

Les

# P A P I E R S

DU COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N° 28



**Jean-Pierre MARCOS**

# **La société générale du genre humain**

**Reprise et critique rousseauiste de la réponse de Diderot  
au "raisonneur violent" dans l'article *Droit naturel*  
de L'Encyclopédie**

**Les Papiers du Collège international de philosophie**

**Papiers n° 28**

Février 1996

# *La société générale du genre humain*

Reprise et critique rousseauiste de la réponse de Diderot au "raisonneur violent" dans l'article *Droit naturel* de l'Encyclopédie \*

"Hostis enim, apud majores nostros is dicebatur, quem nunc peregrinum dicimus"

Cicéron, De Officiis, I, 12<sup>1</sup>.

---

\* Ce travail est la version écrite et approfondie laquelle sera publiée au Maroc -, d'une conférences prononcée le 28-10-95 à Casablanca, lors de la journée euro-arabe co-organisée par le C.I.Ph. et la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud, pour les études islamiques et les sciences humaines de Casablanca.

<sup>1</sup> "car le mot *Hostis* chez nos ancêtres désignait celui que nous appelons étranger."

# ***La société générale du genre humain***

**Reprise et critique rousseauiste de la réponse de Diderot au "raisonneur violent" dans l'article *Droit naturel* de l'Encyclopédie,**

*"La première chose que je remarque, en considérant la position du genre humain, c'est une contradiction manifeste dans sa constitution, qui la rend toujours vacillante. D'homme à homme, nous vivons dans l'état civil et soumis aux loix; de peuple à peuple, chacun jouit de la liberté naturelle : ce qui rend au fond notre situation pire que si ces distinctions étaient inconnues. Car vivant à la fois dans l'ordre social et dans l'état de nature, nous sommes assujettis aux inconvénients de l'un et de l'autre, sans trouver la sûreté dans aucun des deux."*<sup>2</sup>

## **Introduction**

Nous limiterons notre propos à examiner la confrontation entre Diderot et Rousseau concernant précisément le problème de l'universalité d'une norme rationnelle immuable, c'est-à-dire susceptible de valoir toujours et pour tous. Et ce, dans le contexte spécifique d'une polémique avec un "personnage conceptuel"<sup>3</sup> lequel, vient sur la scène du discours, contester le bien fondé -c'est-à-dire qu'il puisse exister une fondation raisonnée-, de toute obligation naturelle (Diderot).

---

<sup>2</sup> Rousseau, Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre, *L'état de guerre*, O.C.III 610. Toutes les références renvoient aux différents volumes des Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, éd. Gallimard, en abrégé O.C., suivi de l'indication du tome et de la page. Cf. également : "chacun de nous étant dans l'état civil avec ses concitoyens (variante : *avec un petit nombre d'hommes*) et dans l'état de nature avec tout le reste du monde, nous n'avons prévenu les guerres particulières que pour en allumer de générales (variante : *introduire d'universelles*), qui sont mille fois plus terribles" (ibid., p.564). Cf. aussi O.C. IV, p.848.

<sup>3</sup> Au sens où Gilles Deleuze et Félix Guattari emploient ce terme in Qu'est-ce que la philosophie ? Paris, Minuit, 1991, chap.3. Cf. pour ce qui concerne Rousseau, la figure du "cadavre moral" (O.C. I, 668 et O.C. IV, p.596), le personnage du "François" (O.C. I, p.663) du "Vicaire Savoyard" dans l'Émile ou encore de "L'Inspiré" et du "Raisonneur" (O.C. IV, p.614).

## Diderot

Comment lire le chapitre deux du livre I du Manuscrit de Genève ?<sup>4</sup> Si nous nous souvenons que ce chapitre a également été intitulé par Rousseau : "Qu'il n'y a point naturellement de société entre les hommes" (titre premier biffé) et "Du droit naturel et de la société générale"<sup>5</sup>, nous comprenons qu'il reprenne des extraits de l'article "Droit naturel" de l'Encyclopédie, publié en 1755 dans le tome V où figurait également l'article de Rousseau intitulé Économie politique. Les historiens s'accordent à reconnaître en Diderot son auteur<sup>6</sup> et à lire le chapitre du Manuscrit de Genève comme la réfutation des thèses de Diderot portant sur la sociabilité naturelle<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Du Contract social (première version appelée *Manuscrit de Genève*), O. C. III, pp.279-346. Dans ce texte, Rousseau inaugure une recherche sur "la nécessité des institutions politiques" (p. 281). Cf. : "peut-être les meilleurs rapports du corps social auroient-ils été plus clairement établis, si l'on eut commencé par mieux déterminer sa nature. C'est ce que j'ai tenté de faire dans cet écrit." (Ibid.)

<sup>5</sup> Cf. Notes et variantes, éd. citée, note (d) page 1410. Cf. Vaughan, The Political Writings of J.J. Rousseau, Volume I, Cambridge at the University Press, 1915 p.447, note 1. Cf. pour la signification de l'absence de ce chapitre dans la version définitive du texte, O.C.III, *Introduction*, p. LXXXVIII.

<sup>6</sup> Cf. : "It was undoubtedly written by Diderot." (C.E. Vaughan, op. cité, p.423)

<sup>7</sup> Cf. à ce sujet la note 2, p. 1411 de l'édition Derathé Nous ne reviendrons pas ici sur les acquis de la lecture du texte de Diderot par Georges Beauvalon (cf. *La question du Contrat social : une fausse solution* in Revue d'histoire littéraire de la France, t. XX, 1913) et par René Hubert (Rousseau et l'Encyclopédie, Paris, Librairie Universitaire J. Gamber, Éditeur, 1928, chap.3). Ce dernier, établit clairement, comparaison à l'appui, à quel point le texte de Diderot déterminait la lecture critique qu'en fit Rousseau de telle façon que l'on a pu se poser la question de l'auteur de l'article *Droit naturel* de l'Encyclopédie et se demander s'il n'était pas de la plume des deux philosophes. Notons cependant cette réserve de Robert Derathé : "il nous paraît infiniment probable, pour ne pas dire certain, qu'en rédigeant ce chapitre, Rousseau qui avait lu le Droit de la nature et des gens, avait également sous les yeux ou présents à l'esprit les textes de Pufendorf (...) Les expressions mêmes de Pufendorf ("cette bienveillance universelle") ou des expressions voisines ("identité de nature") se retrouvent en effet dans le chapitre du Manuscrit de Genève, sans que Diderot les ait employées." (J.-J. Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Vrin, 1970, p.145) S'il est vrai que Rousseau parle - à la manière de Bossuet de *société générale du genre humain* -, il n'en reste pas moins que l'on trouve chez Pufendorf, la notion de "Sociabilité universelle du Genre Humain" (D.N.G., II, 3, §18, rééd. Caen, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, 1987, p.201). Cf. aussi pour Cumberland, Burlamaqui, les références données par Victor Goldschmidt, Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau, Paris, Vrin, 1974, pp.468-469.

Il faut préciser cependant que l'article *Droit naturel* peut apparaître comme une réfutation des thèses du Second Discours de Rousseau. Cf. sur ce point et à propos du problème de la loi de nature, C.E. Vaughan, op. cité, p.424. Cf. également Roger D. Masters, The Political Philosophy of Rousseau, Princeton University Press, 1968, p.262, note 17.

On a pu dire tout aussi bien que l'article Économie politique (1755) de Rousseau, quoique publié par Diderot dans l'Encyclopédie, et en dépit de références explicites - mais en "trompe l'œil"-, à l'article *Droit naturel* de ce dernier, administrerait une critique réglée de la notion de volonté générale de l'espèce humaine au point que Diderot fera publier un autre article intitulé Économie politique. Cf. Rousseau, Économie politique (1755), éd. critique de Yves Vargas, Paris, P.U.F., 1986, pp.17-18.

On peut toujours se demander par ailleurs, si le monstre à étouffer dans l'article de Diderot ne serait pas Rousseau. Cf. O.C.IV, p.934. Cf. sur ce point Vaughan, op. cité pp.427-428. Rousseau choisit de placer en exergue du Premier Discours et de Rousseau juge de Jean-Jacques la phrase d'Ovide (Tristes, X, 5, 37) : "Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis" (O.C.III, p.1 et O.C.I, p.657).

Diderot, conduit par sa lecture de Pufendorf<sup>8</sup> s'efforce de répondre en philosophe<sup>9</sup> à la question du droit naturel.

Dans le cadre d'une controverse latente avec Hobbes, Diderot affirme que la **sociabilité** est un attribut essentiel de la nature humaine. René Hubert, présente ainsi la "thèse générale de Diderot" : "la sociabilité est une tendance naturelle ; la loi de la sociabilité naturelle - le droit naturel - est une loi de la raison, en tant qu'elle aspire au bien commun de l'espèce ; son principe doit être cherché dans l'identité de nature de tous les hommes"<sup>10</sup>.

Cette détermination naturaliste de l'obligation dispense Diderot de parler en théologien, et de rendre nécessaire l'intervention de Dieu à tout établissement humain. En effet, de même qu'il récuse l'arbitraire de la convention, il refuse toute logique providentialiste. Pour définir le droit naturel, Diderot substitue la naturalité de l'homme à toute *recta ratio* déterminée par Dieu et ce, afin de proposer une philosophie de l'humanité du devoir.

---

<sup>8</sup> Cf. René Hubert, op. cité, pages 32-33. Cf. concernant la dette de Diderot à l'égard de Pufendorf, Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie* (1962), rééd. Paris, Albin Michel, 1995, *Annexe V, Diderot et la science politique de son temps*, §2, pp. 579-585.

<sup>9</sup> Cf. Diderot, *Encyclopédie*, (Lettres D-L), édition critique et annotée, présentée par John Lough et Jacques Proust, Paris, Hermann, 1976. Cf. : "Le philosophe interrogé dit", *Droit naturel*, § I, éd. citée, p. 25. Diderot considère ici pour reprendre une de ses expressions "l'homme dans son état naturel" et non "sous la loi de grâce" (*Oeuvres complètes*, Club français du Livre, 1969, t.I, note 41, p.215). Cf. les propres remarques de Rousseau : "rendons au Philosophe l'examen d'une question que le Théologien n'a jamais traitée qu'au préjudice du genre humain" et "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" (O.C. III, p. 286 et p.285) Rousseau fut dès le D.O.I. fidèle à une perspective *stricto sensu* rationaliste et anthropologique. Cf. : "à ne considérer, comme nous faisons, que l'institution humaine" (O.C. III, p.185) et "J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des Sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la Nature de l'homme par les seules lumières de la raison, et indépendamment des Dogmes sacrés qui donnent à l'autorité Souveraine la Sanction du Droit Divin." (*Ibid.*, p.193) Sur ce point, Diderot comme Rousseau se distinguent et de Locke - cf. les *Essays on the Law of nature* -, et de Pufendorf chez lesquels, l'obligation reçoit un fondement proprement transcendant. Cf. sur ce point les remarques de J.-F. Spitz, *Le concept d'état de nature chez Locke et Pufendorf. Remarques sur le rapport entre épistémologie et philosophie morale au XVIIe siècle*, *Archives de Philosophie*, 49, 1986, dont p.449 et 452. Cf. néanmoins, pour ce qui regarde la singularité philosophique de Rousseau par rapport aux Encyclopédistes, Michèle Duchet, *L'anthropologie de Rousseau* in *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, (1971), rééd. Paris, Albin Michel, 1995, p.333.

