sup>263</sup>. De plus, il précise que la seule sanction possible pour la loi naturelle serait la volonté divine:

«Que répondre de solide à de pareils discours si l'on ne veut amener la Religion à l'aide de la morale, et faire intervenir immédiatement la volonté de Dieu pour lier la société des hommes.<sup>264</sup>»

L'ambition de Rousseau est justement de pouvoir se passer de telles argumentations, ou de tels «faits», car ils permettent toutes les interprétations. Rousseau ne rejette pas le concept de Dieu, pas plus que celui de loi naturelle, mais ne croit pas que ces conceptions soient d'un caractère «inné»<sup>265</sup>:

<sup>259</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 284, MG I-2

<sup>260</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p.124-125

<sup>261</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 284, MG I-2

<sup>262</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 285, MG I-2

<sup>263</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, CS II-6, p. 378

<sup>264</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 285, MG I-2

<sup>265</sup> Voir aussi Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 286 note 1 par Derathé p.1413. Derathé a raison de dire que Rousseau ne rejette pas plus l'idée de Dieu que celle de la loi naturelle, ce qu'il rejette ce sont les fondements originels de la loi naturelle. En cela nous sommes en accord avec Derathé pour critiquer la thèse de Vaughan. Rousseau remet plutôt en cause le moment où cette loi de raison prend son effet et son application.

«En effet, si les notions du grand Etre et de la loi naturelle étoient innées dans tous les coeurs, ce fut un soin bien superflu d'enseigner expressement l'une et l'autre...<sup>266</sup>»

Pour lui, les religions dans leur enseignement ont fait autant de tord qu'elles en ont évités. Leurs actions prouvent qu'elles ne permettent pas de sanctionner l'idée de loi naturelle.

Rousseau poursuit et répond encore à une objection. La volonté générale ne pourrait-elle pas être la source de cette règle qui permet à l'homme de concevoir le bien et le mal? On sait comment Rousseau a abordé l'ensemble de sa construction du *Contrat social* en fonction de la volonté générale et on se demande bien comment il répondra à cette objection:

«Je vois bien là, je l'avoüe, la règle que je puis consulter; mais je ne vois pas encore... la raison qui doit m'assujétir à cette règle. Il ne s'agit pas de m'apprendre ce que c'est que justice; il s'agit de me montrer quel intérêt j'ai d'être juste.<sup>267</sup>»

Ainsi, il ne remet pas en cause la capacité de l'homme raisonnable à reconnaître ses devoirs envers les autres. Mais il remet en cause la capacité de tous les hommes à se distancier par rapport à eux-mêmes et à englober l'ensemble de l'humanité, alors que leur nature première, dans son immédiateté, leur demande de se soucier de leur propre personne:

«...Mais où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui même et si le soin de sa propre conservation est le premier precepte de la nature, peut on le forcer de regarder ainsi l'espèce en général pour s'imposer, à lui, des devoirs dont il ne voit point la liason avec sa constitution particulière?<sup>268</sup>»

Les premiers préceptes de la nature demeurent chez l'homme social. Mais pourtant l'esprit, la raison, a fort à faire pour démêler tous ses bons sentiments et surtout, pour faire face à ses passions qui lui demandent de servir son intérêt principal, sa conservation immédiate et première:

«De plus; comme l'art de généraliser ainsi ses idées est un des exercices les plus difficiles et les plus tardifs de l'entendement humain, le commun des hommes sera-t-il jamais en état de tirer de cette manière de raisonner les règles de sa conduite...<sup>269</sup>»

<sup>266</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 285-286, MG I-2

<sup>267</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 286, MG I-2

<sup>268</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 286, MG I-2

<sup>269</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 286-287, MG I-2

Nous voilà revenus au point de départ de notre argumentation, celle de la préface du *Discours sur l'inégalité*. L'esprit humain n'arrive pas, au sein de la société même, et chez tous les individus, à établir pleinement et définitivement les règles de la loi naturelle. Rousseau ne nie pas à l'homme la capacité d'accéder à ces règles en tant qu'individu. Il constate que, premièrement, ces règles ont leur origine dans la sensibilité de l'homme, c'est-à-dire qu'elles se rapportent au caractère immédiat de son intérêt qui est sa conservation. Deuxièmement, ces règles doivent répondre à des impératifs qui sont la réciprocité et la sanctionnabilité. Enfin, il conteste que ces règles soient présentes à l'esprit humain avant la conclusion du contrat social, phénomène qui ne peut se produire qu'une fois la société établie.

Rousseau mentionne à nouveau, dans le chapitre 4 du livre II du *Manuscrit de Genève; De la nature des lois et du principe de la justice civile*, ce droit naturel en deux temps, ce qui semble conforter le fait que sa conception du droit naturel n'a pas changé d'un ouvrage à l'autre. Ce chapitre du *Manuscrit de Genève* sera repris dans sa quasi-intégralité dans le chapitre 6 du livre I du *Contrat social; De la loi*<sup>270</sup>. Dans ce chapitre du *Manuscrit de Genève*, Rousseau définit la loi dans les mêmes termes que dans le *Contrat social*: la loi est un acte dicté par la volonté générale qui, elle, est déterminée par la constitution du pacte social<sup>271</sup>. Puis il commence ses considérations sur le droit naturel proprement dit et le droit naturel *raisonné*. Nous donnerons ici un très long extrait de ce passage pour trois raisons. La première, parce que le texte de Rousseau se prête mal à une dissection minutieuse. La deuxième, parce qu'il est difficile de saisir ce passage autrement que dans son intégralité. La troisième, parce que la conception décrite dans ce passage, bien qu'étant le prolongement de la préface du 2<sup>e</sup> *Discours* et s'inscrivant dans une continuité directe avec le *Contrat social*<sup>272</sup>, exprime, nous semble-t-il, une vision qui dépasse celle du *Contrat social*. Ce passage requiert une grande attention si l'on veut éviter de l'interpréter comme décrivant pleinement la pensée de Rousseau:

«Le plus grand avantage qui résulte de cette notion (de fonder la loi dans la volonté générale) est de nous montrer clairement les vrais fondemens de la justice et du droit naturel. En effet, la première loi, la seule véritable loi

<sup>270</sup> La seule section qui en est retirée est cette section où il mentionne cette conception du droit naturel en deux temps. Voir la note 3 de la page 328 par Derathé in Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 1424.

<sup>271</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 326-327, MG II-4 et p. 378-379, CS II-6

<sup>272</sup> Hubert qui a fait une étude comparative très serrée entre le *Manuscrit de Genève* et le *Contrat social* considère qu'il n'y a pas de différence conceptuelle importante entre les deux textes quant à cet extrait. Il nous semble néanmoins que Rousseau va plus loin dans cet extrait quant à la question de la loi naturelle par rapport à l'ensemble de son oeuvre. Hubert, R., p. 120

fondamentale qui découle immédiatement du pacte social est, que chacun préfère en toutes choses le plus grand bien de tous.

[...]

Étendez cette maxime (de la volonté générale) à la société générale dont l'Etat nous donne l'idée, protégés par la société dont nous sommes membres, ou par celle où nous vivons, la répugnance naturelle à faire du mal n'étant plus balancée en nous par la crainte d'en recevoir, nous sommes portés à la fois par la nature, par l'habitude, par la raison à en user avec les autres hommes à peu près comme avec nos Concitoyens, et de cette disposition réduite en actes naissent les règles du droit naturel raisonné, différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes.

C'est ainsi que se forment en nous les premières notions distinctes du juste et de l'injuste; car la loi est antérieure à la justice et non pas la justice à la loi, et si la loi ne peut être injuste, ce n'est pas que la justice en soit la base ce qui pourroit n'être pas toujours vrai; mais parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même; ce qui est sans exception.<sup>273</sup>»

On voit très bien dans cet extrait que le droit naturel *raisonné*, l'idée de justice, «la loi de raison», est postérieur au fondement de la société. La justice n'est pas le fondement de la société. Il est très difficile, nous semble-t-il, de concevoir que la loi naturelle en tant que raisonnable soit la validation du contrat social<sup>274</sup>. Le droit naturel *raisonné* a une triple assise: «...portés à la fois par la nature, par l'habitude, par la raison...»; de plus, ce droit naturel s'inscrit dans une relation de citoyen à étranger; les relations entre citoyens, elles, sont régies par les lois de leur propre société. L'origine du droit naturel *raisonné* est la nature, dans la mesure où il découle du droit naturel proprement dit. L'habitude permet, en tant que les lois de la société ordonnent les relations entre les citoyens, de donner l'exemple, en général, des comportements à avoir entre les hommes. La raison peut ainsi redécouvrir ce que les relations d'homme à homme, par leurs passions, ont perdu de la «nature». L'origine naturelle du droit naturel *raisonné* n'est pas suffisante dans la mesure où «la voix de la nature» n'est qu'une faible réminiscence des instincts naturels: «...droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé...». C'est cet élément de «vérité» qui permet à la conception rousseauiste du droit naturel de garder son unité et sa cohésion. La nature détermine la cohérence de la société, dans la mesure où elle concrétise le fait, par l'immédiateté de l'instinct de conservation, que l'homme ne peut se

<sup>273</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 328-329, MG II-4

<sup>274</sup> Voir Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 286 note 1 par Derathé p.1413. Derathé réitère la solution du droit naturel en deux temps chez Rousseau, comme il la présente dans son livre *Rousseau et la science politique de son temps* p. 166. Il nous semble cependant que la notion de la loi naturelle en son sens raisonnable, qui découle du droit naturel raisonné, ne peut valider le contrat social, étant donné qu'elle est postérieure au contrat social.

nuire à lui-même: «...il est contre nature qu'on veuille se nuire à soi-même...». Cet élément naturel associé à la formation de la volonté générale, par le contrat social, permet l'élaboration de l'idée de justice et de droit naturel *raisonné*. Dans la pensée de Rousseau, on ne peut en aucun cas inverser cette prémisse: «..car la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi...». Il nous semble ici que Rousseau exprime les pleines conséquences<sup>275</sup> qu'il faut tirer du double mouvement du droit naturel tel que présenté dans le *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité* et de sa logique particulière.

Une fois ces éléments posés, on s'aperçoit bien que Rousseau a radicalement modifié la définition et le rôle de la loi naturelle et que l'on ne peut plus envisager complètement ce terme ni dans le sens où il avait été employé par les «Romains», ni dans celui par lequel il avait été défini par les «Modernes». Il faut lui trouver un sens différent, mais intermédiaire par rapport à ses prédécesseurs. Il s'agit donc de laisser de côté toutes nos préconceptions quant au droit naturel chez Rousseau, car il n'est pas défini dans les mêmes termes que chez ses prédécesseurs.

---

<sup>275</sup> Il est difficile de ne pas remarquer que ces conséquences sont un peu fortes par rapport à la conception globale de Rousseau quant à la loi naturelle. Le fait que Rousseau ait retiré ce passage du *Contrat social* dans sa version finale vient donner un autre poids à l'argumentation de Vaughan. Il faut cependant remarquer que Vaughan ne fait pas appel à ce passage pour justifier son point de vue.