<sup>10</sup> Op. cité, p. 35-36. Le politique sera déduit des formes primitives de sociabilité. Lorsque Diderot introduit dans sa philosophie politique le thème du "pacte" - cf. notamment l'article AUTORITÉ POLITIQUE, *Encyclopédie I* (Lettre A), éd. citée, pp.537-545-, celui-ci ne concerne que la définition du gouvernement des hommes assemblés. Le pacte de Diderot est un pacte de gouvernement et non un contrat d'association constitutif de la socialité même des hommes. Le gouvernement administre un corps social qui lui préexiste toujours. Ni la constitution, ni l'établissement du Peuple ne sont ici pensés en termes artificialistes. On conçoit ainsi comment peuvent se conjuguer, chez un même auteur, une problématique naturaliste, et une problématique conventionnaliste. René Hubert déduit clairement ces propositions du texte de Diderot : "D'où cette conséquence, qui n'est pas exprimée, mais qu'on peut apercevoir sans forcer le texte : c'est qu'il n'est pas nécessaire d'admettre un Pacte social explicite à l'origine de la société, qu'il y a, antérieurement à tous les groupements particuliers des hommes, une bienveillance naturelle, réciproque et universelle, qu'il suffit de suivre la raison pour y conformer ses actes, bref que l'idée d'une *société générale du genre humain* est la base de toutes les institutions particulières. De fait les philosophes n'auront recours au contrat politique que pour expliquer et justifier, sur le fondement de la sociabilité naturelle, l'établissement de l'État. Ainsi la société générale du genre humain est vraiment l'état de nature, elle se confond avec lui, elle a pour loi la loi de la raison naturelle." (op. cité, p.36)

Diderot s'emploie dans cet article, à répondre "avant que de l'étouffer"<sup>11</sup> -à l'objection du "raisonneur violent"<sup>12</sup> lequel, "pour acquérir le droit de disposer de l'existence des autres, leur abandonne la sienne"<sup>13</sup>. Pour cela, il convient de retirer à l'individu "le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste"<sup>14</sup> et de porter cette question "devant le genre humain" ou l'"humanité". Notre guide sera en la matière l'infailible "volonté générale"<sup>15</sup> qui "fixe les limites de tous les devoirs"<sup>16</sup> et dont le seul objet demeure le "bien de tous"<sup>17</sup> : "Vous avez le *droit naturel* le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté par l'espèce entière."<sup>18</sup> Comme les animaux se trouvent "séparés de nous par des barrières invariables et éternelles"<sup>19</sup>, la problématique du droit naturel ne relève que d'"un ordre de connaissance et d'idées particulières à l'espèce humaine, qui émanent de sa dignité et qui la constituent."<sup>20</sup>

La question de la détermination de la nature du juste et de l'injuste doit être portée "devant le genre humain : c'est à lui seul qu'il appartient de la décider, parce que le bien de

---

<sup>11</sup> Cf. les occurrences dans le texte de Diderot, §V, éd. citée, p.26 et p.27, §IX, p.29. Cf. la formule de Rousseau : "l'homme indépendant que le sage étouffe" (O.C. III., pp.284-285) laquelle vise évidemment Diderot. Cf. ce que dit Rousseau de lui-même : "l'Auteur étoit un monstre à étouffer, on s'étonnoit qu'on l'eût si longtems laissé vivre." (O.C. IV, p.934)

<sup>12</sup> La figure du "raisonneur violent" n'est pas sans évoquer celle de l'*Insiapiens* chez Hobbes, présente au chapitre XV du *Léviathan*. Cf. sur ce point, notre travail, *Le bénéfice et la Raison, Figure hobbiennne de l'Insiapiens, Cahiers philosophiques*, N°56, octobre 1993.

<sup>13</sup> Diderot, § III. Cf. également : "que devrait aux autres celui qui leur permettrait tout, et ne leur demanderait rien ?" (éd. citée, p.25)

<sup>14</sup> Ibid., VI, p.27.

<sup>15</sup> Cf. : "quelle vénération l'on doit aux mortels augustes dont la volonté particulière réunit & l'autorité & l'infailibilité de la volonté générale" (ibid., §IX, p. 29).

<sup>16</sup> Ibid., § VII, p.28. Cf. également : "la volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui"(ibid., §IX, p.28).

<sup>17</sup> § VI, p.27.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., §VI, p. 27. Cf. : "Si les animaux étoient d'un ordre à peu près égal au nôtre; s'il y avait des moyens sûrs de communication entre eux & nous; s'ils pouvaient voter dans une assemblée générale, il faudrait les y appeler; et la cause du *droit naturel* ne se plaiderait plus par-devant l'*humanité*, mais par-devant l'animalité."(Ibid., p.28) Il reste que lorsque Diderot s'interroge sur le lieu de consultation de la volonté générale, il écrit : "et même dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique." (Ibid., § VIII) Certes, Diderot soutient que le "bien de tous" est la seule "passion" du genre humain (§VI), mais il semble ne s'agir ici que d'une formule rhétorique car le droit naturel pour lui, demeure un droit rationnel.

Dans la mesure où Rousseau soutient que "toutes les règles du droit naturel" découlent du "concours ou de la combinaison" par notre esprit, de "deux principes antérieurs à la raison" dont la "répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables - Rousseau écrit un peu plus loin : "ni même à aucun être sensible"-, il s'ensuit que : "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 ils sont doués, on jugera qu'ils doivent participer au droit naturel, et que l'homme est assujetti envers eux à quelque espèce de devoirs. Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible; qualité qui étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de ne pas être maltraitée inutilement par l'autre." (O.C. III, p.126)

<sup>20</sup> Ibid.

tous est la seule passion qu'il ait."<sup>21</sup> Les droits naturels de l'individu sont dès lors identiques au droit de l'humanité : "Dites-vous souvent : je suis homme, et je n'ai d'autres droits naturels véritablement inaliénables que ceux de l'humanité."<sup>22</sup>

Diderot fonde donc son argumentaire sur un certain nombre de "principes"<sup>23</sup> dont :

- l'existence morale, anhistorique<sup>24</sup>, du *genre humain* ou de *l'espèce humaine*.
- la distinction en chacun, d'une *volonté générale* de l'espèce entière caractérisée par son *autorité* et son *infaillibilité*, et d'une *volonté particulière*.
- la *conformité* morale de tous les membres de la même espèce, fondant ultimement l'identité d'appartenance essentielle à une humanité universelle, celle des hommes en tant qu'hommes.

et conséquemment :

- l'existence d'un *intérêt général et commun*.

Le présupposé fondamental de Diderot demeure la conformité d'une même nature propre à l'espèce humaine, seule à même de garantir la possibilité d'un "intérêt général et commun"<sup>25</sup>: "Il n'y a de qualité essentielle à votre espèce, que celle que vous exigez dans tous vos semblables pour votre bonheur et pour le leur. C'est cette conformité de vous à eux tous et d'eux tous à vous, qui vous marquera quand vous sortirez de votre espèce, et quand vous y resterez. Ne la perdez donc jamais de vue, sans quoi vous verrez les notions de la bonté, de la justice, de l'humanité, de la vertu, chanceler dans votre entendement."<sup>26</sup> L'autre est mon semblable<sup>27</sup>, parce que nos différences ne sont jamais telles que nos

---

<sup>21</sup> Ibid., §VI. Cf. les expressions "volonté générale de l'espèce" (§IX, p.28), "la volonté générale et le désir commun de l'espèce entière" (ibid., p.29).

<sup>22</sup> Ibid., § VII.

<sup>23</sup> Cf. : "Aussi croirions-nous avoir fait beaucoup dans cet article, si nous réussissions à établir clairement quelques principes à l'aide desquels on pût résoudre les difficultés les plus considérables qu'on a coutume de proposer contre la notion de droit naturel." (art. cité, p.25)

<sup>24</sup> Dans la mesure où la règle universelle qui préside à cette existence morale du genre humain se trouve être connaturelle aux hommes.

<sup>25</sup> Cf. : "(Il est absurde de dire) que, dans chaque système de créatures, l'intérêt de l'individu est contradictoire à l'intérêt général, et que le bien de la nature dans le particulier est incompatible avec celui de la commune nature" (Diderot, Oeuvres complètes, revues et éditées par J. Assénat et M. Tourneux, Paris, Garnier, 1875-1877, tome I, p.66.) Cf. sur ce point Pufendorf, D.N.G., II, 3, §18. Cf. également, II, 2, §9.

<sup>26</sup> Art. cité, §VII, p.28.

<sup>27</sup> Il ne faut pas confondre la notion de *genre humain* chez Diderot avec celle de *société générale du genre humain* telle qu'elle se trouve présentée par Bossuet dans la Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte (Livre premier, article II, Édition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève, Librairie Droz, 1967, p.11) et ce, même si Rousseau critiquant Diderot, reprend l'expression de Bossuet. La perspective théologique fonde le lien fraternel amical sur l'unicité et la transcendance du Père commun. Bossuet avance ainsi un certain nombre de propositions :



intérêts divergent. Les hommes s'assemblent parce qu'ils se ressemblent. La bienveillance ou l'amitié générale fondée sur la co-appartenance de tous au genre humain détermine ultimement le rapport moral de chacun à chacun, de chacun à tous et de chaque tout à tous les autres<sup>28</sup>.

## Rousseau

*"hominem ad societatem aptum natum non esse."*

Hobbes, De Cive, I, 2.

*"on voit du moins, au peu de soin qu'a pris la Nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur Sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait pour en établir les liens."*<sup>29</sup>

---

- A la lumière de la parabole du Samaritain (Luc X, 29-37) : "Nul homme n'est étranger à un autre homme (...) ce n'est pas sur la nation, mais sur l'humanité en général que l'union des hommes doit être fondée." (Livre premier, Article premier, IVe proposition, éd. citée, p.8)

- A la lumière de Gen. IV,9 : "Si nous sommes tous frères, tous faits à l'image de Dieu et également ses enfants, tous une même race et un même sang, nous devons prendre soin les uns des autres (...) Il n'y a que les parricides et les ennemis du genre humain qui disent comme Caïn : "je ne sais où est mon frère; suis-je fait pour le garder?" (Ibid., Ve proposition, p.9)

- A la lumière de Rom. XII, 14-25 : "L'intérêt même nous unit (...) les forces se multiplient par la société et le secours mutuel." Dieu a donné à ses enfants divers talents "afin qu'ils puissent s'entre-secourir comme les membres du corps, et que l'union soit cimentée par ce besoin mutuel." (Ibid., VIe proposition, pp.9-10)

La "société générale du genre humain" d'où naîtra, au terme d'une corruption accentuée, la "société civile" se caractérise donc ainsi : "Nous voyons donc la société humaine appuyée sur ces fondements inébranlables; *un* même Dieu, *un* même objet, *une* même fin, *une* origine commune, *un* même sang, *un* même intérêt, *un* besoin mutuel, tant pour les affaires que pour la douceur de la vie." (Ibid., VIe proposition, p.11, souligné par nous) La création comprise comme une totalité exige pour être fondée, qu'un terme inconditionné (Dieu) préside à l'existence ordonnée de toutes les créatures.

Même si l'on peut souligner avec A. Adam ou Jacques Proust que l'espèce joue, chez Diderot le rôle que jouait Dieu chez Burlamaqui - cf. : "De Dieu elle a, par rapport à l'individu, le caractère à la fois transcendant et immanent. Elle est comme lui immuable, et elle ne saurait plus que lui faire acception de personne" (Jacques Proust, op. cité, p.387), il n'est pas possible de confondre la *conformité* naturelle et morale des individus d'une même espèce et la fraternité, dans la mesure où celle-ci se voit désormais privée de son sol : la paternité de Dieu. Tout au plus, pouvons nous parler de laïcisation de la transcendance.

<sup>28</sup> Cf. : "cette considération de la volonté générale de l'espèce et du désir commun, est la règle de conduite relative d'un particulier à un particulier dans la même société; d'un particulier envers la société dont il est membre, et de la société dont il est membre, envers les autres sociétés" (art. cité, §IX, p.28).

<sup>29</sup> O.C. III, p.151.

## Le genre humain

*"Toute la terre est couverte de Nations dont nous ne connaissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre-humain !"*<sup>30</sup>

Rousseau raisonne par l'absurde en acceptant -à seule fin d'exhiber les conditions de possibilité d'une "société générale"-, de soutenir provisoirement la "Supposition" de l'existence morale du genre humain : "concevons le genre humain comme une personne morale ayant avec un sentiment d'existence commune qui lui donne l'individualité et la constitue une, un mobile universel qui fasse agir chaque partie pour une fin générale et relative au tout. Concevons que ce sentiment commun soit celui de l'humanité et que la loi naturelle soit le principe actif de toute la machine"<sup>31</sup>.

Plusieurs remarques s'imposent. En dépit de l'usage du terme "machine" - qui laisse à penser que la société civile est ici le paradigme d'intelligibilité de la *société générale du genre humain* -<sup>32</sup>, le registre naturaliste doit être maintenue. Pour que

---

<sup>30</sup> Ibid., p.213.

<sup>31</sup> Ibid., pp.283-284.

<sup>32</sup> Cf. O.C.III, note 4 de la p.283, p.1412. Il faut préciser que dans pour la langue classique, machine désigne une totalité vivante ou inerte. Cf. la comparaison de l'édifice social et d'une "machine", O.C. III, p.244, 292, p.313 et p.381, p.912, p.808 ; O.C. IV, p.841. Le souverain est par nature, c'est-à-dire par définition, "une personne morale" dont l'existence demeure "abstraite et collective" (O.C.III, pp.294-295), "idéale et conventionnelle"(ibid., p.309). Le "corps moral" -"Le corps politique est donc aussi un être moral"(ibid., p.245), le "corps moral et collectif" (O.C.IV, p.840)-, pour Rousseau, est un "être de raison" fondée sur l'union contractée de ses membres. Cf. : "*Chacun de nous met en commun sa personne et tout sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale : et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.* A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté."(O.C. III, p.361) et : " l'État ou la Cité n'est qu'une personne morale dont la vie consiste dans l'union de ses membres" (ibid., p.372) Cf. également, ibid., p. 608 : "Au fond, le corps politique, n'étant qu'une personne morale, n'est qu'un être de raison."

La comparaison "commune et peu exacte"(ibid., p.244) de l'ordre politique et de l'organisme n'est donc qu'une figure de style ou mieux, un idéal régulateur de l'être-ensemble des hommes dont la raison demeure artificielle : "La différence de l'art humain à l'ouvrage de la nature se fait sentir dans ses effets, les citoyens ont beau s'appeler membres de l'état, ils ne sauroient s'unir à lui comme de vrais membres le sont au corps; il est impossible de faire que chacun d'eux n'ait pas une existence *individuelle et séparée*, par laquelle il peut seul suffire à sa propre conservation; les nerfs sont moins sensibles, les muscles ont moins de vigueur, tous les liens sont plus lâches, le moindre accident peut tout désunir."(O.C. III, p. 606, souligné par nous) L'État n'annule pas la séparation ; il l'ordonne, la comprend au sein d'un espace de relation définies juridiquement.

Cf. également pour toutes ces questions, Judith Schlanger, Les Métaphores de l'organisme, Paris, Vrin, 1971. Cf. également, pour un modèle théologique de cette union, Épître aux Romains, XII, 4-5, 1 Épître aux Corinthiens, XII, 14-25 et Bossuet, op. cité, art. I, VI<sup>e</sup> proposition, ainsi que Pascal, Pensées, Brunschvicg, Fr. 443 à 477.

l'humanité ne soit ni réduite à la collection empirique et contingente des individus humains, à une *multitudo dissoluta*, pour parler comme Hobbes, ni même identifiée à l'espèce physique, il convient donc :

- qu'elle existe comme totalité distincte de la somme de ses parties<sup>33</sup>.
- qu'elle se rapporte à elle-même sur le mode du sentiment afin que chacune des parties puissent se sentir comme membres indistincts du tout : "Il y auroit une sorte de sensorium commun qui serviroit à la correspondance de toutes les parties"<sup>34</sup>. Elle doit se savoir exister en sentant son existence. C'est bien le "sentiment d'existence commune" qui constitue le principe d'individuation en conférant l'unicité<sup>35</sup>.
- le genre humain devrait disposer d'un langage universel, facteur de "mutuelle communication" et de parfaite compréhension<sup>36</sup>.

---

Rousseau est donc nominaliste au même titre que Hobbes. Cf. J. Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, Paris et Louvain, Nauwelaerts, 1971, p.240 sq. Cf. enfin pour toutes ces questions, Robert Derathé, op. cité, Appendice IV, *La théorie organiciste de la société chez Rousseau et chez ses prédécesseurs*, pp.410-413.

<sup>33</sup> La série indéfinie des individus humains ne constitue pas un ensemble. Nous ne devons donc pas confondre *sérialité* et *totalité*, *coexistence sérielle* et *co-appartenance générique*. Il ne s'agira donc pas d'une somme arithmétique, générée par simple accumulation de termes indifférents les uns aux autres. Nous retrouvons la distinction aristotélicienne *to pan / to holon* ou latine *totum / compositum*. La "société générale" serait "un Être moral qui aurait des qualités propres et distinctes de celles des Êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qu'ils ne tiennent d'aucun des mixtes qui les composent." (O.C.III, p.284) Le modèle chimique de la combinaison permet ainsi de récuser le modèle arithmétique de la série. Cf. également : "le bien ou le mal public ne seroit pas seulement la somme des biens ou des maux particuliers comme dans une simple aggrégation, mais il résideroit dans la liaison qui les unit, il seroit plus grand que cette somme"(ibid.).

<sup>34</sup> Ibid. Cf. O.C.III, p.245 concernant le "corps politique" : "La vie de l'un et de l'autre est le *moi* commun au tout, la sensibilité réciproque, et la correspondance interne de toutes les parties." Cf. cet "espèce de sixième sens, appelé sens commun" (O.C. IV, p.417) où l'on retrouve la question de la *Koinè aisthêsis* d'Aristote.

<sup>35</sup> Cf. : "Exister pour nous, c'est sentir" (O.C.IV, p.600).

<sup>36</sup> Cf. : "Il y auroit une langue universelle que la nature apprendroit à tous les hommes, et qui seroit le premier instrument de leur mutuelle communication."(O.C. III, p.284.) Cf. sur ce point la remarque de R. Derathé : "Tous les partisans de la sociabilité naturelle invoquent cet argument tiré du langage qu'Aristote avait été le premier à formuler. L'homme, dit par exemple GROTIUS, a "reçu de la Nature un instrument particulier, savoir, l'usage de la Parole" (*Droit de la guerre et de la paix, Discours préliminaire, §7*)."(op. cité, p.147, note 8)

Sans examiner dans le cadre de la présente étude, la question de la *langue universelle* selon Rousseau - cf. par ex. *Essai sur l'origine des langues*, chap. V, O.C. V, pp.382-383 au sujet de la "première langue"-, nous pouvons proposer quelques remarques sommaires:

- Il existe un "espace immense" entre le "pur état de Nature" et le "besoin des Langues" (O.C. III, p.147).

- Dans la mesure où la "vie errante, et vagabonde" caractérise l'état de pur nature, aucun idiome n'a "le tems de prendre de la consistance". Il existe donc autant de Langues qu'"il y a d'individus pour les parler." (Ibid.)

- Seul le "cri de la Nature" - et non pas le langage gestuel -, peut être dit universel (O.C III, p.148 et O.C. IV, p.285) Il écrira un peu plus loin : "Des cris inarticulés, beaucoup de gestes, et quelques bruits imitatifs, durent composer pendant longtemps la Langue universelle" (Ibid., p.167). Cf. concernant la langue des enfants ou l'enfance de la langue, O.C. IV, p.285. L'algèbre -"la langue universelle que cherchoit Leibnitz" est évidemment conventionnel et "d'aucun usage dans la vie civile" (O.C.I, p.1248 et O.C. V, p.393).

- La formation des Idiomes communs procède du découpage en Îles des "portions du Continent" (O.C. III, pp.168-169). La différence des langues est donc "locale". Cf. le chap. VIII de l'*E.O.L.* à comparer avec les analyses théologiques de Bossuet, op. cité Livre premier, IIe proposition, pp.13-14. Cf. la remarque de J.

- Enfin : "loin que la félicité publique fut établie sur le bonheur des particuliers, c'est elle qui en seroit la source."<sup>37</sup>

Si l'on veut donc parler du "genre humain" comme d'une personne morale, et donc le distinguer de l'acception biologique de l'espèce humaine<sup>38</sup>-, il importe donc de reconnaître en lui, par nature, l'individualité de l'existence et l'universalité de "la loi de raison" qui l'anime.

Si ces conditions ne sont pas toutes présentes, l'humanité au sens moral du terme, n'est plus qu'un "être de raison"<sup>39</sup>, ou pis encore, une chimère, l'effet d'une illusion<sup>40</sup>. Son unique lieu d'existence serait alors les "systèmes des Philosophes"<sup>41</sup>.

Pour répondre à l'hypothèse, il convient de la confronter à l'"observation" soit de l'homme dans l'état primitif<sup>42</sup>, soit de l'homme dans ses rapports avec ses semblables et ce, dès les temps plus reculés de l'état de nature<sup>43</sup>.

---

Starobinski : "Rousseau recompose une *Genèse* philosophique où ne manquent ni le jardin d'Eden, ni la faute, ni la confusion des langues." (O.C. III, *Introduction au D.O.I.*, p.LII)

- Le principe de particularisation des langues est donc conventionnelle (O.C. III, p.167). Les accents au sein d'une même langue - en vertu de "la loi de l'usage" iront même jusqu'à faire paraître étranger le gascon et le picard (O.C.II, p.1248) : "Tel arrive à Paris sachant parfaitement sa langue qui peut à peine se faire entendre en parlant et fait rire aussitôt qu'il ouvre la bouche." (Ibid.) Cf. : "Mon langage françois est altéré, et en la prononciation et ailleurs, par la barbarie de mon creu" (Montaigne, *Essais*, II, 17).

Au Vème avant J.C. le terme *barbare* désignait tant les grecs que les non-grecs dont la prononciation était lourde ou empâtée. Cf. Marie-Françoise Baslez, *L'Étranger dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p.185. Cf. également, A.J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1961. Cf. sur le déni du langage de l'autre, Max Marcuzzi, *Le Genre humain* in *Notions de philosophie I*, sous la dir. de D. Kambouchner, Paris, Gallimard, p.308.

<sup>37</sup> O.C.III, p.284.

<sup>38</sup> Cf. pour cette distinction *genre humain / espèce humaine* : "Avec l'idée d'espèce humaine, en effet, on concevra l'homme comme partie de la nature, et on le considérera comme un animal parmi les autres. Avec la notion de genre humain, on admet sa différence par rapport aux animaux, et s'intéresse plutôt à cette différence elle-même qu'à leurs caractères communs"(Max Marcuzzi, op. cité, p.304).

<sup>39</sup> Cf. : "Il est certain que le mot de *genre humain* n'offre à l'esprit qu'une *idée* purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent" (O.C.III, p. 283, souligné par nous).

<sup>40</sup> Cf. : "Si le droit naturel est le système des lois constitutives de l'humanité comme espèce morale, c'est que le schématisme de l'explication physique se transporte sur un objet moral." (Francine Markovits, *Le droit dénaturé*, *Communications*, n°26, 1977) La notion de *genre humain* ne garde donc tout son sens, que s'il est possible de témoigner de son irréductible détermination éthique.

<sup>41</sup> Cf; : "Si la société générale existoit ailleurs que dans les systèmes des Philosophes..." (O.C.III, p.284).