### 2.3 La loi naturelle et le contrat social

Pour terminer ce travail, il nous reste encore à aborder un ensemble de questions qui concernent la loi naturelle chez Jean-Jacques Rousseau. Il nous sera difficile de les envisager en totalité au sein de ce mémoire. Mais l'une d'entre elles, détermine, en fait, une sorte de jonction entre les deux principaux instigateurs du débat qui s'est instauré autour de la notion de la loi naturelle chez Rousseau: Vaughan et Derathé. C'est à cela que nous nous attarderons ici. Ce trait d'union, entre les deux commentateurs, part d'une conception commune qui, pour Derathé, se formule comme suit: «Rousseau n'aurait pas pu d'ailleurs rejeter l'idée de loi naturelle sans priver du même coup le contrat social de toute *sanction morale*<sup>276</sup>»; et, pour Vaughan:

«By the rejection of natural law, by the assertion that, in the state of nature, there is no such thing as moral obligation, the Contract is, in fact, discredited in advance  
<sup>277</sup>».

Les deux commentateurs partagent cette vision que toute théorie du contrat social a besoin de la loi naturelle à l'état de nature pour être valide, effective moralement.

Derathé part du principe que Rousseau ne peut être trouvé en contradiction avec lui-même. Il reconnaît qu'il est impossible de concevoir la loi naturelle à l'état de nature primitif<sup>278</sup>. Pourtant il cherche à retracer la constitution de la moralité dans le second état de nature: la société naissante. Il pense que Rousseau doit, à l'état de nature, avant le pacte social, concevoir un engagement moral envers la parole donnée et donc, la loi naturelle<sup>279</sup>. Nous avons vu, dans le premier chapitre, combien il est difficile de trancher cette question de manière décisive. Par la suite, nous avons considéré que c'était le fait même de poser cette question de la moralité à l'état de nature qui pouvait placer les commentateurs dans une position périlleuse. Devons-nous admettre avec Vaughan que Rousseau, au lieu de sacrifier sa théorie du contrat social qu'il était sur le point d'abandonner<sup>280</sup>, retire le deuxième chapitre du *Manuscrit de Genève* qui remettait directement en cause «root and branch» la loi naturelle:

<sup>276</sup> Derathé, R., p. 159

<sup>277</sup> Vaughan, C.E., t. I, p. 440

<sup>278</sup> Derathé, R., p. 156

<sup>279</sup> Derathé, R., p. 165

<sup>280</sup> Vaughan croit que Rousseau avait même envisagé de ne pas publier son contrat social. Le fait qu'il abandonne l'écriture de ses *Institutions politiques*, pourrait être vu comme un signe de sa volonté d'abandonnée le *Contrat social* même. Voir Vaughan, C.E., t. I, p. 438

«It is hard to resist the suspicion that Rousseau suppressed the peccant chapter, not because it was irrelevant, but because it was fatally relevant, to his argument; because he became aware that, in refuting the idea of natural law, he had unwittingly made a deadly breach in the binding force of the Contract...<sup>281</sup>»

Il est possible qu'il y ait eu un flottement dans l'esprit de Rousseau quant à l'organisation de la structure de son argumentation politique. Pourtant, il nous apparaît comme peu crédible que Rousseau ait cru ne pas avoir résolu ces problèmes. Qu'il ait simplement escamoté la question de la loi naturelle afin d'assurer la validité du *Contrat social*, comme le laisse supposer Vaughan, nous semble peu vraisemblable.

Le développement de notre mémoire nous laisse, jusqu'à maintenant, avec beaucoup de limites quant à la conception de la loi naturelle selon Rousseau. Mais, il nous fournit peu de réponses et de données affirmatives. Rappelons-nous ces limites conceptuelles. La première est que la question de la moralité à l'état de nature est difficile à résoudre et ce, pour deux raisons. La description du second état de nature dans le 2<sup>e</sup> *Discours* ne nous permet pas de résoudre la question de manière décisive. Ensuite, le fait même de poser cette question a des implications particulièrement difficiles à tenir d'un point de vue interprétatif. Cette question, de la moralité à l'état de nature, a des implications quant au statut interprétatif que l'on prête à l'état de nature et quant au moment et à la «durée» d'application de ce statut. Elle a aussi des implications par rapport à la portée et au statut des deux descriptions que fait Rousseau du pacte social et de l'état de guerre dans le *Discours sur l'inégalité* et dans le *Contrat social*.

La deuxième contrainte est que Rousseau semble reconnaître une loi naturelle avec un développement rationnel, comme dans les conceptions «modernes». La conception rousseauiste de la loi naturelle ne prend pourtant pas sa source dans la conception selon laquelle la nature de l'homme est rationnelle et sociable. Pour lui, cette conception rationnelle de la loi naturelle s'enracine dans la nature sensible de l'homme. Elle se rattache à un souci immédiat de sa conservation et à un sentiment fugace qui le porte à tempérer ce souci de lui-même, par un mouvement d'identification à l'autre: la pitié naturelle. Nous avons vu aussi que le fait d'enraciner la «loi naturelle» dans la sensibilité humaine, impliquait un développement particulier de la loi naturelle. Ainsi, bien que son acception de la loi naturelle soit moderne<sup>282</sup>, les modalités d'application et d'action de celle-ci sont très différentes. Nous avons vu que la «loi naturelle» ou du moins le droit naturel, implique une participation des animaux. Bien que ces derniers ne

<sup>281</sup> Vaughan, C.E., t. I, p. 441

<sup>282</sup> Viroli, M., *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Walter de Gruyter, 1988, p. 117

reconnaissent pas cette loi, l'homme est sujet à des devoirs envers eux puisqu'ils sont des êtres sensibles. De même, les devoirs que les hommes se doivent entre eux ne sont pas, en eux-mêmes, associés à leur caractère raisonnable, bien que ce soit la raison qui les reconnaisse. Ils sont associés à leur nature sensible. Cet enracinement dans la sensibilité donne lieu à la dynamique du droit naturel en deux temps que nous avons examinée précédemment, et engendre notre troisième contrainte.

Cette contrainte est double, car elle touche deux éléments importants des conceptions traditionnelles: le moment d'application ou de conception de la loi naturelle, et celui de l'applicabilité ou la sanctionnabilité elle-même de cette loi. Rousseau affirme que la loi naturelle dans son acception moderne ne peut être redécouverte par la raison, à partir de ses origines sensibles, qu'une fois la société établie. Alors que l'acception de la loi naturelle, sur laquelle s'appuient les jugements de Vaughan et de Derathé, demande que la loi naturelle soit antérieure à la conclusion du contrat social. Cette antériorité est nécessaire, selon eux, pour assurer que les individus qui s'engagent, pour la première fois envers le contrat social, puissent avoir un certain sens de l'obligation morale, envers les autres contractants: sinon le contrat ne serait plus valable autrement que par la force. Une telle organisation de l'argumentation politique mènerait, selon Derathé, à une conception totalitariste de l'État. Celle-ci irait, de toute évidence, à l'encontre de la conception rousseauiste de l'État qui est, en soi, une attaque féroce contre toutes les formes du totalitarisme, de la dépendance et de l'esclavage:

«Ainsi l'obligation de respecter le pacte a son unique fondement dans la loi naturelle et dans le devoir de tenir ses engagements. Si l'on supprime la loi naturelle, le contrat social, privé de toute sanction morale, n'a plus d'autre garantie que la force. Il ne peut être qu'une formalité dépourvue de sens pour des hommes qui ignorent que l'on doit tenir parole. Il serait dérisoire de vouloir fonder toute la société humaine sur des conventions si les hommes n'avaient aucune idée des engagements mutuels et de l'obligation de les respecter [...]

Ainsi la théorie du contrat social n'est pas compatible avec la négation de l'idée de loi naturelle, puisque celle-ci sert de fondement aux conventions d'où naissent les diverses sociétés.<sup>283</sup>»

Le jugement semble sans appel, que ce soit pour Derathé ou pour Vaughan<sup>284</sup>. Le contrat social, d'un point de vue structurel, a besoin, pour être validé, que la loi naturelle lui soit antérieure. Pourtant, dans le *Discours sur l'inégalité* ou dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau le dit: le développement rationnel qui permettrait la reconnaissance

<sup>283</sup> Derathé, p. 159-160, (les parenthèses sont de nous).

<sup>284</sup> Vaughan croit cependant que Rousseau rejette la loi naturelle et qu'il aurait dû fonder son contrat social sur l'«utilité commune». Vaughan, C.E., p. 46-47 et Derathé, R., p. 161

d'une loi naturelle se produit après l'établissement de la société<sup>285</sup>. Dans le *Contrat social* il nous répète même, bien que de manière plus larvée, que cette conscience morale ne se produit pas avant l'engagement envers le contrat social, mais bien pendant cet engagement. Il réduit à un instant le développement de cette conscience morale qui se détermine et se renouvelle tout au long du contrat, sans pour autant se produire avant son établissement:

«Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquoit auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusques là n'avoit regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autre principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchans. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentimens s'ennoblissent, son ame toute entiere s'éleve à tel point, que si, les abus de cette nouvelle condition ne le dégradotent souvent au dessous de celle dont il est sorti, il devoit bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.<sup>286</sup>»

Pour l'auteur du *Contrat social*, c'est la fondation du contrat qui permet à l'homme un développement de la morale et de l'idée de justice, et qui fait que l'homme consulte «sa raison avant d'écouter ses penchans». C'est à partir de l'établissement du contrat que l'homme se trouve en possession de tous les outils lui permettant de poursuivre l'accomplissement de sa perfectibilité «naturelle». Nous sommes ici confrontés à un problème d'interprétation. Si la loi naturelle dans son acception raisonnable et morale ne se concrétise chez Rousseau qu'une fois le contrat conclu et que, ce même contrat doit être validé par la loi naturelle qui lui est postérieure, un élément de l'argumentation doit être abandonné.

Si Rousseau n'abandonne pas l'idée de la loi naturelle «root and branch» -car il ne l'abandonne pas complètement<sup>287</sup>- et si le contrat social n'est pas validé par la loi naturelle dans son fondement, alors c'est l'élément qui nous semble extérieur à Rousseau qui doit être abandonné; c'est-à-dire la conception commune à Vaughan et Derathé qui fait de la loi naturelle un antécédent nécessaire au contrat social. La résolution d'un tel

<sup>285</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 125, p. 283, 284, MG I-2

<sup>286</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 364, CS I-8

<sup>287</sup> Nous pensons avoir montré, dans la section précédente, que Rousseau reconnaît bien, par sa solution du droit naturel en deux temps, la loi naturelle. Mais sa conception de cette loi ne se rattache à la tradition que d'une manière très particulière. Ce qui suit dans ce chapitre ne fera que le confirmer.

dilemme est-elle possible? Une partie de la solution nous est proposée par Maurizio Viroli dans son livre *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*<sup>288</sup>.