<sup>42</sup> Cf. : "C'est cette ignorance de la nature de l'homme qui jette tant d'incertitude et d'obscurité sur la véritable définition du droit naturel" et "tant que nous ne connoissons 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." (O.C. III, respectivement, p.124 et p.125)

<sup>43</sup> Cf. : "sans l'étude sérieuse de l'homme, de ses facultés naturelles, et de leurs développemens successifs, on ne viendra jamais à bout de faire ces distinctions, et de séparer dans l'actuelle constitution des choses, ce qu'à fait la volonté divine d'avec ce que l'art humain a prétendu faire." (O.C. III, p.127) Cf. sur l'origine du projet, O.C. I, p.388.

Il resterait, sans confondre les tems comme le recommande l'*E.O.L.* (O.C. V, p. 398) de l'état précivil, de la "grossièreté des premiers âges" au "dernier terme de l'état de nature" - cf. pour cela le travail lumineux de Michèle Duchet, pp.343-345., à constater en suivant "le progrès du tems et des choses" (O.C. I, p.388) avec une grande précision - en soulignant les repères donnés par le texte de Rousseau comme : "les hommes de ce tems-là" (O.C.III, p.149)-, l'absence à chaque fois spécifique, des traits constitutifs du genre humain comme personne moral. Nous nous opposons donc à la lecture que proposa autrefois Patrick Hochart in *Droit naturel et simulacre*

## Les "premiers tems"<sup>44</sup>

"*Quel progrès pourroit faire le Genre humain éparé dans les Bois parmi les Animaux ?*"<sup>45</sup>

La définition rousseauiste de l'"état primitif de nature" en terme de dispersion absolue<sup>46</sup>, condamne par voie de conséquence, toute intelligence de la constitution de l'humanité en personne morale. Parler avec la philosophie morale de genre humain, lorsque les hommes errent dans les bois sans jamais se lier durablement les uns aux autres, fut-ce en petites familles, est un non-sens.

A la différence du Second discours, l'état de pure nature - caractérisé dans le texte que nous étudions, par une "parfaite indépendance" et une "liberté sans règle"-, se révèle essentiellement négative<sup>47</sup>, affecté d'un "vice essentiel" : "le défaut de cette liaison des parties qui constitue le tout"<sup>48</sup>, préjudiciable "au progrès de nos plus excellentes facultés"<sup>49</sup>. L'"antique innocence"<sup>50</sup> -laquelle ne désigne pas l'"heureuse vie de l'âge

---

(*L'évidence du signe*) (Les Cahiers pour l'analyse, N°8, 1967) lequel avançait, tout en reconnaissant que la société civile est le "simulacre de la société générale (p.82) : "la constitution de la société civile présuppose que celle-ci naisse à partir de la société générale (p.77) (...) La société générale (...) demeure le présupposé fondamental de la société civile" (p.79).

<sup>44</sup> Cf. "les stupides hommes des premiers tems" par opposition aux "hommes éclairés des tems postérieurs" (O.C.III, p.283) et : "J'appelle les premiers tems ceux de la dispersion des hommes à quelque âge du genre humain qu'on veuille en fixer l'époque." (Essai sur l'origine des langues, chap.IX, qui présuppose déjà l'existence de la famille. Cf. sur ce point les remarques de Michèle Duchet, op. cité, p.326-328 et 348. Le D.O.I. en présentant, à la lumière d'une "histoire hypothétique", la "lente succession des choses" qui sépare l'état naturel de l'homme de son état civil se trouve conduit à relativiser historiquement la notion de genre humain : "le Genre-humain d'un âge n'étant pas le Genre-humain d'un autre âge" (O.C.III, p.192).

<sup>45</sup> O.C.III, p.146. Cf. également p.144.

<sup>46</sup> Cf. : "les Hommes n'ayant nulle correspondance entre eux, ni aucun besoin d'en avoir" (O.C.III, p.146), "ils n'avoient entre eux aucune espèce de commerce" (ibid., p.157), "presque aucune sorte de relation entre eux" (ibid., p.161). Cf. : "la vie errante, et vagabonde" (ibid., p.147), "ceux qui erroient librement dans les forêts de la Terre ferme (...) Les hommes errans jusqu'ici dans les Bois..." (ibid., p.169) Cf. concernant la dispersion, ibid., p.135, p.136. Cf. enfin : "Le raisonnement de Locke tombe donc en ruine, et toute la Dialectique de ce Philosophe ne l'a pas garanti de la faute que Hobbes et d'autres ont commise. Ils avoient à expliquer un fait de l'État de Nature, c'est-à-dire, d'un état où les hommes vivoient isolés, et où nul homme n'avoit aucun motif de demeurer à côté de tel homme, ni peut-être les hommes de demeurer à côté les uns des autres, ce qui est bien pis" (ibid., p.218).

<sup>47</sup> Cf. : "tout nôtre bonheur consisteroit à ne pas connoître notre misère" (ibid., p.283). Cf. *a contrario*, ibid., p. 152, p.203, p.220 et p.475. Cf. néanmoins sur la qualification de *misérable* concernant l'état de nature, la mise au point de Michèle Duchet, op. cité, p.327.

<sup>48</sup> Cf. analogiquement, c'est le même défaut qui caractériserait la société formée par un "peuple de vrais Chrétiens" : "elle manqueroit de liaison" (O.C. III, p.465).

<sup>49</sup> Ibid., p.283. Cf. : "nôtre entendement ne sauroit se développer ; nous vivrions sans rien sentir, nous mourrions sans avoir vécu" (ibid.).

<sup>50</sup> Cf. : "Cf. : "il n'y auroit ni bonté dans nos cœurs ni moralité dans nos actions" (ibid.). Cf. : "Il paroît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvoient être ni bons ni méchants, et n'avoient ni vices ni vertus" (O.C. III, p. 152 et 505). Cf. : "Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain. Il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il y est

d'or" que l'homme n'a jamais connue<sup>51</sup>-, prive dès lors chacun de goûter "le plus délicieux sentiment de l'ame, qui est l'amour de la vertu."<sup>52</sup>. Faute de pouvoir entrer en relation avec ses semblables, il n'est pas possible d'assigner une "moralité" aux actions de l'homme de la nature, ni de voir se manifester la bonté de son cœur. Rousseau dresse le portrait hypothétique des conséquences conditionnelles de la durée du "premier état de nature", caractérisé par une "parfaite indépendance" : la "terre seroit couverte d'hommes entre lesquels il n'y auroit presque aucune communication ; nous nous toucherions par quelques points, sans être unis par aucun ; chacun resteroit isolé parmi les autres, chacun ne songeroit qu'à soi"<sup>53</sup>.

Le "tableau du véritable état de Nature" présente l'enfance d'une humanité vouée à l'indéfinie répétition d'une solitude individuelle irréductible. Sur ce point le Manuscrit de Genève accentue la gravité de la conclusion du Second Discours sans la tempérer par une description heureuse des "premiers âges" : "Concluons qu'errant dans les forêts sans industrie, sans parole sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnoître aucun individuellement<sup>54</sup>, l'homme Sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui même, n'avoit que les sentimens et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentoit que ses vrais besoins, ne regardoit que ce qu'il croyoit avoir intérêt à voir, et que son intelligence ne faisoit pas plus de progrès que sa vanité. Si par hazard il faisoit quelque découverte, il pouvoit d'autant moins la communiquer qu'il ne reconnoissoit pas même ses Enfants. L'art périssoit avec l'inventeur; Il n'y avoit ni éducation, ni progrès, les générations se multiplioient inutilement; et chacune partant toujours du même point, les Siècles s'écouloient dans toute la grossièreté des premiers âges, l'espèce étoit déjà vieille, et que l'homme restoit toujours enfant."<sup>55</sup>

---

entré." (O.C. IV, p.322) Cf. à propos de la bonté naturelle de l'homme selon Rousseau, O.C. I, note 3, de la p.389, p.1452, O.C. IV, note 1, de la p.322, p.1356. Cf. également : "ces mots *virtus* et *vices* sont des notions collectives qui ne naissent que de la fréquentation des hommes." (O.C. II, p.971) et O.C.IV, p.78.

<sup>51</sup> Cf. : "la paix et l'innocence nous ont échappé pour jamais avant que nous en eussions goûté les délices (...) 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 jouir, ou pour l'avoir perdu quand elle auroit pu le connoître." (O.C.III., p.283)

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid. Cf. sur le défaut de *communication*, O.C. III, pp.144 et 160. Cf. la valorisation politique de l'isolement hivernal des Suisses : "Les intérêts, les besoins ne se croisant point et nul ne dépendant d'un autre tous n'avoient entre eux que des liaisons de bienveillance et d'amitié" ( O.C.III, p.914).

<sup>54</sup> Il resterait à reprendre rigoureusement la genèse rousseauiste de la reconnaissance du "semblable", laquelle implique une origine : "Sitôt qu'un homme fut reconnu par un autre pour un Être sentant pensant et semblable à lui..." (O.C. V, chap.I, p. 375). Cf. également, *ibid.*, pp.381-382 et le commentaire de Jacques Derrida, De la Grammatologie, Paris, Galilée, 1967, pp. 392-393. Selon le D.O.I., dans le "véritable état de nature", l'"état primitif", "chaque homme en particulier se regard(e) lui-même comme le seul Spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui" (Note XV, O.C.III, p.219). Cf. le cas extrême de la non-reconnaissance de la Mère et de ses enfants, au terme de leur séparation, O.C. III, 147. Il convient d'ajouter que l'idée générale d'homme n'est pas accessible aux "premiers hommes" (O.C. V, p.396). Cf. sur les conditions de l'introduction dans l'esprit de toute généralité, O.C. III, pp.149-150. Cf. sur toutes ces questions, R. Polin, Politique de la solitude, Essai sur J.-J. Rousseau, Paris, Sirey, 1971.

<sup>55</sup> O.C.III, pp.159-160.

Si l'on considère à la lumière de l'Essai sur l'origine des langues, que la dispersion originare concerne les familles et non plus les individus -la "société commencée" selon la terminologie du Second Discours-, la conclusion sera néanmoins la même : "Dans les premiers tems les hommes épars sur la face de la terre n'avoient de société que celle de la famille (...) Ils n'étoient liés par aucune idée de fraternité commune, et n'ayant aucun arbitre que la force ils se croyoient ennemis les uns des autres."<sup>56</sup>

## Les "tems postérieurs"

*"Quiconque a besoin d'un autre est indigent..."*

Diderot, Le Neveu de Rameau.

*"L'Homme est foible quand il est dépendant"<sup>57</sup>*

Rousseau distingue trois moments<sup>58</sup>. La faiblesse<sup>59</sup> de l'"homme isolé", est bénéfiquement compensée par le rapport naturel de proportionnalité entre sa force et ses besoins. Tel est l'"état de nature dans sa pureté". Le lien avec ses semblables ne se trouve commandé que lorsque cet état change, que la "constitution primitive" se trouve révolue -à la suite du "concoures fortuit de plusieurs causes étrangères" et de "différens hazards"<sup>60</sup>-, et que ses besoins naturels subissent une augmentation. Dès lors, c'est la nécessité de l'"assistance" des autres qui le conduit vers eux<sup>61</sup>. Le dernier terme ("quand enfin"), fruit

---

<sup>56</sup> O.C. V, p.395.

<sup>57</sup> O.C. III, p.153.

<sup>58</sup> Nous ferons référence aux premières lignes du livre I, chapitre 2 du Manuscrit de Genève.

<sup>59</sup> Cf. : "Quand on dit que l'homme est foible, que veut-on dire ? Ce mot de foiblesse indique un rapport. Un rapport de l'être auquel on l'applique. Celui dont la force passe les besoins, fut-il un insecte, un ver, est un être fort. Celui dont les besoins passent la force, fut-il un éléphant, un Lion, fut-il un conquérant, un héros, fut-il un Dieu, c'est un être foible." (O.C. IV, p.303) Cf. : "Le sentiment de nôtre foiblesse vient moins de nôtre nature, que de nôtre cupidité" (O.C.III, p.282). Cf. également, O.C. IV, 524, O.C. V, note \*\*, p.395 pour la distinction entre un "Sauvage et un "Européen". Cf. corrélativement : "Toute méchanceté vient de foiblesse (...) celui qui pourroit tout ne feroit jamais de mal." (O.C. IV, p.288)

<sup>60</sup> O.C.III, p.162 et cf. *ibid.*, p.168 pour les exemples de catastrophes naturelles. Cf. également l'E.O.L., chap. IX et Jean Starobinski, L'inclinaison de l'axe du globe in Rousseau, Essai sur l'origine des langues, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1990, pp. 165-189.

<sup>61</sup> Rousseau ne souscrit pas ici à la thèse de la socialisation par les besoins, telle par exemple qu'elle s'exprime chez Pufendorf (D.N.G. II,3, §18) ou Helvétius (De l'Esprit, Discours III, chap.IV), et remonte à l'antiquité (Platon La République, II, 369-370, Aristote, Éthique à Nicomaque, V, 1133a 6-31) et ce, dans la mesure où il faut que les besoins naturels aient subi une augmentation pour que la coopération des autres devienne nécessaire à la subsistance des individus : "C'est la foiblesse de l'homme qui le rend sociable (...) Tout attachement est un signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avoit nul besoin des autres il ne songeroit guères à s'unir à eux (...) nos besoins communs nous unissent par intérêt" (O.C. IV, p.503). Il faut donc comparer ce texte à d'autres, tels : "A ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes, au lieu de les rapprocher." (O.C. IV, p.600) et : "ses besoins loin de le rapprocher de ses semblables l'en éloignoient." (*Ibid.*, p.396) ; "L'effet naturel des premiers besoins fut d'écarter les hommes et non de les rapprocher." (O.C.V, p.380) Rousseau précise bien : "quand

des tous les progrès de l'homme, voit les désirs porter sur "toute la nature" et réclamer pour leurs satisfactions "le concours de tout le genre humain", lequel suffit à peine à les assouvir. Lorsque les facultés de l'homme deviennent "superflues", "inutiles au besoin"<sup>62</sup>, la disproportion est consommée<sup>63</sup>, la mesure perdue<sup>64</sup> et le contentement indéfiniment

---

les premiers besoins les ont dispersés d'autres besoins les rassemblent" (ibid., p.401). La socialisation substitue donc à "la seule dépendance des choses, "la dépendance des hommes" (O.C. IV, p.311). Cf. : "dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre..." (O.C. III, p.171) Cf. sur ce point, Frank Tinland, *Dépendance des choses, dépendance des hommes et communication sociale : réflexions à partir d'un thème rousseauiste* in *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, Paris, P.U.F., 1988, pp.97-120. Cf. "les chaînes de la dépendance", "les liens de la servitude" (O.C.III, p.161 et p.162). En devenant "sociable", l'homme devient "esclave" (ibid., p.139).

<sup>62</sup> Cf. O.C. III, p. 152.

<sup>63</sup> Ceci n'est pas sans nous évoquer la raison pascalienne de la chute : disproportion entre l'amour infini du moi et sa propre finité. Chez Rousseau, la "chute" concerne la rupture d'équilibre entre le désir et le pouvoir. Cf. : "c'est donc dans la disproportion de nos desirs et de nos facultés que consiste notre misère. Un être sensible dont les facultés égaleroient les desirs seroit un être absolument heureux." (*Émile*, O.C. IV, pp.303-304) Tel est le portrait de l'"homme sauvage" : "l'homme sauvage ne désirant que les choses qu'il connoît et ne connoissant que celles dont la possession est en son pouvoir ou facile à acquérir, rien ne doit être si tranquille que son ame et rien si borné que son esprit." (O.C.III, Note XI, p.214) et : "Ses desirs ne passent point ses besoins Physiques" (ibid., p.143). Cf. sur la paresse et l'indolence naturelles de l'homme, O.C. V, Note \*, p.401 et O.C.III, p.171. Cf. s'agissant d'Émile : "Pour lui, tout ce qu'il desire est à sa portée." (O.C.IV, p.536) Cf. également : "Il y a un tel rapport entre les besoins de l'homme et les productions de la terre qu'il suffit qu'elle soit peuplée, et tout subsiste" (O.C. V, p.404) et O.C.III, p.143. Cf. pour l'origine providentielle de cette proportion, ibid., p.152. Rousseau prête à l'homme de la nature ce que Buffon réserve aux seuls animaux : "leurs desirs sont toujours proportionnés à la puissance de jouir" (*Discours sur la nature des animaux, Histoire naturelle*, t.V).

Dès lors, la "sagesse humaine ou la route du vrai bonheur" implique de "diminuer l'excès des desirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté (...) Ce n'est que dans cet état primitif que l'équilibre du pouvoir et du désir se rencontre et que l'homme n'est pas malheureux." (Ibid., p.304) Cf. : "Si nous nous contentions d'être ce que nous sommes, nous n'aurions point à déplorer notre sort; mais pour chercher un bien-être imaginaire nous nous donnons mille maux réels." (O.C. IV, p.588 et Note a de la page 534, p.1487) Cf. concernant l'"augmentation des besoins publics", dans la mesure où "Si l'on examine comment croissent les besoins d'un état, on trouvera que souvent cela arrive à-peu-près comme chez les particuliers, moins par une véritable nécessité, que par un accroissement de desirs inutiles, et que souvent on n'augmente la dépense que pour avoir un prétexte d'augmenter la recette", "la plus importante maxime de l'administration des finances (...) est de travailler avec beaucoup plus de soin à prévenir les besoins, qu'à augmenter les revenus" (O.C.III, p. 267 et p.266). Cf. Ibid., pour la distinction du *nécessaire* et du *superflu*, p. 270, et pp. 276-277, pour la critique du *luxe*.

Cf. également O.C. III, p.202 l'"étonnante disproportion" à l'échelle de l'humanité, entre les "immenses travaux" et les "vrais avantages" qui en ont résulté. Cf. également la disproportion dans la division du travail, ibid., p.174, dans le développement des "forces de l'Esprit" par l'éducation, ibid., p.160, dans l'accumulation des biens, ibid., p.171.

Il conviendrait également de donner à lire chez Rousseau, pour entendre pleinement le **paradigme proportionnel** de la justice, toute une mathématique politique. Cf. *C.S.* III, 1 et : "Si nous considérons l'action du corps entier agissant sur lui-même, c'est à dire, le rapport du tout au tout ou du souverain à l'État, nous pouvons comparer ce rapport à celui des extrêmes d'une proportion continue, dont le gouvernement donne le moyen terme. Le magistrat reçoit du souverain les ordres qu'il donne au peuple, et tout compensé son produit ou sa puissance des citoyens qui sont sujets d'un côté et souverains de l'autre. On ne sauroit altérer aucun des trois termes sans rompre à l'instant la proportion(...) Il suit de ce double rapport que la proportion continue entre le souverain, le prince et le peuple n'est point une idée arbitraire, mais une conséquence de la nature de l'État." (O.C. IV, pp.844-845) Cf. également la question de la justice fiscale à la lumière du problème de la proportion O.C.III, pp.270, 273, 274, 276. Cf. évidemment la légitimation proportionnelle de l'inégalité : "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" (ibid., pp.193-194 et Note XIX, pp. 222-223 et p.111).

Cf. pour l'origine musical du concept de proportion, O.C. V, p.415.

<sup>64</sup> Cf. : "L'homme isolé est un être si foible, ou du moins dont la force est tellement mesurée à ses besoins naturels et à son état primitif" (O.C. III, II, 11, p.479).



reculé<sup>65</sup>.

La misère<sup>66</sup> est entière lorsque l'homme s'attarde auprès de l'homme avant de s'attacher à lui. L'indispensable présence d'autrui ne provoquant aucune liaison amicale aux autres : "nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent, et plus nous devenons ennemis de nos semblables moins nous pouvons nous passer d'eux."<sup>67</sup> Le paradoxe est achevé : les mêmes causes assujettissent l'homme en le rendant dépendant et méchant<sup>68</sup>. Ce qui lie les hommes est donc tout autant ce qui les délie<sup>69</sup>. Contre Pufendorf<sup>70</sup> l'"identité de nature" dans un tel contexte ne peut plus fonder comme chez Diderot, la communauté de l'intérêt : "quand à l'identité de nature, son effet est nul en cela, parce qu'elle est autant pour les hommes un sujet de querelle que d'union, et met aussi souvent entre eux la concurrence et l'envie que la bonne intelligence et l'accord."<sup>71</sup> La similitude est pensée, contre toute attente, comme la raison du conflit. C'est bien parce que chacun partage avec tous la même passion -embrasser toute la nature-, et que les moyens de sa satisfaction sont les mêmes pour tous -l'instrumentalisation de tous les autres-, que la contradiction est radicale et le conflit inévitable

Dans un alinéa barré dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau écrit : "Si l'on est une fois convaincu que dans les motifs qui portent les hommes à s'unir entre eux par des liens volontaires<sup>72</sup> il n'y a rien qui se rapporte au *point de réunion* ; que loin de se proposer un but de félicité commune d'où chacun put tirer la sienne, le bonheur de l'un

---

<sup>65</sup> Cf. : "L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vraies besoins sont satisfaits; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait jamais l'être..." (O.C. IV, p.493). Cf. O.C. I, p. 806.

<sup>66</sup> Rousseau écrit justement : "l'homme devenu misérable" (O.C.III, p.282). Cf. : "la paix et le bonheur ne sont pour lui qu'un éclair; rien n'est permanent que la misère qui résulte de toutes ces vicissitudes" (ibid.) Cf.O.C.III, p.478.

<sup>67</sup> Ibid., p.282.

<sup>68</sup> Cf. : "C'est ainsi que les mêmes causes qui nous rendent méchants nous rendent encore esclaves, et nous asservissent en nous dépravant" (Ibid.).

<sup>69</sup> Les gains et les pertes de la socialisation se compensent mutuellement. Le solde des biens et des maux s'avère nul. Cf. à titre d'exemple de ce phénomène d'annulation réciproque des effets, où l'on perd "d'un côté tout autant qu'on gagne de l'autre", O.C. III, p.162 ; le développement de l'amour fait naître la jalousie (ibid., p.169) et O.C. V, p.392. On conçoit que Rousseau se demande si les avantages de la civilisation sont une compensation suffisante des méfaits qu'elle génère (O.C. III, p.153). Cf. *a contrario*, la "jeunesse du Monde" (ibid., p.171).

<sup>70</sup> Cf. Pufendorf : "Cette bienveillance universelle ne suppose point d'autre fondement, ni d'autre motif, que la conformité d'une même Nature ou l'Humanité." (D.N.G., l. II, ch. III, § 18, éd. citée, p.200) Notons cependant en guise de réserve, et concernant la diversité des naturels et des inclinations cette remarque de Pufendorf : "Ce n'est pas qu'à un autre égard cette variété même ne contribue beaucoup à l'ornement de la Société, et à l'avantage du Genre Humain. Car, pourvu qu'elle soit bien ménagée, il naît de là un ordre merveilleux qu'une parfaite conformité de sentiments n'aurait pas produit. Cela fait encore qu'il y a moins de concurrences, qu'il n'y en aurait, si une si grande multitude de gens avait précisément les mêmes inclinations." (Ibid., II, chap. I, p.147)

<sup>71</sup> Ibid. Cf. : "Vous sentez qu'il n'y a pas à tout cela de quoi disposer l'âme à la bienveillance." (O.C. I, p.806) Cf. l'interrogation du libertin Minski dans l'*Histoire de Juliette* de Sade : "La ressemblance morale ou matérielle d'un corps à un autre entraîne-t-elle, pour un de ces corps, la nécessité de faire du bien à l'autre ?" (*Œuvres complètes*, Paris, Pauvert, t.8, p.611)

<sup>72</sup> Cf. la critique du pacte d'association au bénéfice des riches, O.C.III, p.177.

fait le malheur d'un autre<sup>73</sup>; si l'on voit enfin qu'au lieu de tendre tous au bien général, ils ne se rapprochent entre eux que parce que tous s'en éloignent; on doit sentir aussi que quand même un tel état pourroit subsister il ne seroit qu'une source de crimes et de misères pour des hommes dont chacun ne verroit que son intérêt, ne suivroit que ses penchans et n'écouterait que ses passions."<sup>74</sup>

Le caractère polémique du texte s'affirme pleinement lorsque Rousseau conclut son analyse : "Tels sont les premiers liens de la société générale ; tels sont les fondements de cette bienveillance universelle dont la nécessité reconnue semble étouffer le sentiment"<sup>75</sup>.