Rousseau admet que la parole donnée engage moralement l'être humain et ce, même à l'état de nature<sup>289</sup>. Il dit dans le *Contrat social*:

«Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, je ne reconnois pour être à autrui que ce qui m'est inutile. Il n'en est pas ainsi dans l'état civil où tous les droits sont fixés par la loi.<sup>290</sup>»

Le problème de la parole donnée, autant à l'état de nature qu'à l'état civil, vient de l'impossibilité de la faire respecter autrement que par la contrainte. Contrainte, qui s'exprime par la force individuelle à l'état de nature et par celle de la loi positive dans la société civile. Rousseau admet une loi naturelle ou loi de raison, mais ne peut admettre que cette loi serve de fondement à la société. Il manque à cette loi les deux éléments qui pourraient répondre aux conditions posées pour déterminer une loi: à savoir, l'imposition d'une sanction réelle, interne à cette loi et, par voie de conséquence, la réciprocité de cette loi. Si chacun peut appliquer la loi naturelle à sa guise, sans craindre de sanction immédiate...<sup>291</sup>, alors seul Dieu peut appliquer une sanction à cette loi, mais de toute évidence cette sanction ne s'opère pas au sein de la société, encore moins avant:

«Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement, ni de loix. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les loix de la justice sont vaines parmi les hommes;

<sup>288</sup> Viroli, M., p. 112-122

<sup>289</sup> Il faut faire bien attention, il n'est pas question ici de dire que Rousseau envisage qu'une moralité pleinement constituée se développe à l'état de nature. Et encore moins, de penser que ce sentiment moral puisse permettre à l'homme, dans la société naissante, de concevoir la loi naturelle. Nous avons déjà vu dans le 2<sup>e</sup> *Discours* que Rousseau reconnaissait assez tôt dans le développement de la société naissante que l'homme développait un sens de l'engagement moral: «Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels...» Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 166. Il continuera au cours de son développement à raffiner cette perception. Ainsi, certains hommes, pas tous, peuvent donc développer un sentiment moral et d'engagement à la parole donnée à l'état de nature. Pourtant, cette «voix de la nature» est étouffée par les passions et la raison, l'homme est obligé de redécouvrir par la raison cette «voix» une fois la société établie. C'est en cela que réside toute la difficulté de concevoir une conception de la loi naturelle «raisonnable» qui prend son fondement dans la sensibilité. De toute façon, cette question de la moralité à l'état de nature est une fausse question.

<sup>290</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 378, CS II-6

<sup>291</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 285, MG I-2

elles ne font le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui.<sup>292</sup>»

Pour Rousseau, il n'est pas question de faire intervenir Dieu dans les affaires politiques des hommes...

Comme le souligne Viroli, à la suite de Derathé, Vaughan fait preuve d'une confusion entre deux niveaux de la construction politique de Rousseau, le chronologique et le normatif:

«La confusion entre les rapports chronologiques et les rapports normatifs a mené des interprètes comme Vaughan à une interprétation peu exacte de la pensée de Rousseau.<sup>293</sup>»

Cette critique devrait cependant, à notre avis et comme nous pensons l'avoir montré au début de ce chapitre, être étendue à Derathé lui-même, par le simple fait qu'il pose la question de la moralité dans le second état de nature. Rousseau accepte l'idée d'un ordre moral qui s'enracine dans la conservation et dans la pitié naturelle, sans faire appel à la rationalité ou à la sociabilité, mais l'application de cet ordre moral comme fondement de la société ne peut-être que catastrophique. Comme nous l'avons vu précédemment dans le *Manuscrit de Genève*, supposer la loi naturelle comme le moteur de l'ordre social nous mène à un résultat contraire à la justice; car ceux qui ne respectent pas la loi naturelle tirent profit de la situation et ceux qui la respectent en pâtissent:

«Ainsi la douce voix de la nature n'est plus pour nous un guide infaillible, ni l'indépendance que nous avons reçu d'elle un état desirable; la paix et l'innocence nous ont échappé pour jamais avant que nous en eussions goûté les délices; insensible aux stupides hommes des premiers tems, échappée aux hommes éclairés des tems postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnu quand elle en pouvoit jouïr, ou pour l'avoir perdu quand elle auroit pu le connoître.<sup>294</sup>»

Les conditions d'une association «purement» morale entre les hommes n'ont jamais existé et ne pourront jamais exister. Comme il l'avait souligné dans le 2<sup>e</sup> *Discours*<sup>295</sup>, il n'y a pas de retour en arrière possible, ni factuellement, ni conceptuellement: «l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un état étranger à la race humaine». Ce qui fait encore dire à Rousseau:

<sup>292</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 378, CS II-6

<sup>293</sup> Viroli, M., p. 114

<sup>294</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 283, MG I-2

<sup>295</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, note IX de Rousseau à la p. 142, p. 207 et voir aussi p. 133

«Par où l'on voit que ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère; puisque les conditions en sont toujours inconnues ou impraticables et qu'il faut nécessairement les ignorer ou les enfreindre.<sup>296</sup>»

La loi naturelle est ignorée à l'état de nature et enfreinte en société, elle n'est donc jamais applicable comme fondement de la société. Pour Viroli, le contrat social, dans la conception de Rousseau, ne s'adresse pas à des êtres supposés justes mais à l'«homme indépendant et éclairé», tel qu'il est après être sorti de l'état de nature. Il faut donc lui montrer qu'il y va de son intérêt de travailler au bien commun:

«Mais la difficulté qui se pose pour la théorie politique de Rousseau est au contraire celle de la justification d'un ordre social juste qui ne présuppose pas des hommes plus ou moins justes, mais qui part d'hommes généralement injustes et persuadés qu'au fond leur conduite ne peut-être complètement désapprouvée.<sup>297</sup>»

Comment peut-on, dans cette conception, reconnaître l'ordre social juste? Viroli<sup>298</sup> nous dit que, pour Rousseau, la loi naturelle ou «loi de raison» sert pour juger du droit positif et des lois positives, mais une fois la société établie. Rousseau reconnaît que ce principe moral, qui prend son origine dans la sensibilité humaine et qui devient rationnel avec la société, est supérieur à la loi positive. En effet, dans une réponse à d'anonymes «Gens de loi» l'accusant de ne reconnaître aucune autorité supérieure à celle du souverain, Rousseau écrit:

«J'en admets trois seulement. Premièrement l'autorité de Dieu, et puis celle de la loi naturelle qui dérive de la constitution de l'homme, et puis celle de l'honneur plus forte sur un coeur honnête que tous les Rois de la terre...Non pas seulement indépendantes, mais supérieures. Si jamais l'autorité souveraine pouvait être en conflit avec une des trois précédentes, il faudrait que la première cédât en cela.<sup>299</sup>»

Cette affirmation de la supériorité de la loi naturelle sur la loi positive pourrait être considérée comme anachronique dans l'oeuvre de Rousseau, si elle était isolée.

Mais tel n'est pas le cas. On retrouve aussi une telle référence à la supériorité de la loi naturelle, ou du moins du droit naturel, à la fin du *Discours sur l'inégalité*:

<sup>296</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 284, MG I-2

<sup>297</sup> Viroli, M., p. 116

<sup>298</sup> Viroli s'inspire ici de Derathé, R., p. 157. Voir aussi Derathé, R. p. 165

<sup>299</sup> Rousseau, J.-J., Lettre datée de Montmorency, le 15 oct. 1758, *Correspondance générale*, n° 559, t. IV pp. 87/88, in Derathé, R., p. 157

«Il suit encore que l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au Droit Naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité Physique; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet egard de la sorte d'inégalité qui regne parmi tous les Peuples policés; puisqu'il est manifestement contre la Loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécille conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire.<sup>300</sup>»

Il faut évidemment lire ce passage à la lumière de la préface du 2<sup>e</sup> *Discours*, et de la distinction dans l'*Exordium* entre inégalité naturelle et inégalité politique. Il faut aussi comprendre ce qu'implique ce passage: «puisque'il est manifestement contre la Loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse». Ce passage laisse supposer que cette «loi de nature» existe, mais qu'elle doit être définie d'une manière particulière et qu'elle semble aussi devoir se développer en rapport au «bon sens».

Plus tard, dans la lettre VI des *Lettres écrites de la Montagne* qui est une défense et un résumé du *Contrat social*<sup>301</sup>, il écrit:

«...toutes sortes d'engagemens ne sont pas valides, même devant les Tribunaux humains. Ainsi pour déterminer celui-ci l'on doit en expliquer la nature, on doit en trouver l'usage et la fin, on doit prouver qu'il est convenable à des hommes, et qu'il n'a rien de contraire au Loix naturelles: car il n'est pas plus permis d'enfreindre les Loix naturelles par le Contrat Social, qu'il n'est permis d'enfreindre les Loix positives par les Contrats des particuliers...<sup>302</sup>»

Rousseau établit donc clairement une supériorité normative de la loi naturelle sur la loi positive. Il la répète à plusieurs reprises et sur une période assez étendue de son oeuvre pour la rendre crédible. Pourtant, si la loi naturelle est supérieure à la loi positive et si la loi naturelle n'est pas antérieure à la société, si elle ne participe pas au fondement du contrat social, et «...n'a pas sa place dans la théorie politique de Rousseau<sup>303</sup>»: comment doit-on comprendre le sens de cette supériorité?

Pour Viroli, cette supériorité implique que l'on peut juger de l'équité d'une loi civile par les principes de la loi naturelle, particulièrement par le principe fondamental de la justice raisonnée: «Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse<sup>304</sup>». Mais, selon lui, il est impossible de penser que la loi naturelle puisse être justifiée par la loi civile dans la

<sup>300</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 193-194

<sup>301</sup> Candaux, J.-D., Introduction aux *Lettres écrites de la montagne*, in Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. CLXXXII-CLXXXIII

<sup>302</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 807

<sup>303</sup> Viroli, M., p. 120

<sup>304</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 156

mesure où la loi civile n'assure pas la réciprocité de la loi naturelle elle-même<sup>305</sup>. Pour Rousseau, une loi civile juste est dictée par la volonté générale qui ne permet pas que la loi puisse s'appliquer à des objets particuliers: «...qu'il n'y avoit point de volonté générale sur un objet particulier.<sup>306</sup>». Viroli, lui, nous en parle en termes de *privi-leges*: «Mais une loi qui admet des *privi-leges* n'est pas pour Rousseau une loi.<sup>307</sup>». L'application de la volonté générale est l'expression souveraine permettant la réciprocité et la sanctionnabilité que la loi naturelle ne peut garantir. La loi civile prend la place de la loi naturelle qui ne peut être appliquée de manière autonome. Mais la loi positive ne peut se soustraire aux critères de la justice raisonnée. La loi civile permet simplement d'assurer, comme expression de la volonté générale, que la justice soit appliquée à tous:

«Par contre, la souveraineté des lois qui s'appliquent à tous sans exception réalise l'exigence de réciprocité propre à la justice rationnelle mais que la justice rationnelle comme telle n'est pas capable de garantir.<sup>308</sup>»

Les hommes d'eux-mêmes n'appliquent pas les maximes de la justice et de la loi naturelle. C'est seulement par le biais de la loi positive que peuvent s'appliquer les principes de la justice et ce, d'une manière générale. Le pacte social en établissant la souveraineté de la loi positive ne contredit pas la loi naturelle, il permet l'application des principes de la justice raisonnable. L'objet des lois étant toujours général, les lois s'énoncent toujours en termes abstraits et universels, ce qui oblige le souverain à toujours rechercher le bien général et la réciprocité qui sont les attributs de la justice. La loi naturelle permet donc de reconnaître si la loi positive est juste. C'est en ce sens qu'elle est supérieure aux lois positives.

Par cette solution, Viroli règle la question de la possibilité d'une dérive totalitaire de l'État. Cependant, il n'est pas certain que cette solution réponde complètement à l'objection de la validation du contrat social par la loi naturelle. En fait, d'où le contrat social tire-t-il sa validation propre, si la loi naturelle ne lui est pas antérieure?<sup>309</sup> Il est impossible dans le cadre de ce mémoire d'y répondre d'une manière satisfaisante. La seule chose que nous puissions réaliser, dans ce contexte, consiste à étudier brièvement quelles pourraient être les pistes de recherche pour envisager cette question.