## **L'universel utopique**

Tout le problème précisément, dans un tel contexte, est de parvenir à entendre la voix de la raison qui dicte la règle élémentaire de la réciprocité, laquelle n'est rien moins que la réponse à la question de l'intérêt de toute justice. Cependant, une telle considération présuppose une certaine ascèse. L'individu doit se séparer de lui-même, réussir à "généraliser (...) ses idées". Mais, "l'art de généraliser (...) ses idées est un des exercices les plus difficiles et les plus tardifs de l'entendement humain"<sup>76</sup>. Autrement dit, pour le "commun des hommes", "tirer de cette manière de raisonner les règles de sa conduite"<sup>77</sup> n'est pas chose aisée et qui plus est, n'est jamais donné.

Il n'est donc pas possible de compter sur une disposition naturelle de l'homme à ordonner le souci de sa conservation à la réalisation d'un but commun : "que la volonté générale soit dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui"<sup>78</sup>, nul n'en disconvient. Mais où est l'homme qui

---

<sup>73</sup> Cf. O.C.III, p. 153, s'agissant des maux que les hommes "se font mutuellement à mesure qu'ils s'instruisent du bien qu'ils devraient se faire."

<sup>74</sup> O.C.III, p.283, souligné par nous.

<sup>75</sup> Ibid., p.282.

<sup>76</sup> Ibid., p.286. Ceci dit par opposition à Pufendorf. Cf. : "pour donner une juste idée de l'État de Nature, il ne faut nullement en exclure l'usage de la droite Raison, mais plutôt le joindre inséparablement à l'opération des autres Facultez de l'Homme (...) l'usage de la Raison étant inséparable de l'État de Nature, on ne peut ni on ne doit non plus en détacher les Obligations que la raison vient de tems en tems nous mettre devant les yeux." (op. cité., II, II, 9, éd. citée, p.165)

<sup>77</sup> O.C.III, p. 287.

<sup>78</sup> Rousseau reprend ici, à la lettre, la formulation de Diderot. Cf. art. cité, §9. Sur ce point nous nous séparons de la lecture de Martial Gueroult : "Cette volonté générale n'est donc pas différente au fond de celle que décritait l'article Droit naturel de l'Encyclopédie" (*Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte*, in Les Cahiers pour l'analyse, N°6, p.10).

puisse ainsi se séparer de lui-même et si le soin de sa propre conservation est le premier précepte de la nature<sup>79</sup>, peut-on le *forcer* de regarder ainsi l'espèce en général pour s'imposer, à lui, des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière ?<sup>80</sup> Chaque homme est donc, au regard du critère de Diderot, l'ennemi du genre humain<sup>81</sup>.

La définition d'une obligation rationnelle universelle requiert un entendement délivré des passions. Or, telle est la faiblesse des lois de la raison qu'elles font entendre leur voix trop tard, lorsque la rumeur des passions est déjà assourdissante. Rousseau, disciple ici de Condillac<sup>82</sup>, critiquant tout innéisme en matière de loi naturelle, récuse un présupposé qui ne peut conduire qu'à une double inconséquence

a) : "En effet, si les notions du grand Etre et de la loi naturelle étoient innées dans tous les cœurs, ce fut un soin bien superflu d'enseigner expressément l'une et l'autre : C'étoit nous apprendre ce que nous savions déjà"<sup>83</sup>.

b)"Si elles n'étoient pas (Rousseau veut dire ici : *si les lois n'étaient pas naturelles*), tous ceux à qui Dieu ne les a point données sont dispensés de les savoir"<sup>84</sup>

## La société générale et la question religieuse

---

<sup>79</sup> Sa "propre conservation" est l'"unique soin" de "l'homme Sauvage" (O.C.III, p.140) et : "si la loi ne peut être injuste" c'est "parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même; ce qui est sans exception." (Ibid., p. 328) La vie et la liberté sont, pour Rousseau, des "Dons essentiels de la Nature" "dont il est permis à chacun de jouir et dont il est au moins douteux qu'on ait Droit de se dépouiller." (O.C.III, p.184) Cf. également concernant le fondement du précepte évangélique : "la raison du précepte est dans la Nature elle-même, qui m'inspire le desir de mon bien-être en quelque lieu que je me sente exister." (O.C. IV, p.523)

L'impératif de la conservation de soi est un axiome politique classique, d'inspiration stoïcienne. Cf. Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, II,33 et III,5 ainsi que Sénèque, *Lettres à Lucilius*, CXXI.

S'interrogeant sur le problème de l'aliénabilité politique du droit de disposer de sa propre vie, et répliquant de manière hobbiennne, à Locke (cf. *Essai sur le gouvernement civil*, chap. III, §2), Rousseau précise : "Tout homme a droit de risquer sa propre vie pour la conserver (...) Le traité social a pour fin la conservation des contractants (...) Qui veut conserver sa vie aux dépens des autres, doit la donner aussi pour eux quand il faut. Or, le Citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose, et quand le Prince lui a dit, il est expédient à l'État que tu meures, il doit mourir; puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sureté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État." (O.C. III, p.376)

<sup>80</sup> O.C.III, p.287.

<sup>81</sup> Cf. : "l'homme qui n'écoute que sa volonté particulière, est l'ennemi du genre humain" (ibid.)

<sup>82</sup> Cf. ibid., note 1 de la page 286, p. 1413 où Robert Derathé rappelle la distinction *droit naturel proprement dit / droit naturel raisonné*. Cf. également la note 3 de la page 329, p. 1424. Cf. Roger D. Masters : "Natural law is unnatural (...) Natural law cannot be logically and historically prior to civil society for the simple reason that civil society is historically and logically prior to the natural law." (op. cité, p.265 et p.269) Cf. sur ce point notre article, *La question de la "Loi Naturelle" selon Rousseau*, *Études Jean-Jacques Rousseau*, N°7, Musée J.-J. Rousseau-Montmorency, Octobre 1995, pp.161-180.

<sup>83</sup> O.C.III, p. 285-286. Notons cependant qu'après le "si...", Rousseau avait écrit d'abord, "comme je le crois". A-t-il effacé ces mots sous l'influence des Encyclopédistes ? Outre le fait que la loi dite naturelle, doit nous parler immédiatement par la "voix de la Nature", elle exige en effet, toujours de la part de l'homme, le savoir de son obligation : "il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connoissance" (ibid., p.125).

<sup>84</sup> Ibid., p.286.

*"Si je m'étais trouvé vis-à-vis de quelqu'un de ces grands charlatans dans la place publique, je lui aurais crié : "Arrête, ne compromets point ainsi la Divinité ; tu veux me tromper si tu la fais descendre pour enseigner ce que nous savons tous ; tu veux sans doute la faire servir à quelque autre usage ; tu veux te prévaloir de mon consentement à ton usurpation : je te défère au peuple comme un tyran qui blasphème".*"<sup>85</sup>

Rousseau déclare que si les lois rationnelles étaient naturelles, il ne serait pas nécessaire d'en instruire chacun. Le problème de l'instruction apparaît en effet dans toute sa clarté dès lors que son principe n'est pas universel, mais singulier, local. La particularité de l'instruction morale et religieuse expression de la division du genre humain en différentes Nations<sup>86</sup>, est donc l'effet d'une absence de révélation universelle, et d'un défaut d'innéité des préceptes. Faute d'une **révélation** naturelle et donc, universelle des lois naturelles, les peuples ignorèrent les règles rationnelle de justice, constitutives de l'être-ensemble des hommes, inventèrent leurs propres préceptes, fabriquèrent leurs propres "Dieux tutélaires". Chaque Peuple disposant de sa ou de ses "notions" du "grand Etre", instruit ses enfants, non pas selon un esprit de tolérance, et encore moins de "relativisme", mais désigne son savoir comme la Vérité, et stigmatise l'ignorance des autres Peuples : "Un enfant doit être élevé dans la religion de son père; on lui prouve toujours très bien que cette religion, telle qu'elle soit, est la seule véritable, que toutes les autres ne sont qu'extravagance et absurdité."<sup>87</sup>

Dans la mesure où la loi est l'effet d'une convention, l'instruction témoigne des variations de l'arbitraire et s'avère un principe de division morale et religieuse : "Dés qu'il a fallu pour cela des *instructions* particulières, chaque Peuple a les siennes qu'on lui prouve être les seules bonnes, et d'où dérivent plus souvent le Carnage et les meurtres que la concorde et la paix."<sup>88</sup> La guerre est donc, querelle des universels en concurrence

---

<sup>85</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs*, t.I, Paris, Garnier, p.192.

<sup>86</sup> Cf. : "Tout commence à changer de face. 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 mœurs 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." (O.C.III, p.169) Cf. Bossuet, op. cité, IIe proposition.

<sup>87</sup> O.C. IV, p.558. Le texte précise ensuite : "La force des argumens dépend absolument sur ce point du pays où on les propose. Qu'un Turc qui trouve le christianisme si ridicule à Constantinople aille voir comment on trouve le mahometisme à Paris !"

<sup>88</sup> O.C.III, p.286, souligné par nous. Cf. concernant les "premiers effets" de "la division du Genre humain en différentes Sociétés" : "De là sortirent les Guerres Nationales, les Batailles, les meurtres, les représailles, qui font fremir la Nature et choquent la raison, et tous ces préjugés horribles qui placent au rang des vertus l'honneur de répandre le sang humain. Les plus honnêtes gens apprirent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables; on vit enfin les hommes se massacrer par milliers sans savoir pourquoi; et il se commettoit plus de meurtres en un seul jour de combat et plus d'horreurs à la prise d'une seule ville, qu'il ne s'en étoit commis dans l'État de Nature durant des siècles entiers sur tout la face de la terre." (O.C.III, pp.178-179) Cf. : "La guerre politique étoit aussi Théologique : les départemens des Dieux étoient, pour ainsi dire, fixés par les bornes des Nations." (Ibid., p.460)

synchronique, voire diachronique quand, par exemple, dans un esprit téléologique, une religion se présente comme la vérité advenue des erreurs ou des approximations précédentes.

Le propos n'est pas ici celui d'un athée, mais d'un philosophe politique<sup>89</sup> conscient que les "notions sublimes du Dieu des sages, les douces voix de la fraternité qu'il nous impose, les vertus sociales des ames pures, qui sont le vrai culte qu'il veut de nous, échapperont toujours à la multitude."<sup>90</sup> La multitude fabrique ses idoles auxquelles elle consent peu de sacrifice tout en gagnant la pleine légitimité de l'expression de ses passions destructrices<sup>91</sup>. Les "Dieux insensés" deviennent ainsi les garants et les alibis de l'horreur et du fanatisme. La "Religion du Citoyen" -par opposition à la "Religion de l'homme"-<sup>92</sup>, se caractérisant par sa territorialité ne peut qu'être sectaire : "hors de la seule nation qui la suit, tout le reste est pour elle infidelle, étranger, barbare, elle n'étend les devoirs et les droits de l'h(omme) qu'aussi loin que ses Dieux et ses loix ("ses autels", version définitive)."<sup>93</sup> Devenue "exclusive et tirannique", "elle rend un peuple sanguinaire et intolérant; en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses Dieux ("et ses loix, première version)."<sup>94</sup> Le "dogme cruel de l'intolérance" "arme les hommes les uns contre les autres et les rend tous ennemis du genre humain."<sup>95</sup>

En philosophe des Lumières<sup>96</sup>, Rousseau polémiquement, restitue la place juste et

---

<sup>89</sup> Cf. : "A considerer politiquement ces trois sortes de religions..." (ibid., p.336 et 464).

<sup>90</sup> Ibid., p.285. Cf. *a contrario* : "Voilà la véritable religion, voilà la seule qui n'est susceptible ni d'abus, ni d'impiété ni de fanatisme." (O.C. IV, p.729)

<sup>91</sup> Cf. : "On lui fera toujours des Dieux insensés comme elle, auxquels elle sacrifiera de légères comodités pour se livrer en leur honneur à mille passions horribles et destructrices." (O.C.III, p.285) Cf. : "L'ancien paganisme enfanta des Dieux abominables qu'on eut punis ici-bas comme des scelerats, et qui n'offroient pour tableau du bonheur suprême que des forfaits à commettre et des passions à contenter." (O.C.IV, p.598) Cf. également O.C.III, p.119.

<sup>92</sup> Cf. : "La Religion considérée par rapport à la société, qui est ou générale ou particulière, peut aussi se diviser en deux especes, savoir, la Religion de l'homme et celle du Citoyen. La première, sans Temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur ("spirituel", première version) du Dieu Suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple Religion de l'Evangile, le vrai Théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. L'autre, inscrite ("renfermée", première version) dans un seul pays, lui donne ses Dieux, ses Patrons propres et tutélaires : elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des loix" (O.C.III, p.464 et p.336) Rousseau distingue ainsi "le vrai culte de la divinité" noyé dans le "vain cérémonial" théocratique (ibid., p.337 et p.465). Cf. Voltaire : Chaque bourgade sentait sa faiblesse et le besoin qu'elle avait d'un fort protecteur (...) Elle ne pouvait croire que la bourgade voisine n'eût pas aussi son dieu." (Dictionnaire philosophique, Paris, Garnier-Flammarion, pp.329-330)

<sup>93</sup> O.C.III, p.336 et p.464..

<sup>94</sup> Ibid., p.465 et p.337. Cf. concernant la question politique et "Ecclésiastique" de l'intolérance - Rousseau confondant l'"intolérance théologique et civile"-, ibid., p.341 et 469. Ainsi : "Il faut penser comme moi pour être sauvé. Voilà le dogme affreux qui désole la terre." (p.341, variante : "Voilà le dogme négatif qu'il faut rejeter. C'est celui-là seul le fanatisme, les guerres de Religion, les discordes civiles, tout ce qui porte le fer et le feu dans les Etats, qui arme les pères et les enfans les uns contre les autres.") Quand bien même, nous raisonnerions en terme monothéiste, et non plus polythéiste, il n'apparaîtrait pas pour autant que d'un seul Dieu à une seule Loi ou à une unique Vérité, la conséquence soit bonne. Il existe donc des religions monothéistes, universalistes, plurielles.

<sup>95</sup> O.C.IV, 628.

<sup>96</sup> Cf. : "La raison n'est-elle pas le préservatif de l'intolérance et du fanatisme ?" (O.C.II, p.259) Cf. également, Voltaire, Traité sur la tolérance (1763), l'article *Christianisme* dans l'Encyclopédie : "Le fanatisme est une peste

nécessaire de la philosophie : "La terre entière regorgeroit de sang et le genre humain périroit bientôt si la Philosophie et les loix ne retenoient les fureurs du fanatisme, et si la voix des hommes n'était plus forte que celle des Dieux."<sup>97</sup>

## Le cercle

La détermination empirique de la loi de raison expose donc la question de l'établissement politique à la logique du cercle. Si "le progrès de la société étouffe l'humanité dans les cœurs, en éveillant l'intérêt personnel"<sup>98</sup>, il apparaît impossible d'établir la société humaine conformément aux préceptes de la loi naturelle si celle-ci se révèle une loi de raison, et que la raison ne peut se développer qu'au sein de la société. Il faudrait en effet que "l'effet put devenir la cause"<sup>99</sup>. Comment ce qui historiquement parlant, se manifeste ultérieurement, pourrait-il fonder logiquement ce qui est principiel ? Rousseau évoquant le problème de l'errance de la volonté générale précise ce point : "le commun des hommes sera-t-il jamais en état de *tirer* de cette manière de raisonner les règles de sa conduite, et quand il faudroit consulter la volonté générale sur un acte particulier, combien de fois n'arriveroit-il pas à un homme bien intentionné de se tromper sur la règle ou sur l'application et de ne suivre que son penchant en pensant obéir à la loi ? Que fera-t-il donc pour se garantir de l'erreur ? Ecouterait-il la voix intérieure ? Mais cette

---

qui reproduit de temps en temps des germes capables d'infecter la terre". Cf. : "Il n'y a d'autre remède à cette maladie épidémique que l'esprit philosophique, qui, répandu de proche en proche, adoucit enfin les mœurs des hommes." (Voltaire, op. cité, p.329) Cf. sur ces questions, G. Benrekassa, La Politique et sa mémoire, Paris, Payot, 1983.

<sup>97</sup> O.C.III, p.285. Cf. : "Laissons donc à part les préceptes sacrés des Religions diverses dont l'abus cause autant de crimes que leur usage en peut épargner" (ibid., p.286). Distinguant la religion du fanatisme, Le D.O.I. signalait que la religion avait évité aux hommes des "dissensions affreuses" et des "désordres infinis" en conférant "à l'autorité souveraine un caractère sacré et inviolable" : "elle épargne encore plus de sang que le fanatisme n'en fait couler" (O.C.III, p.186).

On trouve dans les œuvres de Rousseau une critique politique constante du fanatisme religieux. Cf. : "C'est comme les prêtres du paganisme qui ne tenoient à la religion qu'autant qu'elle les faisoit respecter." (O.C.II, p.974) et O.C. III pp.224-225. Outre la "voix des hommes", la voix de Dieu révélée (ibid., p.225), ou la "sainte voix de la nature" (O.C. IV, pp.597-598) sont nécessaires pour vaincre les "Prêtres idolâtres et ambitieux". Il reste que la voix bruyante du fanatisme "ose contrefaire" la timide voix de la conscience, et "dicter le crime en son nom." (ibid., p.601) Cf. : "il vaut donc mieux attacher les citoyens à l'état par des liens moins forts et plus doux et n'avoir ni héros ni fanatiques." (O.C.III, p.338)

Pour être tout à fait juste, il conviendrait de prendre en compte une certaine revalorisation du fanatisme chez Rousseau contre le "scepticisme" du "parti philosophiste". Cf. : "le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte (...) quoique plus funeste dans ses effets immédiats que ce qu'on appelle aujourd'hui l'esprit philosophique, l'est beaucoup moins dans ses conséquences." (O.C. IV, pp.632-633) et O.C. V, p.410.

<sup>98</sup> Ibid., p.284.

<sup>99</sup> Ibid., p.317 et p.383 où l'expression concerne l'aporie de l'institution originelle du politique. Rousseau tire ici toute sa force polémique de l'aporie de l'origine et de son cercle. Cf. sur ce point, le recours à une solution de type religieuse : "ceux qui verront dans l'intention de donner d'abord aux actions humaines une moralité qu'elles n'eussent de longtemps acquise, la raison d'un précepte indifférent par lui-même et inexplicable dans tout autre Système" (O.C. III, p.207). Il s'agit évidemment de l'interdiction de manger de "l'arbre de la connaissance du bien et du mal" (Gen., 2, 16-17). Cf. également, l'aporie de l'origine du langage dans le D.O.I., O.C.III, p.147 et le "difficile Problème", p.151. Cf. également l'origine de l'utilisation du fer, dans le D.O.I., p.172, la question de l'institution, ibid., p.180.

voix n'est, dit-on, formée que par l'habitude de juger et de sentir dans le sein de la société et selon ses loix, elle ne peut donc servir à les établir et puis il faudroit qu'il ne se fut pas élevé dans son cœur aucune de ses passions qui parlent plus haut que la conscience, couvrent sa timide voix, et font soutenir aux philosophes que cette voix n'existe pas."<sup>100</sup>

Rousseau dénonce donc l'erreur en matière de consultation de la volonté générale. Lorsqu'il s'agit, au sujet d'un "cas particulier" de déterminer une règle de conduite et de préciser des modalités d'application, la bonne intention n'est plus un critère suffisant. L'individu peut être le dupe de son "penchant" et croire sincèrement qu'il se soumet à la loi quand il souscrit - à son insu - aux préceptes de son propre intérêt.

Rousseau radicalise même sa remarque lorsqu'il dit que si l'homme pouvait connaître avec certitude les principes de l'action vertueuse, il ne serait pas en mesure de se prémunir contre l'erreur lorsqu'il s'agirait d'agir conformément à ces préceptes : "quand ses sentimens et ses idées pourroient s'élever jusqu'à l'amour de l'ordre et aux notions sublimes de la vertu, il lui seroit impossible de faire jamais une application sure de ses principes dans un état de choses qui ne lui laisseroit discerner ni le bien ni le mal, ni l'honnête homme ni le méchant."<sup>101</sup>

L'incertitude de l'action conforme aux principes est donc définitive : "la douce voix de la nature n'est plus pour nous un guide infallible"<sup>102</sup>.

Non seulement, il s'agit de déterminer des "règles de conduite", mais de plus, il importe de parvenir à les appliquer. La "voix intérieure" ne peut être au principe de la définition des lois puisque ces dernières la précèdent.

Rousseau dénonce ainsi "une manière très-commode de composer des définitions, et d'expliquer la nature des choses par des convenances presque arbitraires."<sup>103</sup> La référence à l'universel demeure toujours seconde, historiquement relative à un état de fait. Le devoir-être de la loi naturelle, indûment comprise comme une normativité par nature universelle, ressortit à une analyse de l'être-là des sociétés données. C'est toujours l'homme de l'homme qui imagine l'homme de la nature et comme les circonstances de sa civilité demeurent particulières, la "bonne définition de la Loi naturelle" lui échappe toujours : "Aussi toutes celles qu'on trouve dans les Livres, outre le défaut de n'être point uniformes, ont-elles encore celui d'être tirées de plusieurs Connoissances que les hommes n'ont point naturellement, et des avantages dont ils ne peuvent concevoir l'idée qu'après

---

<sup>100</sup> Ibid., p.286-287, souligné par nous.

<sup>101</sup> Ibid., p. 282. Cf. : " Sans doute il est pour l'homme une justice universelle émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l'humanité, mais cette justice pour être admise doit être réciproque. A considérer *humainement* les choses *faute de sanction naturelle* les loix de la justice sont vaines entre les hommes. Elles ne feroient donc que le profit des méchants et la charge du juste quand celui-ci les observeroit avec tous les hommes sans qu'aucun d'eux les observe avec lui." (Ibid., p. 326, souligné par nous) Le problème de la "sûreté" -d'un autre point de vue- est posé par le contradicteur de Rousseau. Cf. Ibid., p. 285.

<sup>102</sup> Ibid., p.283

<sup>103</sup> Ibid., p.125.