<sup>305</sup> Viroli, M. p. 120

<sup>306</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 378, CS II-6. Voir aussi p. 326-327, MG II-4

<sup>307</sup> Viroli, M. p. 120

<sup>308</sup> Viroli, M., p. 120-121

<sup>309</sup> Dans ce contexte on pourrait même se demander, si la question ne devrait pas être reformulée entièrement. Il n'est pas certain qu'elle ait encore un sens, dans la perspective où Rousseau a radicalement changé le sens que l'on peut attribuer à la «nature», au «droit naturel» ou à la «loi naturelle».

Si l'on examine attentivement le problème de la validation du contrat social<sup>310</sup>, on s'aperçoit qu'il demeure important. Il faut chercher des pistes qui nous permettraient de résoudre ce problème plutôt que de s'attacher à voir des contradictions chez Rousseau. En étudiant la question, il nous apparaît qu'au moins deux pistes devraient donner lieu à des recherches subséquentes. La première est relative au caractère auto-fondateur du contrat social, tel que décrit dans le *Contrat social*<sup>311</sup>. Les textes de Rousseau peuvent permettre, nous semble-t-il, une validation interne du contrat social comme un acte an-historique, s'il répond aux impératifs de la volonté générale<sup>312</sup>. Dans le *Contrat social*, nous l'avions déjà mentionné, Rousseau décrit la formation du contrat comme un «instant» qui ne semble pas impliquer d'antériorité morale. La morale se détermine à partir du contrat social, cet «...instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme.<sup>313</sup>». Il est possible que Rousseau ait considéré qu'une société qui se constitue dans les termes qu'il avait énoncés, détermine sa propre validation. En ouverture du *Contrat social*, il nous dit que l'ordre social est un *droit sacré* mais que ce sont des conventions qui fondent ce *droit*, et donc que l'objet du *Contrat social* est de définir ces conventions qui déterminent les fondements du contrat:

«Mais l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature; il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions.<sup>314</sup>»

Il s'agit, nous semble-t-il, d'une dynamique similaire à celle du droit naturel en deux temps. Par son origine, le droit est «de nature» ou «sacré» voire «parfait», mais devient différent comme ré-établi par la raison humaine, différent par ses fondements. Le contrat social, en terme de fondements, ne s'établit pas en fonction de la nature mais bien par des conventions. D'une certaine manière, Rousseau dissocie l'homme par ce qu'il a de corrompu, de ce que Dieu représente comme perfection. Cette dialectique entre la

<sup>310</sup> Derathé partage le point de vue de Vaughan: la loi naturelle doit être antérieure au contrat social; sauf que Vaughan croit que Rousseau se contredit par rapport à sa conception du contrat social. Pourtant, Derathé en affirmant que la loi naturelle est antérieure et valide du même coup le contrat social, n'est pas inattaquable, nous pensons l'avoir montré. Vaughan en considérant que la loi naturelle n'est pas antérieure au contrat, croit que Rousseau est en contradiction avec sa théorie du contrat, ce qui ne nous apparaît pas comme une meilleure solution.

<sup>311</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 360-361, CS I-6

<sup>312</sup> Pour Rousseau, toute société qui s'établit en fonction de rapports particuliers, tyranniques, relevant de la force n'est pas une société relevant du contrat social. Les individus qui sont impliqués dans une telle société peuvent et doivent, s'ils le peuvent, l'abolir, il l'énonce très clairement dès le début du *Contrat social*: «...tant qu'un Peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue il fait encore mieux...», Rousseau, J.-J., O.C., t. III p. 352, CS I-1

<sup>313</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 364, CS II-8

<sup>314</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 352, CS I-1

«nature» et le «corrompu» que Burgelin<sup>315</sup> mentionnait par rapport à l'état de nature et aux *Discours*, se projette et devient, nous semble-t-il, dans le *Contrat social* et dans l'ensemble structurel de l'oeuvre politique de Rousseau, une dialectique entre ce qui relève des «origines» et ce qui relève des «fondements». Bien que chez Rousseau, la perspective d'un contrat social auto-fondé semble peu «orthodoxe», il s'agit là d'une hypothèse qui ne peut être simplement écartée. Le fait de croire que l'absence de loi naturelle à l'état de nature constitue une contradiction dans l'élaboration du système politique de Rousseau, introduit un biais par rapport à l'interprétation<sup>316</sup>. C'est ainsi qu'il faut explorer toutes les avenues qui se présentent à nous, pour tenter de comprendre cette question difficile de la loi naturelle chez Rousseau et, de même, envisager notre deuxième piste.

Cette piste concerne la transformation, par le contrat social, de la possession à l'état pré-social, en propriété dans la société. Tout au long de son oeuvre politique, le rôle de la propriété s'associe à celui de la fondation de la société, sans pour autant être explicité. Cet élément nous semble porteur de sens. Rousseau mentionne, à plusieurs reprises, la propriété en relation au fondement de la société, mais ne semble pas constant quant au sens et aux implications de cette relation<sup>317</sup>. La propriété est, du moins en apparence, tour à tour antérieure à la société, fondatrice de la société et fondée par la société. Il y a de toute évidence un élément dans cette transformation de la possession en propriété qui concerne la fondation du contrat social. Cet élément pourrait même être une illustration qui nous permettrait de mieux comprendre le mécanisme qui régit le passage conceptuel entre l'état de nature et le contrat social. De ce fait, cet élément nous aide à mieux comprendre le passage du droit naturel proprement dit au droit naturel *raisonné* qui se rattache à ce «moment», où l'homme acquiert l'idée morale de son engagement envers la société.

Il s'agit là de deux pistes qui impliquent des recherches ultérieures. Nous pensons que de l'une ou l'autre de ces pistes, ou la conjonction des deux, pourrait permettre de trouver des éléments qui éclaireraient notre compréhension de la nature d'un fondement pour le contrat social. Cette compréhension est, nous semble-t-il, essentielle pour

<sup>315</sup> Burgelin, P., p. 237

<sup>316</sup> Il s'agit d'une remarque importante, dans la mesure où Rousseau remet complètement en cause toutes les conceptions de ses prédécesseurs.

<sup>317</sup> Il faut se rappeler que le droit du premier occupant est le seul droit «naturel» qui, à proprement parler, se communique de l'état de nature à l'état civil, ce qui lui confère un rôle particulier. Il faudrait déjà pouvoir élucider la question de ce passage de l'un à l'autre des états, avant de pouvoir répondre à notre interrogation. Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 365, CS I-9, voir aussi pour la relation entre propriété, possession et état civil: 2<sup>e</sup> *Discours*, p. 164, 184 et 165, *Économie politique*: «...la propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens...», voir aussi la note 1 relative à ce passage p. 1402-1403, p. 329-330, MG-II-4

pleinement apprécier le rôle de la loi naturelle dans la construction politique de Rousseau.

## CONCLUSION

La loi naturelle est un élément problématique de la construction politique de Rousseau, pour lequel il est difficile de se faire une représentation définitive. Notre démarche au cours de ce travail a été d'explorer, à travers les textes de Rousseau, les ramifications de différentes argumentations présentées par les commentateurs qui se sont intéressés à la question de la loi naturelle et à la structure de l'argumentation politique. Nous avons tout particulièrement étudié le débat opposant Vaughan et Derathé quant à la loi naturelle. De ce débat, nous avons dégagé les arguments proprement politiques et concentré notre attention sur les deux lignes d'argumentation qui opposaient Derathé à Vaughan.

La première concerne l'existence de la moralité à l'état de nature chez Rousseau. Vaughan semblait réduire l'état de nature à un élément statique de la construction politique de Rousseau et confinait sa conception à un état où l'homme est privé de raison, vit isolé et ne conçoit aucune moralité bref, un état où il est bête. L'homme était incapable de concevoir la moralité à l'état de nature et par le fait même, également incapable de concevoir la loi naturelle. Pourtant, cette description de l'état de nature correspond seulement au premier développement de cet état: l'état de nature *primitif*. Derathé s'oppose à cette interprétation en faisant remarquer que le développement de l'état de nature pour Rousseau est dynamique et qu'il est constitué de deux parties. La seconde partie de sa description, la *société naissante*, retraçait l'évolution de la raison de l'homme à travers les différentes étapes au cours desquelles il passe de l'état de bête à celui d'homme civilisé. Derathé envisage donc que l'homme, pendant ce second état de nature, développait, en concomitance avec la raison, un sentiment de l'obligation morale qui lui permettait de concevoir la loi naturelle à l'état de nature.

La deuxième ligne d'argumentation consistait en une réponse de Derathé à Vaughan. Vaughan considérait que l'homme étant incapable de concevoir la loi naturelle à l'état de nature, était aussi incapable de concevoir une obligation morale envers la parole donnée. En l'absence de cette obligation morale, le contrat social de Rousseau se retrouvait privé de toute sanction morale, et donc, de validité. Derathé lui, estimait qu'il était impossible que Rousseau n'ait pas envisagé cette contradiction. Il avait donc dû considérer que l'homme, pour permettre la validation du contrat social, dans les derniers moments du second état de nature, concevait la loi naturelle.

Nous avons structuré notre mémoire en fonction de ces deux lignes directrices du débat. Un premier chapitre traite de *La loi naturelle à l'état de nature* et comprend trois sections: *L'état de nature*; *L'amour de soi et la pitié*; et *La moralité à l'état de nature*. Ensuite nous avons conçu un deuxième chapitre qui traite de *La loi naturelle et le contrat*

*social*, lui aussi en trois sections: *De l'état de nature au contrat social*; *Droit naturel et droit naturel raisonné*; *La loi naturelle et le contrat social*.

Nous nous sommes d'abord intéressés à la critique que Rousseau fait de la loi naturelle chez ses prédécesseurs, les «jurisconsultes», dans la préface du 2<sup>e</sup> *Discours*. Nous avons pu nous apercevoir que Rousseau ne se borne pas à critiquer les conceptions que se font de la loi naturelle, ses prédécesseurs. Il attaque la définition même que l'on pouvait donner de la nature et la relation qui existait entre l'idée de loi et l'idée de «nature». Ses conclusions l'amènent à proposer un droit naturel en deux temps qui semble avoir pour effet de rapprocher deux visions traditionnellement opposées de la loi naturelle: la «romaine» et la «moderne». Puis nous avons examiné de quelle manière Rousseau pouvait envisager le statut structurel de l'état de nature. Cet état a-t-il réellement existé, a-t-il un statut historique ou est-il une hypothèse méthodologique? Nous avons jugé utile d'exposer cette problématique dans la mesure où le débat qui nous intéresse provient, en partie, d'une confusion entre l'évaluation des éléments chronologiques et celle des éléments normatifs de la construction politique de Rousseau. Ces considérations conditionnent, nous semble-t-il, notre perception du rôle de l'état de nature. Du même coup, elles modifient notre manière de concevoir les questions et les réponses que l'on pourrait envisager vis-à-vis de cet état. Finalement dans cette section nous avons étudié la méthode utilisée par Rousseau pour établir son état de nature. Remettant en cause la définition traditionnelle de la nature qui se rapporte à la nature humaine, il devait proposer une manière particulière de redéfinir la «nature». Pour lui, la nature humaine n'est pas un élément référentiel, car elle change. Son évolution est déterminée par l'effet de causes «naturelles»: la nature en tant qu'environnement. C'est la nature en général qui modifie, en influant sur sa perfectibilité «naturelle», la nature essentielle de l'homme. La recherche de Rousseau par rapport à l'état de nature peut être assimilée à une recherche des causes «efficientes» de l'évolution humaine.

Après avoir étudié l'état de nature en tant que remise en cause du concept même de «nature», nous avons tenté de dégager les principes qui, à l'état de nature, distinguent l'homme primitif de l'animal: la pitié naturelle et la conservation de soi<sup>318</sup>. La conservation est présente chez tous les animaux mais son association avec la pitié est spécifiquement humaine. Pour Rousseau, c'est à partir de ces deux principes que l'on peut déduire toutes les règles du droit naturel. Mais le droit naturel est constitué de deux

---

<sup>318</sup> Rousseau considère aussi, comme différenciant l'homme de l'animal: la perfectibilité et la liberté. Mais la perfectibilité n'est pas mentionnée dans l'élaboration de son double droit naturel autrement que pour dire qu'elle permet le développement de l'homme et de sa raison, sans que celle-ci ait d'implication directe sur sa conception du droit naturel. La liberté, elle, joue un rôle important dans la construction de Rousseau et devrait faire l'objet d'une étude particulière. Son rapport avec la conception rousseauiste du droit naturel est sûrement significatif mais ne peut pas être abordé ici.

moments. Il est, à l'état de nature, droit naturel proprement dit et, une fois la raison et les passions pleinement établies, il est droit naturel raisonné. Dans ce passage du droit naturel proprement dit au droit naturel raisonné, les deux principes qui fondaient le droit naturel demeurent sous la forme d'une «voix de la nature». Cette voix, une fois la société établie, est excessivement tenue en rapport à la furie que déclenche la confrontation de la raison et des passions. Après une importante description de la conservation et de la pitié, de leurs interactions et des relations qu'elles entretiennent, nous avons analysé le contexte dans lequel ces deux principes s'inscrivaient. Nous avons vu comment ils se rattachaient à la conception rousseauiste du droit naturel et comment celui-ci s'enracinait dans la sensibilité de l'homme plutôt que dans sa raison. La «voix de la nature» parle directement au cœur de l'homme, sans l'intermédiaire de la raison. Il s'agit simplement de savoir l'écouter dans le silence des passions, une fois la raison développée.

Enfin, dans ce chapitre, nous avons examiné si la moralité, pour Rousseau, pouvait se développer dans le second état de nature, la *société naissante*. Nous avons attentivement retracé le développement de la seconde partie du *Discours sur l'inégalité*, jusqu'au moment où Rousseau nous dit avoir terminé sa description du passage de l'homme sauvage à l'homme apte à la société, c'est-à-dire jusqu'au développement de l'agriculture. Nous avons extrait de cette description de l'évolution humaine, les éléments qui nous semblaient éclairants par rapport à l'élaboration de la raison chez l'homme et aux différentes composantes de sa moralité. Puis, nous avons confronté cette recherche avec les deux principales lignes d'argumentations avancées par les commentateurs pour cette question: l'une positive, l'autre négative. Il nous est apparu impossible, nous appuyant sur la description que donne Rousseau, de trancher en faveur de l'une ou de l'autre des argumentations.

Face à cette incapacité, nous avons abordé le deuxième chapitre de notre mémoire. Ce dernier était nécessaire dans la mesure où, tout le questionnement sur l'émergence de la moralité à l'état de nature prenait sa source dans une conception communément admise de la loi naturelle. La loi naturelle est nécessairement antérieure au contrat social. Cette antériorité est nécessaire pour que le contrat social soit valide, juste, moralement sanctionné<sup>319</sup>. Pour Derathé, Rousseau, ne pouvant être en contradiction avec ce principe fondamental<sup>320</sup>, devait nécessairement concevoir la loi naturelle comme antérieure au contrat social, c'est-à-dire présente à l'état de nature. Devant notre incapacité à répondre à la question de la moralité à l'état de nature, il fallait donc voir si, chez Rousseau, la loi naturelle fondait le contrat social.

<sup>319</sup> Comme nous l'avons vu, cette conception de la loi naturelle est commune à Vaughan et Derathé. Ils en tirent simplement des conséquences différentes.

<sup>320</sup> C'est sur ce point que Derathé s'oppose à Vaughan et non pas sur le principe lui-même.

Pour ce faire, nous avons commencé par examiner le passage de l'état de nature au pacte social tel qu'il est décrit dans le *Second Discours*. La transition entre ces deux états y est représentée par un «état de guerre». Puis, nous avons étudié dans le *Contrat social*, et tout particulièrement dans le chapitre 6 du livre I, les éléments qui semblaient se recouper ou s'opposer avec la description qui en est faite dans l'ouvrage précédent. Suite à cet examen, nous avons pu constater que la manière d'envisager les éléments de cette transition, par rapport à l'une ou à l'autre des descriptions, pouvait avoir d'importantes conséquences sur notre compréhension du rôle de la moralité dans la construction politique de Rousseau.

Nous avons donc analysé trois interprétations possibles du rôle des deux présentations qu'il fait, du pacte social et de l'«état de guerre». La première, considère que le pacte présenté dans le *Discours sur l'inégalité* est un contrat *illégitime*, inique, et que celui présenté dans le *Contrat social* est un contrat *légitime* dans la perspective de Rousseau. Cette interprétation a pour implication sous-jacente que les derniers moments du second état de nature sont des «faits réels». La deuxième affirme que le *Contrat social* résout le même conflit que le pacte social présenté dans le 2<sup>e</sup> *Discours*: ainsi, le pacte social présenté dans le 2<sup>e</sup> *Discours* est *légitime* par rapport à l'idéalisation qui est faite du contrat dans le *Contrat social*. Il n'y a pas de dichotomie à établir entre les deux descriptions. Dans cette perspective, le pacte social présenté dans le *Discours sur l'inégalité* n'est que la description, d'un état plus ou moins avancé, de la décrépitude «normale» de tout contrat social. Cependant, cette interprétation a pour implication de considérer l'«état de guerre» comme un «fait réel». La troisième interprétation, elle, fait observer que, dans la construction de Rousseau, le seul fait qui puisse être considéré comme «réel» est l'état civil qu'il a sous les yeux, qu'il peut observer, étudier dans les livres scientifiques. Les «faits» sont explicitement écartés de l'élaboration du 2<sup>e</sup> *Discours* et du *Contrat social*. Il y a donc un problème dans les bases mêmes des deux premières interprétations.

Par cette analyse, nous avons pu voir que les deux premières lignes d'interprétations se posaient, en fait, malgré leur réponse opposée, la question de la moralité à l'état de nature<sup>321</sup>. Ce qui nous amène à penser que le simple fait de se poser

<sup>321</sup> Le lien entre les deux éléments interprétatifs est important. La première ligne d'interprétation affirme que la moralité est présente dans les derniers moments du second état de nature et ce, pour valider moralement, «réellement» le contrat social, ce qui détermine la réalité factuelle des derniers moments du second état de nature. La deuxième ligne d'interprétation se pose elle aussi la question de la moralité. Mais elle considère que la moralité, sous une forme suffisante pour concevoir la loi naturelle, ne peut être présente à l'état de nature. La moralité ne se développe qu'avec l'amour-propre intéressé qui culmine, dans sa forme finale, avec l'état de guerre. Dans cette perspective, l'état de guerre ne peut être considéré comme un état propice au développement d'un sentiment moral. L'état de guerre devient de la même manière que précédemment un fait réel.

la question de la moralité à l'état de nature, a pour conséquence de réintroduire les «faits» dans la construction politique de Rousseau, alors que lui-même nous l'interdit<sup>322</sup>. Il nous faut donc considérer que la question de la moralité à l'état de nature, est une question mal formulée dans le contexte de l'oeuvre politique de Rousseau. Elle ne nous permet pas une interprétation cohérente quant à la question de la loi naturelle chez Rousseau.

La moralité à l'état de nature est sans doute un «fait» qui ne peut être considéré dans le contexte de l'état de nature; pourtant, Rousseau propose une solution pour expliquer ce passage de l'état de nature à l'état civil et c'est le sujet de la deuxième section de ce chapitre. Il formule cette solution en distinguant un droit naturel proprement dit et un droit naturel raisonné. Rousseau évoque ce double droit naturel dans deux passages: dans la préface du 2<sup>e</sup> *Discours* et dans le *Manuscrit de Genève*. Nous avons abordé notre étude en réexaminant la préface du *Discours sur l'inégalité*. Rousseau y décrit un droit naturel proprement dit qui peut se déduire des deux principes naturels à l'homme: la conservation et la pitié. Il précise que ce droit s'élabore sans faire intervenir une nature raisonnable ou sociable de l'homme. Il enracine ce «droit primitif» dans la sensibilité humaine. Cette nouvelle source implique un nouveau rôle, une nouvelle dynamique et un nouveau développement par rapport à la tradition. Pourtant, c'est par la raison que l'homme est capable d'un retour sur lui-même, lui permettant de reconnaître que ce droit est d'origine sensible et que ses principes sont inscrits dans le coeur humain. Selon Rousseau, cette sensibilité s'exprime directement par le coeur de l'homme, par la «voix de la nature». Mais cette «voix» est faible, le développement graduel de la raison et des passions à l'état de nature l'étouffe. Il faut donc que la raison, pleinement établie, puisse redécouvrir cette «voix oubliée», dans le silence des passions. La raison redécouvre la nature sensible de l'homme, et c'est ce qu'il nomme: droit naturel raisonné. Son analyse semble permettre de définir deux conditions qui pourraient déterminer une «loi naturelle». Celle-ci doit répondre à deux impératifs. Premièrement, elle doit, en terme de volonté, faire l'objet d'une connaissance: elle implique une raison pleinement développée. Deuxièmement, elle doit parler directement par la «voix de la nature», c'est-à-dire, parler au coeur de l'homme. À première vue, ces conditions pour l'élaboration d'une conception de la «loi naturelle» semblent contradictoires. D'une part, elle doit s'adresser à l'homme directement par la «voix de la nature» et d'autre part elle doit s'adresser à la raison qui par son développement, étouffe cette «voix». Il n'en est rien. La conception de la «loi naturelle» de Rousseau se rattache à la raison, mais son origine sensible implique un développement très différent de celui de la définition généralement admise.

<sup>322</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p.132-133 et

Ce développement particulier de la loi naturelle et du droit naturel, Rousseau en exprime les implications politiques et nous laisse entrevoir la dynamique dans le chapitre 2 du livre I et dans le chapitre 4 du livre II du *Manuscrit de Genève*. Le premier extrait de ce texte nous montre qu'il y a bel et bien une règle qui permet aux individus de reconnaître la justice une fois la raison développée. Pourtant, le problème de cette règle est qu'elle n'a pas comme base, comme fondement, la raison. Cette règle, pour pouvoir être applicable, devrait pouvoir être sanctionnée, non pas seulement dans un au-delà ou par Dieu, mais concrètement. Le caractère de cette règle qui origine dans la nature sensible de l'homme, fait qu'elle doit avoir, pour être une vraie «loi», une action immédiate et donc être sanctionnable directement par la «nature». De plus, pour pouvoir être applicable en société, il faudrait qu'elle puisse être réciproque, c'est-à-dire qu'on puisse avoir une garantie que tous les individus la respectent, sans exception. Ce qui n'est sûrement pas le cas: l'expérience de la vie quotidienne le prouve largement.

Dans le deuxième extrait du *Manuscrit de Genève* qui traite de ce double droit naturel, Rousseau nous semble aller encore un peu plus loin dans cette conception. Il affirme que l'origine du droit naturel raisonné est bien la nature, mais que ce n'est pas son fondement en société. Les axiomes de la justice raisonnée ont besoin d'autres fondements. C'est l'habitude et la pratique des lois, en société, qui permettent à l'homme de concevoir le droit naturel raisonné. Il généralise ainsi les bons sentiments qui sont dans son cœur, qui sont de sa nature originelle, pour en faire une loi naturelle dans son acception raisonnable, ou une loi de raison comme Rousseau la nomme aussi. C'est par la «voix de la nature» et par l'exercice de la société que l'homme peut étendre cette loi à toute l'humanité et c'est au travers de la volonté générale qu'elle peut s'exprimer en société. Dans ce contexte la loi naturelle en son sens raisonnable, en son sens moral, ne peut s'exprimer qu'une fois la société établie: «...car la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi...<sup>323</sup>». C'est ainsi que nous arrivons au centre du débat concernant la loi naturelle comme validation du contrat social qui opposait Derathé à Vaughan. Si la loi naturelle n'est pas antérieure au contrat social..., quel peut-être le rôle de la loi naturelle dans la construction politique de Rousseau et quels peuvent être dans ce contexte, le ou les éléments de validation du contrat social?

Nous devons donc, pour terminer ce mémoire, examiner cette double question qui traite de la loi naturelle et du contrat social. Nous avons tout d'abord étudié le débat qui oppose Vaughan et Derathé et qui concerne la validation du contrat social. Notre exposé nous a mené à penser que cette hypothèse, partagée par les deux commentateurs, concernant l'antériorité de la loi naturelle dans son acception raisonnable et morale, afin

<sup>323</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p.329, MG II-4.

de garantir la validation morale du contrat social, était probablement étrangère à Rousseau. De ce constat, nous avons tenté de définir le rôle qui pouvait être attribué à la loi naturelle dans la construction politique de Rousseau. Nous avons constaté que, dans son optique, les conditions d'une association purement morale n'ont jamais été réunies et ne pourront jamais l'être. Le contrat social chez Rousseau ne s'adresse pas à des hommes supposés justes, il s'adresse à des hommes, par hypothèse, injustes, éclairés et calculateurs, tels qu'ils sont décrits à la sortie du second état de nature. Mais, comment un contrat passé entre des individus aussi condamnables peut-il tenir? Ou encore, comment déterminer qu'un pacte social est juste ou non?

Rousseau nous montre, dans au moins trois textes différents, que la loi naturelle est supérieure à la loi positive. Si la loi naturelle ne peut être antérieure au contrat social, il faut trouver une explication qui permette d'interpréter cette supériorité. Pour Rousseau, une société respectant les conditions du *Contrat social*, fondée sur la volonté générale, permet d'assurer la réciprocité et pourvoit au défaut de sanction de la loi naturelle. La société juste généralise l'idée d'une justice raisonnable qui origine de la «nature». C'est en ce sens que la loi naturelle est supérieure aux lois positives. Pour Rousseau, il est possible que la «loi naturelle» permette l'estimation d'une loi positive et d'une société juste, sans pour autant admettre que la loi naturelle fonde le contrat social. Pourtant, cette explication ne nous permet pas de considérer que nous ayons complètement résolu le problème de la validation du contrat social. Peut-être cette question est-elle mal énoncée dans le contexte de la conception politique de Rousseau? Seules quelques hypothèses ont été avancées dans le cadre de ce mémoire.

Pour conclure cette présentation de notre travail, nous voudrions remettre en évidence les éléments que nous avons voulu dégager dans notre développement de la question de la loi naturelle chez Jean-Jacques Rousseau. Le premier de ceux-ci est que Rousseau dans sa conception politique, contrairement à l'opinion de Vaughan, n'a pas complètement rejeté toute idée de la loi naturelle «root and branch», mais en accepte une définition qui lui est particulière. Le deuxième est qu'il est difficile de poser la question de la moralité à l'état de nature sans se confronter à de graves problèmes d'interprétation quant à la pensée de Rousseau. Ce qui ne veut pas dire qu'il soit impossible de se questionner sur le développement d'un sentiment moral chez l'individu au sein de l'état de nature. Le troisième élément est que la définition de la loi naturelle doit satisfaire aux exigences fixées par la distinction de Rousseau entre droit naturel proprement dit et droit naturel raisonné. Le quatrième est que la loi naturelle dans son acception raisonnable et morale, ne peut être considérée comme antérieure au contrat social. Le cinquième est que la loi naturelle n'est pas le fondement du contrat social, qu'elle ne valide donc pas celui-ci. Finalement, la loi naturelle en tant que raisonnable est supérieure à la loi positive,

comme l'avait fait remarquer Derathé. Ces éléments représentent, nous semble-t-il, un bon aperçu de la question de la loi naturelle dans l'oeuvre politique de Rousseau. Tous les problèmes n'ont pas été résolus, loin de là. Il faudrait envisager cette même question dans une perspective plus large de l'oeuvre de Rousseau: la politique et la pédagogie.

Nous devons ici faire une remarque concernant le développement de ce travail en rapport aux remarquables travaux de Robert Derathé. Ceux qui croiraient trouver dans ces pages une attaque contre cet auteur, se tromperaient. Il n'était pas de notre propos de critiquer ses travaux qui nous ont été plus qu'utiles. Nous avons simplement, comme nous l'avions annoncé dans notre introduction, tenté d'explorer des aboutissements de deux de ses hypothèses concernant son interprétation de la loi naturelle qui s'inscrivait en opposition à celle de Vaughan. Il s'agissait, en premier lieu, d'examiner si la moralité pouvait émerger avec les derniers développements de l'homme dans le second état de nature et ce, pour permettre de concrétiser un engagement moral envers la parole donnée. Il s'agissait, ensuite, de vérifier si la loi naturelle était nécessairement antérieure au contrat social et donc si elle permettait sa validation. Tel était le but de notre travail. Nous avons exprimé des points de vue qui divergeaient, par rapport à ceux de Derathé quant à ses hypothèses particulières, mais nous l'avons signalé à chaque fois que cela se produisait. Nous devons d'ailleurs souligner que nous sommes en accord, avec certaines réserves que nous avons exprimées dans ce travail, avec plusieurs des thèses de Derathé concernant la conception rousseauiste de la loi naturelle. Nous admettons que Rousseau conçoive la loi naturelle comme raisonnable et morale dans le cadre de son élaboration politique et ce, à l'encontre de Vaughan. Nous admettons qu'il peut y avoir développement d'un sentiment moral chez les individus à l'état de nature. Nous admettons que la loi naturelle soit présente comme «virtualité» à l'état de nature. Mais nous ne pouvons concevoir que cette loi, dans son acception raisonnable, puisse se concrétiser à l'état de nature. Nous pensons que, pour Rousseau, la parole donnée est engageante moralement et ce, dans une certaine mesure, même à l'état de nature. Nous admettons aussi que Rousseau ne rejette pas le droit naturel et que la solution de la question de la loi naturelle, chez Rousseau passe bel et bien par sa distinction entre droit naturel proprement dit et droit naturel raisonné. Et nous croyons également que la loi naturelle chez Rousseau, dans la perspective que nous avons exposée, est supérieure à la loi positive.

Cette mise au point étant faite, nous devons mentionner que deux sujets importants, concernant la question de la loi naturelle chez Jean-Jacques Rousseau, n'ont pas été abordés. Ils n'ont pas été traités en raison de l'étroitesse du cadre qui nous est fourni dans ce travail. Ils demanderaient des moyens de recherche que nous ne possédons pas pour le moment. Le premier de ces points a été explicitement mis de côté

dans l'introduction de ce travail, car il n'est pas compris dans ce qui est communément accepté comme faisant partie de la conception politique de Rousseau. Il s'agit de la relation entre la loi naturelle et la théorie de la conscience. Derathé nous dit que Rousseau ne peut avoir rejeté la conception de la loi naturelle à l'état de nature car ce fait déterminerait non seulement une contradiction avec sa théorie du contrat social, mais le placerait aussi en porte-à-faux avec sa théorie de la conscience<sup>324</sup>. René Hubert cite d'ailleurs un passage de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* qui traite de la définition de la conscience chez Rousseau:

«Il est donc au fond de nos coeurs un principe inné de justice et de vertu sur lequel malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience.<sup>325</sup>»

Ce passage pourrait être expliqué par la présentation que nous avons faite de la distinction entre droit naturel proprement dit et droit naturel raisonné chez Rousseau, et par sa dynamique particulière. Il s'inscrit dans la dialectique aperçue chez Rousseau entre les «origines» et les «fondements». Mais la théorie de la conscience est trop importante dans l'oeuvre de Rousseau pour être simplement éludée ou réduite de cette manière.

Le deuxième sujet qui n'a pas été abordé en rapport à la question de la loi naturelle, concerne, lui, une matière à proprement parler politique: la relation entre loi et liberté. Il touche un passage des *Lettres écrites de la montagne* dans la lettre VIII:

«Il n'y a donc point de libertés sans Loix, ni où quelqu'un est au dessus des Loix: dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la Loi naturelle qui commande à tous.<sup>326</sup>»

Le problème du rapport entre loi et liberté chez Rousseau pourrait, à lui seul, faire l'objet d'un mémoire, c'est dire qu'il dépasserait largement le cadre de celui-ci.

Il nous semble possible de concevoir, suite à ce mémoire, un projet de recherche beaucoup plus élaboré qui concernerait l'ensemble de l'oeuvre de Rousseau et dont l'objet

<sup>324</sup> Derathé, R. p. 157

<sup>325</sup> Rousseau, J.-J., *Profession de foi du Vicaire savoyard*, oeuvres, ed. Hachette, t. II, p. 260, in Hubert, R., p. 128. -Il est intéressant de noter que Hubert met en opposition ce passage avec un passage du *Manuscrit de Genève* où Rousseau semblait affirmer que la loi naturelle n'est pas innée à l'homme. Ce passage du *Manuscrit de Genève* donne lieu à une note de Derathé, déjà citée, qui affirme, en opposition à Hubert, que pour Rousseau l'idée de la loi naturelle ainsi que la conception de Dieu, ne sont pas innées à l'homme... Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 286 note I p. 1413

<sup>326</sup> Rousseau, J.-J., O.C., t. III, p. 842 voir aussi la note 4, p. 1694, Cf p. 1662. Dans cette note Candaux fait remarquer que Rousseau donne un sens différent au terme «loi naturelle» dépendant de son utilisation dans le contexte de l'état de nature ou dans celui de la société.

recouperait d'autres éléments d'analyse extérieurs à l'oeuvre de Rousseau. Cette recherche devrait pouvoir viser des degrés descriptifs, analytiques et exploratoires par rapport à la question de la loi naturelle chez Jean-Jacques Rousseau.

Notre réflexion, quant à ce projet de recherche, s'inspire d'une note de Roger D. Master<sup>327</sup> dans son livre *The Political Philosophy of Rousseau* que nous avons déjà cité dans ce mémoire. Master établit, dans cette note, une distinction entre trois expressions que Rousseau utilise dans l'*Émile* en rapport à la nature et à la loi. Ces expressions semblent avoir des sens et des portées différents, même s'ils s'appliquent aux deux mêmes objets, ou du moins s'inscrivent dans une même continuité. Il s'agit des termes «loi de la nature», «loi de nature» et «loi naturelle»<sup>328</sup>. Master en tant qu'anglophone, assidu traducteur de Rousseau, s'aperçoit qu'il peut facilement traduire deux de ces termes selon les définitions traditionnelles. Ainsi «loi de la nature» se traduit par le terme *law of nature* et «loi naturelle» se traduit par le terme *natural law*. Il est pourtant, pratiquement impossible de traduire dans la langue anglaise la différence sémantique que laisse sous-entendre l'écriture de Rousseau entre ces locutions et le terme «loi de nature». Dans ce contexte Master distingue trois objets conceptuels se rapportant à ces trois locutions. La «loi de la nature» se rapporte pour Rousseau à ce que nous appelons aujourd'hui les lois biologiques ou physiques de la nature. Elle se rapporte aussi, nous l'avons fait remarquer, à la définition «romaine» de la loi naturelle selon Rousseau, en tant que cette loi détermine les règles que la nature s'impose à elle-même. La «loi de nature» est du même ordre que la loi de la nature mais est constituée des règles que la nature impose à l'homme. Ce sont les règles que l'homme suit «naturellement», à l'état de nature primitif, elles lui sont, en fait, imposées par les *dicta* de la nature qu'il ne peut contester. Ces règles représentent les deux principes spécifiquement humains qui fondent le droit naturel proprement dit: la conservation et la pitié naturelle. Elles dirigent donc la nature sensible de l'homme, elles sont cette «voix de la nature» qui parle directement à son coeur. Dans la société naissante, ces règles sont graduellement remises en cause par les développements successifs de la raison qui peu à peu, amenuisent les effets de la «nature» sur l'homme et qui l'amène, par le développement consécutif des passions, à étouffer cette «voix de la nature». Il doit donc développer une société établie sur un pacte ou un contrat et se donner, par la raison, des lois qui lui assurent une certaine sécurité par rapport aux autres hommes. Ce contrat doit idéalement être un mouvement collectif permettant l'union des forces de chacun des associés et donc,

<sup>327</sup> Master note 92, p. 80

<sup>328</sup> Master n'est pas le seul à remarquer une différence de signification entre ces trois termes chez Rousseau et de leur utilisation confuse, mais il est le seul, à notre connaissance, à établir formellement une telle distinction. Nous pouvons simplement mentionner quelques auteurs qui font remarquer l'utilisation mixte par Rousseau de ces termes: Burgelin, Candaux, Melzer, Vaughan, Viroli...

d'exprimer une volonté générale qui rend possible la fondation du corps social. Par ce mouvement unificateur, c'est l'art qui remplace l'instinct. L'expérience de la société et de ses lois, associée à des réminiscences de cette «voix de la nature», un rappel de ses origines sensibles, permet à l'homme de développer la «loi naturelle». Cette «loi naturelle» Rousseau l'appelle aussi dans le *Manuscrit de Genève*, «loi de raison» et peut être associée à cette définition «moderne» de la loi naturelle dont nous avons déjà parlé.

L'usage de cette terminologie n'est pas constant dans l'oeuvre de Rousseau. Master le dit bien dans sa note. Il fait un inventaire assez exhaustif de l'usage de ces trois expressions dans plusieurs des ouvrages de Rousseau. Pourtant, il nous semble que la distinction de ces trois expressions détermine un enchaînement conceptuel qui s'inscrit parfaitement dans la dynamique du double droit naturel que nous avons examiné dans l'oeuvre politique de Rousseau: le droit naturel proprement dit et le droit naturel raisonné. L'application de cette distinction, nous le pensons, permettrait une interprétation moins monolithique de Rousseau. Derathé reprochait à Vaughan de considérer l'état de nature comme un seul bloc statique; pourtant, le fait de réduire la conception rousseauiste de la loi naturelle à deux objets conceptuels, la «loi de la nature» d'un côté et la «loi naturelle» de l'autre, relève de la même démarche. Si l'on admet une «loi» que la nature impose à l'homme par ce qu'il a de particulier par rapport à l'animal, une «loi» qui s'exprime par le biais de la sensibilité «humaine», alors on peut concevoir plus facilement que l'homme développe, à l'état de nature, un «sentiment» moral qui est étouffé puis redécouvert après le contrat social. L'idée que toute théorie du contrat social a nécessairement besoin d'une validation morale antérieure au contrat, perd de son importance. Quand Rousseau affirme, dans la préface du 2<sup>e</sup> *Discours*, qu'il a résolu le conflit entre les «Romains» et les «Modernes» quant à la loi naturelle et qu'il inclut dans cette loi les animaux car ils sont des êtres sensibles, il est difficile de ne pas penser qu'il crée du même coup un troisième objet conceptuel, différent des deux autres. Nous pensons par ailleurs que cette distinction devrait pouvoir être étendue à l'ensemble de l'oeuvre de Rousseau. Même si son usage terminologique n'est pas uniforme, l'élaboration de trois objets conceptuels spécifiques, telle que déterminée par la distinction de Master dans le cadre de l'*Émile*, devrait pouvoir être recherchée, nous semble-t-il, tout au long de son oeuvre.

Cette fluctuation dans les termes peut s'expliquer par le fait que Rousseau n'établit pas de distinction claire entre ce qui définit une règle et ce qu'il définit comme une loi<sup>329</sup>. Les deux mots ont des significations qui s'entrecroisent sans cesse. Il n'arrive

---

<sup>329</sup> Khodoss. F, p. 75

pas à distinguer ce qu'ils représentent en termes d'obligation et de devoir. Notre présentation nous dispense d'en faire la preuve.

Dans cette perspective, nous pensons pouvoir supposer que Rousseau, selon le type de lecteurs à qui il pensait s'adresser, selon les visées de ses ouvrages et le contexte dans lequel les argumentations étaient menées<sup>330</sup> utilisait les trois locutions, bien que de manière inconstante, par rapport à trois objets conceptuels distincts. En étudiant le contexte dans lequel il utilise chacune de ces trois expressions, nous pourrions analyser en quoi elles se rattachent à l'un ou l'autre de ces objets. Cet embrouillamini peut sembler inextricable, pourtant nous croyons qu'une analyse plus poussée pourrait nous permettre de confirmer cette distinction suggérée par Master, en tant qu'elle représente, dans la pensée de Rousseau, des objets conceptuels distincts. Notre lecture des différents interprètes, nous a laissé entrevoir que le fait de confondre l'un de ces trois termes avec l'un des deux autres, change de manière importante l'interprétation qui peut être faite des textes de Rousseau. De plus, une telle réduction de sens nous semble entraîner une mésinterprétation de la portée structurelle de la distinction entre droit naturel proprement dit et droit naturel raisonné.

Les recherches que nous envisageons, devraient pouvoir rencontrer les trois degrés que nous avons mentionnés plus haut en s'intéressant de manière croisée à plusieurs analyses. L'un des premiers soucis d'une telle recherche, concernant Rousseau, devrait être d'analyser sa définition du concept de «loi», en nous intéressant à l'évolution de ce mot dans ses textes. Il y a, toujours dans ses textes, une première conception qui appartient à son époque, la conception de ses prédécesseurs immédiats, les Modernes; et dans une deuxième qui se rapporte à ses lectures des Grecs et des Romains,<sup>331</sup>. Cette démarche permettrait peut-être d'explorer plus à fond la thèse de Bénichou<sup>332</sup>. Cette même démarche devrait aussi être entreprise quant au concept de nature en tenant compte du fait que ce mot a une triple assise pour Rousseau: philosophique, psychologique et théologique<sup>333</sup>. Nous devrions aussi répéter cette opération quant aux trois différentes expressions qu'utilise Rousseau. C'est ainsi que nous pourrions tenter de retracer l'usage de cette expression de «loi naturelle», telle que la comprenait vraiment Rousseau, et non plus simplement nous intéresser au rôle qu'un concept particulier,

<sup>330</sup> Bénichou, P., p. 141. Bénichou observe une différence d'orientation quant à la loi naturelle dans les textes de Rousseau en fonction de ses ouvrages théoriques et de ses ouvrages polémiques. Voir aussi en co-relation avec cette thèse, Candaux J.-D., Introductions au *Lettres écrites de la montagne*, in Rousseau, J.-J. O.C., t, III, p. CLXV-CLXVIII, concernant l'origine polémique des *Lettres*, comme une perspective de l'idée de Bénichou dans le contexte particulier d'un des écrits de Rousseau.

<sup>331</sup> Derathé, R., p. 64 et la note 1 de cette même page. Derathé nous dit que Rousseau pendant ses lectures, recopiait méticuleusement des extraits des textes qu'il lisait, il se réalisait «un magasin d'idée». Il existerait encore de ses cahiers, peut-être serait-il intéressant de les analyser.

<sup>332</sup> Idem note 303

<sup>333</sup> Burgelin, P., p. 217

comme celui de la «loi naturelle» peut paraître jouer dans l'ensemble de sa construction. C'est un problème de compréhension du sens que Rousseau pouvait attribuer à son époque, et dans sa conception, aux mots «nature» et «loi» qui nous empêche de comprendre ce que voulait vraiment dire «loi naturelle», sous sa plume.

Pour terminer notre travail sur la question de la loi naturelle chez Jean-Jacques Rousseau, nous espérons qu'il a intéressé nos lecteurs; qu'ils ont pu retracer le débat qui opposait Derathé à Vaughan quant à la loi naturelle; et qu'ils ont pu envisager ce que sa conception pouvait impliquer de différent et de novateur par rapport à la morale et à la société. Kant avait vu en Rousseau un «Newton de la morale<sup>334</sup>»; cette expression révèle, en partie, ce que son oeuvre a pu avoir comme impact dans l'histoire des idées<sup>335</sup>. Rousseau tente de réunir toutes les conditions qui permettraient à l'homme de devenir juste, sans supposer qu'il le soit.

---

<sup>334</sup> Cassirer, E., *Le problème de J.-J. Rousseau*, Hachette, 1987, p. 12

<sup>335</sup> Kant n'est sûrement pas le seul lecteur de Rousseau, mais c'est l'un des premiers à en avoir eu une lecture exprimant une certaine distance par rapport à Rousseau.

## BIBLIOGRAPHIE

- Baczko, B.**, *Rousseau; solitude et communauté*, ed. Civilisation et sociétés 30, Mouton-Paris-La Haye, 1974.
- Barth H.**, *Volonté générale et volonté particulière*, in *Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique (5), Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 35-50.
- Bénichou, P.**, *Réflexions sur l'idée de nature chez Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*, Éd du Seuil, Paris, 1984, p. 125-145.
- Beysade, J.-M.**, *État de guerre et pacte social selon J.-J., Rousseau*, Kanstudien, 70, 1979, p. 162-178.
- Boulad-Ayoud, J.**, *L'homme de la nature et l'homme de l'homme*, in *Études sur les Discours de Rousseau, Pensée libre*, dir. Terrasse, J., N° 1, Association nord-américaine des études J.-J. Rousseau, Ottawa, 1988, p. 81-99.
- Buchner, M.L.**, *A Contribution to the Study of the Descriptive Technique of Jean-Jacques Rousseau*, The Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages, vol. XXX, Éd. Les belles lettres, Paris, 1937.
- Burgelin, P.**, *Hors des ténèbres de la nature*, in *Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique (5), Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 21-34.
- Burgelin, P.**, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1973.
- Burgelin, P.**, *Le social et le politique*, in *Étude sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, Société Les belles lettres, Paris 1964, p. 165-201.
- Cassirer, E.**, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Paris, 1987.
- Cassirer, E.**, *L'unité dans l'oeuvre de Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*, Éd du Seuil, Paris, 1984, p. 41-65.
- Cobban, A.**, *Rousseau and the Modern State*, George Allen & Unwin, London, 1934.
- Crocker, L.G.**, *The Priority of Justice or Law*, Yale French Studies, N° 28, 1962.
- Crocker, L.G.**, *Rousseau's Social Contract; an Interpretive Essay*, The Press of Case Western Reserve University, Cleveland, 1968.

**Crocker, L.G.**, *Rousseau et la voie du totalitarisme*, in *Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique (5), Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 99-136.

**Derathé, R.**, *L'homme selon Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*, Éd du Seuil, Paris, 1984, p. 109-124 et in *Étude sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, Société les belles lettres, Paris 1964, p. 203-217.

**Derathé, R.**, *Les rapports de l'exécutif et du législatif chez Rousseau*, in *Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique (5), Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 153-170.

**Derathé, R.**, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

**Derathé, R.**, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

**Einaudi, M.**, *The Early Rousseau*, Cornell University Press, Ithaca, 1967.

*Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, Société Les belles lettres, Paris 1964.

*Études sur les Discours de Rousseau*, Pensée libre, dir. Terrasse, J., N° 1, Association nord-américaine des études J.-J. Rousseau, Ottawa, 1988.

**Ferrari, J.**, *L'unité de la pensée politique de Rousseau et l'importance du Discours sur l'inégalité*, in *Études sur les Discours de Rousseau*, Pensée libre, dir. Terrasse, J., N° 1, Association nord-américaine des études J.-J. Rousseau, Ottawa, 1988, p. 119-137.

**Fusil, C.-A.**, *L'anti-Rousseau; ou les égarements du coeur et de l'esprit*, Librairie Plon, Paris, 1929.

**Gildin, H.**, *The First Crisis of Modernity: Leo Strauss on the Thought of Rousseau*, Interpretation; a Journal of Political Philosophy, vol. 20, N° 2, Winter 1992-93.

**Gilliard, F.**, *État de nature et Liberté dans la pensée de J.-J. Rousseau*, in *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, Société les belles lettres, Paris 1964.

**Goldschmidt, V.**, *Anthropologie et politique; les principes du système de Rousseau*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1974.

**Goldschmidt, V.**, *Individu et communauté chez Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*, Éd du Seuil, Paris, 1984, p. 147-161.

- Gough, J.W.**, *The Social Contract; A Critical Study of its Development*, Clarendon Press, Oxford, 1936.
- Gouhier, H.**, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1984.
- Gouhier, H.**, *La religion du Vicaire Savoyard dans la cité du Contrat social*, in *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, Société Les belles lettres, Paris 1964, p. 263-275.
- Gourevitch, V.**, *Rousseau's Pure State of Nature*, Interpretation; a Journal of Political Philosophy, vol. 16, N°1, Fall 1988.
- Hancock, R.**, *Kant and the Natural Right Theory*, Kanstudien, 52, 1960/61.
- Haymann, F.**, *La loi naturelle dans la philosophie de J.-J. Rousseau*, *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, t. XXX, 1943-1945, p. 65-110.
- Howard, D.**, *Rousseau and the Origin of Revolution*, Philosophy and Social Criticism, N° 4, Winter 1979.
- Hendel, C.W.**, *J.-J. Rousseau Moraliste*, Oxford University Press, 2 tomes., London, 1934.
- Hoffmann, S.**, *Rousseau, la guerre et la paix*, in *Rousseau et la philosophie politique*, *Annales de philosophie politique* (5), Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 195-240.
- Horowitz, A.**, *Rousseau, Nature, and History*, University of Toronto Press, Toronto, 1987.
- Hubert, R.**, *Rousseau et l'Encyclopédie; Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, J. Gamber, Paris, 1928.
- J.-J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, préf.: Gouhier, H., Beauchesne, Paris, 1980.
- Kawai, K.**, *L'idée de droit naturel chez J.-J. Rousseau dans la Préface du Discours sur l'Inégalité*, *Études de langue et de littérature françaises*, 48, Société japonaise de langue et littérature françaises, Librairie Hakusuisha, Tokyo, 1986, p.13-31.
- Kennington, R.**, *Strauss's Natural right and history*, The Review of Metaphysics a philosophical quarterly, september 1981, vol.XXXV, N° 1, Issue N° 137, p. 57-86.
- Kremer-Marietti, A.**, *Droit naturel et état de nature chez Rousseau*, in *J.-J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, préf.: Gouhier, H., Beauchesne, Paris, 1980, p. 175-200.

- Kryger, E.**, *La notion de liberté chez J.-J. Rousseau; et ses répercussions sur Kant*, Librairie A. G. Nizet, Paris, 1978.
- Lacroix, J.**, *La conscience selon Rousseau*, in *J.-J. Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, préf.: Gouhier, H., Beauchesne, Paris, 1980, p. 81-106.
- Launay, M.**, *L'art de l'écrivain dans le Contrat social*, in *Études sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, Société Les belles lettres, Paris 1964 p. 351-377.
- Launay, M.**, *J.-J. Rousseau; Écrivain politique (1712-1762)*, Éd. Slatkine, Genève, 1989.
- Laurent, P.**, *Pufendorf et la loi naturelle*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982.
- Lecerclé, J.-L.**, *J.-J. Rousseau; Modernité d'un classique*, Librairie Larousse, Paris, 1973.
- Levine, A.**, *The Politics of Autonomy; A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1976.
- Levis-Strauss, C.**, *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, in *Jean-Jacques Rousseau*, Éd. De la Baconnière, Neuchâtel 1962, p. 239-248.
- Masters, R.D.**, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton, 1968.
- Masters, R.D.**, *Rousseau and the Attacks on the First and Second Discourses*, in *Études sur les Discours de Rousseau, Pensée libre*, dir. Terrasse, J., N° 1, Association nord-américaine des études J.-J. Rousseau, Ottawa, 1988, p. 163-177.
- Melzer, A.M.**, *The Natural Goodness of Man; On the System of Rousseau's Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- Miller, R.D.**, *The Changing Face of Nature in Rousseau's Political Writings*, The Duchy Press, Harrogate, 1983.
- Millet, L.**, *La pensée de J.-J. Rousseau*, Bordas, Grenoble, 1966.
- Munteano, B.**, *Solitude et contradiction de J.-J. Rousseau*, A.G. Nizet, Paris, 1975.
- Namer, G.**, *Rousseau sociologue de la connaissance; De la créativité au machiavélisme*, Éd. Kincksieck, Paris, 1978.
- Pensée de Rousseau*, Éd du Seuil, Paris, 1984.

- Perkins, M.L.**, *Montesquieu on National Power and International Rivalry*, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, N° 238, The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, Oxford, 1985, p. 1-95.
- Philonenko, A.**, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur; 1-Le traité du mal; 2-L'espoir et l'existence; 3-Apothéose du désespoir*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1984.
- Plattner, M.F.**, *Rousseau's State of Nature: An Interpretation of the Discourse on Inequality*, Illinois University Press, Dekalb, 1979.
- Polin, R.**, *La politique de la solitude: Essai sur la philosophie de J.-J. Rousseau*, Sirey, Paris, 1971
- Polin, R.**, *Le sens de l'égalité et de l'inégalité chez J.-J. Rousseau*, in *Étude sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, Société les belles lettres, Paris 1964, p. 143-164.
- Riley, P.**, *The general will: Rousseau's Debt to the Theological Controversies of the Preceding Century*, Archiv Für Geschichte Der Philosophie, N° 69, 1987.
- Roche, K.F.**, *Rousseau; Stoic & Romantic*, Methuen, London, 1974.
- Rodet, H.**, *Le Contrat Social et les idées politiques de J.-J. Rousseau*, Éd. Arthur Rousseau, Paris, 1909.
- Rousseau et la philosophie politique*, Annales de philosophie politique (5), Presses Universitaires de France, Paris, 1965.
- Rousseau, J.-J.**, *Du Contrat social*, introduction, notes et commentaires par Halbwachs, M., Aubier-Montaigne, Paris, 1967.
- Rousseau, J.-J.**, *Du Contrat social de J.-J. Rousseau*, Introduction et notes par Khodoss, F., Éd. Pédagogie Moderne, Paris, 1980.
- Rousseau, J.-J.**, *Oeuvres complètes; Du Contrat social; écrits politiques*, tome III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964.
- Roy, J.**, *Un substitut de la théodicée*, in *Études sur les Discours de Rousseau, Pensée libre*, dir. Terrasse, J., N° 1, Association nord-américaine des études J.-J. Rousseau, Ottawa, 1988, p. 21-35.
- Schinz, A.**, *La pensée de J.-J. Rousseau; Essai d'interprétation nouvelle*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1929.
- Schmid, J.V.**, *L'esprit du Contrat social*, in *Étude sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, Société les belles lettres, Paris 1964, p. 343-349.

- Sève, R.**, *Rousseau et l'esprit du droit romain*, in *Études sur les Discours de Rousseau, Pensée libre*, dir. Terrasse, J., N° 1, Association nord-américaine des études J.-J. Rousseau, Ottawa, 1988, p. 103-118.
- Sorenson, L.R.**, *Rousseau's Liberalism*, *History of Political Thought*, vol. XI, N° 3, Autumn 1990.
- Stanlis, P.J.**, *Burke and the sensibility of Rousseau*, *Thought: A Review of Culture and Idea*, Vol. 36, N° 146, Fordhan University Quarterly, 1961.
- Starobinski, J.**, *J.-J. Rousseau; La transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971.
- Starobinski, J.**, *Du discours de l'inégalité au Contrat social*, in *Étude sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, Société les belles lettres, Paris 1964, p. 97-109.
- Strauss, L.**, *Droit naturel et histoire*, GF-Flammarion, 1986.
- Strauss, L.**, *L'intention de Rousseau*, in *Pensée de Rousseau*, Éd du Seuil, Paris, 1984, p. 67-94.
- Strauss, L.**, *The Two Crisis of Modernity; What Is Political Philosophy? And Other Studies*, Greenwood Press, Westport Connecticut, 1959.
- Terrasse, J.**, *La statue de Glaucus*, in *Études sur les Discours de Rousseau, Pensée libre*, dir. Terrasse, J., N° 1, Association nord-américaine des études J.-J. Rousseau, Ottawa, 1988, p. 61-71.
- Tinland, F.**, *Droit à la vie, fondement contractuel de la paix civile et nécessité de l'ordre public selon Th. Hobbes et J.-J. Rousseau*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Vol. 65, 185/2, p. 153-168.
- Vaughan, C.E.**, *The Political Writings of J.-J. Rousseau Burt Franklin*, New York, 2 tome, 1971.
- Vinh-De, N.**, *Le problème de l'homme chez J.-J. Rousseau*, Presse de l'Université du Québec, 1991.
- Viroli, M.**, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Walter de Gruyter, New York, 1988.
- Weil, É.**, *Rousseau et sa politique*, in *Pensée de Rousseau*, Éd du Seuil, Paris, 1984, p. 9-39.