être sortis de l'Etat de Nature. 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."<sup>104</sup>

Si, comme le pense Rousseau, la "repugnance innée à voir souffrir son semblable", autrement nommée Pitié, est "la seule vertu Naturelle"<sup>105</sup>, "vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion"<sup>106</sup>, il est clair que nos règles prétendument universelles -et donc naturelles-, de réciprocité ne sont que des "argumens subtils" et trop tard venus. La pitié, "au lieu, de cette maxime sublime de justice raisonnée; *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les Hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente. *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*. C'est en un mot dans ce sentiment Naturel, plutôt que dans des argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouveroit à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation."<sup>107</sup>

Dans la mesure où la "répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible" précède à titre de principe antérieur à la raison comme l'amour de soi, toute sociabilité, il apparaît que les "règles du droit naturel", nés du "concours et de la combinaison de ces deux Principes", devront être ultérieurement, par la raison développée, rétablis sur d'autres fondements<sup>108</sup>. Le prétendu *droit naturel* des philosophes n'est donc qu'un droit naturel raisonné<sup>109</sup>.

---

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Cf. : "et si Naturelle que les Bêtes mêmes en donnent quelquesfois des signes sensibles." (Ibid., p.154)

<sup>106</sup> Ibid. Cf. : "Tel est le pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle..." (ibid., p.155). Nous ne prenons pas en compte ici la problématique de l'évolution rousseauiste de la doctrine de la pitié.

<sup>107</sup> Ibid., p.156. Cf. : "Quoi qu'il puisse appartenir à Socrate, et aux Esprits de sa trempe, d'acquérir de la vertu par raison, il y a longtems que le Genre-humain ne seroit plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnemens de ceux qui le composent." (Ibid., pp.156-157) et : "Si la loi naturelle n'étoit écrite que dans la raison humaine elle seroit peu capable de diriger la plupart de nos actions, mais elle est encore gravée dans le cœur de l'homme en caractères inéfacables et c'est là qu'elle lui parle plus fortement que tous les préceptes des Philosophes; c'est là qu'elle lui crie qu'il ne lui est permis de sacrifier la vie de son semblable qu'à la conservation de la sienne, et qu'elle lui fait horreur de verser le sang humain sans colère, même quand il s'y voit obligé." (Ibid., p.602) et O.C. IV, p.523.

<sup>108</sup> Cf. : "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." (Ibid., p.126)

<sup>109</sup> La redéfinition rousseauiste du droit naturel permet d'échapper aux apories et aux cercle de l'origine. Cf. : "De ce manière, on n'est point obligé de faire de l'homme un Philosophe avant que d'en faire un homme; ses devoirs avec autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la Sagesse" (ibid., p.126) Cf. concernant la critique rousseauiste de la conception métaphysique de la Loi selon Montesquieu, OC II, p.378. L'hypothèse de la dispersion originaire rend caduque chez Rousseau, la supposition d'un usage naturel de la raison : "Quand nous voudrions supposer un homme Sauvage aussi habile dans l'art de penser que nous le font nos Philosophes; quand nous en ferions, à leur exemple, un Philosophe lui-même, découvrant seul les plus sublimes vérités, se faisant, par des suites de raisonnemens très abstraits, des maximes de justice et de raison tirées de l'amour de l'ordre en général, ou de la volonté connue de son Createur (...) quelle utilité retireroit l'Espèce de toute cette Métaphysique, qui ne pourroit se communiquer et qui périroit avec l'individu qui l'auroit inventée ?" (O.C.III, pp.145-146)



La sévérité sans appel de l'observation sanctionne ainsi l'erreur des philosophes : "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 plutôt appeler la loi de la raison, ne commence à se développer que quand le développement antérieurs des passions rend impuissans tous ses préceptes."<sup>110</sup>

Réfléchissant sur les modalités de détermination des règles de la conduite, Rousseau récuse donc et le témoignage illusoire de la conscience abusée par les sens et les passions, étouffée par les "funestes lumières"- s'efforçant d'obéir à la loi, l'homme cède à la force de ses penchants-, et la référence aux lois positives : "Consultera-t-il les principes du droit écrit, les actions sociales de tous les peuples, les conventions tacites des ennemis mêmes du genre humain<sup>111</sup> ? La première difficulté revient toujours, et ce n'est que de l'ordre social établi parmi nous que nous tirons les idées de celui que nous imaginons."<sup>112</sup> Cette dernière déclaration - principe de critique historiciste de toute illusion naturaliste ou de toute utopie<sup>113</sup>- explique que l'enquête empirique, fût-elle universelle et non simplement générale, "tous les peuples", ne saurait permettre une déduction universelle des règles de la conduite de l'homme en société.

Rousseau récuse ainsi toute relation immédiate à l'humanité en tant que telle. La "société générale" n'est qu'une illusion de la conscience civique s'imaginant avoir accès à un ordre de réalité extra-politique. Elle n'est qu'une figure de la Cité, laquelle aliénée, ne parvient pas à être reconnue comme telle : "Nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites Républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été Citoyens."<sup>114</sup>

Dès lors, les "conditions contingentes de l'humanité" pour parler comme Kant, constituent l'irréductible historicité de *l'homo phaenomenon*, déterminé par les

---

<sup>110</sup> Ibid., p.284.

<sup>111</sup> Cf. Diderot, art. cité, §8.

<sup>112</sup> Rousseau, O.C.III,p.287. Cf. : "Si l'universalité de la loi naturelle est tenue en échec, si elle n'est qu'un code pour justifier la loi positive, c'est-à-dire si elle n'en est, dans chaque situation historique et institutionnelle définie, qu'une version "formelle", abstraction faite du contenu des relations particulières et comme si celles-ci n'avaient pas d'abord déterminé sa forme, ne peut-on pas penser entre la loi naturelle et la loi civile, une relation, non d'autorité, mais d'information ?" (Francine Markovits, art. cité, p.130)

<sup>113</sup> Cf. sur ce point l'écho de certaines thèses de Montaigne: "Il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes" (*Essais*, I, 31, éd. Villey, revue et corrigée par V.-L. Saulnier, rééd. P.U.F., 1978, p. 205) C'est en effet, toujours d'un certain point de vue (II, 12, 600), à travers notre interprétation sociale et historique (II 12, 527, 570, 575) que nous nous référons à l'universel.

<sup>114</sup> Rousseau, O.C.III, p.287

circonstances singulières de son empiricité.

## L'amour du genre humain

*"Appliquez ces idées aux premiers hommes, vous verrez la raison de leur barbarie. N'ayant jamais rien vû que ce qui étoit autour d'eux, cela même ils ne le connoissoient pas ; ils ne se connoissoient pas eux-mêmes. Ils avoient l'idée d'un Père, d'un fils, d'un frère, et non pas d'un homme. Leur cabane contenoit tous leurs semblables ; un étranger, une bête un monstre étoient pour eux la même chose : hors eux et leurs familles, l'univers entier ne leur étoit rien.*

*Delà les contradictions apparentes qu'on voit entre les pères des nations (...) tant d'amour pour leur famille et d'aversion pour leur espèce. Tous les sentimens concentrés entre leurs proches en avoient plus d'énergie. Tout ce qu'ils connoissoient leur étoit cher. Ennemis du reste du monde qu'ils ne voyoient point et qu'ils ignoroient, ils ne haïssoient que ce qu'ils ne pouvoient connoître."*<sup>115</sup>

Rousseau récuse l'"amour du genre humain", la *caritas generi humani* des stoïciens<sup>116</sup>, où il ne voit qu'un alibi, une manière commode de jouir du "droit de n'aimer personne."<sup>117</sup> lequel s'avère néfaste politiquement, en ce qu'il énerve la vertu civique :

---

<sup>115</sup> O.C. V, p.396.

<sup>116</sup> Cf. De Finibus bonorum et malum, V, 23,65. Cf. concernant les références stoïciennes à la *cosmopolis*, Max Marcuzzi, art. cité, p.315. Le terme *Kosmopolitès* se trouve déjà chez le cynique Diogène de Sinope (Diogène Laërce, VI,63). Cf. également, pour les textes présocratiques Démocrite (B 247) et concernant la notion de *cosmos*, Héraclite (B 30), Anaxagore (B 8). Rousseau a certainement pris connaissance des notes de Barbeyrac concernant la citoyenneté commune de tous les hommes au sein de la cité du monde, dans son commentaire de Grotius. Cf. sur ce point, Victor Golschmidt, op. cité, note 64, p.600.

<sup>117</sup> Cf. : "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." (p.287) La critique du cosmopolitisme est constante dans l'œuvre de Rousseau. Cf. : "Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d'aimer ses voisins." (O.C. IV, p.249) Cf. la devise du riche : "C'est un assés beau palais que le monde; tout n'est-il pas au riche quand il veut jouir ? *Ubi bene, ibi patria*" (O.C. IV, p.681) Cf. analogiquement, la critique rousseauiste du théâtre : "En donnant des pleurs à ces fictions, nous avons satisfait à tous les droits de l'humanité, sans avoir plus rien à mettre du nôtre." (O.C.V, p.23) Rousseau vise-t-il Diderot mis en scène par Charles Palissot de Montenoy sous les traits de Dortidius dans sa comédie Les Philosophes (1760) acte III, scène 4 : "Je m'embarrasse peu du pays où j'habite / Le véritable sage est un cosmopolite"? Cf. ce que Chaumeix écrivait au sujet de Diderot : "Vous êtes un individu de l'espèce humaine : vous êtes citoyen du monde, et patriote de nulle part" (cité par J.Proust, op. cité, p.391). Rousseau souscrit donc à l'accusation de cosmopolitisme portée contre l'Encyclopédie. Cf. concernant l'apologie chez Rousseau du "caractère national" (O.C.III,913) et la nécessité politique de rendre le citoyen "toujours étranger parmi les autres hommes" : "tous les liens de fraternité qu'il mit entre les membres de sa république étoient autant de barrière qui le tenoient séparé de ses voisins."(ibid., pp.956-957) Cf. sur ces questions, Victor Golschmidt, *Cosmopolitisme et patriotisme*, op. cité, pp.594-614. Cf. également : "Si j'avois eu à choisir le lieu de ma naissance, j'aurois choisi une société (...) où cette douce habitude de se voir et de se connoître, fît de l'amour de la Patrie l'amour des Citoyens plutôt que celui de la terre." (O.C.III, pp.111-112) Rousseau récuse dans le cosmopolitisme la détermination éthique du citoyen (politès). Outre le texte de Fougeret de Monbron, Le Cosmopolite ou le Citoyen du monde (1750) dont l'épigraphe est emprunté à Cicéron : "Patria est ubicumque est bene" (Tusculanes V), on trouvera chez Montesquieu : "l'homme,

"L'amour de l'humanité donne beaucoup de vertus, comme la douceur, l'équité, la modération, la charité, l'indulgence, mais il n'inspire point le courage, ni la fermeté, etc."<sup>118</sup>

La "fraternité" est une valeur contingente, historiquement et culturellement relative à l'émergence du Christianisme<sup>119</sup>. La césure chrétienne a brisé la synonymie confondant l'étranger et l'ennemi<sup>120</sup> et révélé que l'humanité connaissait auparavant des bornes étroitement civiques : "Encore trouve-t-on dans les Loix mêmes de Justinien les anciennes violences autorisées à bien des égards, non seulement sur les ennemis déclarés, mais sur tout ce qui n'étoit pas sujet de l'Empire; en sorte que l'humanité des Romains ne s'étendoit pas plus loin que leur domination."<sup>121</sup>

Il semble ainsi que "le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affoiblit en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen."<sup>122</sup>

---

partout raisonnable, n'est ni Romain ni Barbare." (*Analyse du Traité des devoirs* (1725), *Oeuvres complètes*, t.I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, éd. Gallimard, p.110.

<sup>118</sup> O.C.III, p.536. Cf. la conclusion de Rousseau concernant le christianisme : "je ne connois rien de plus contraire à l'esprit social." (Ibid., p.465) Cf. également O.C.III, p.705-706 : "comme Loi politique, le Christianisme est un mauvais établissement." (Ibid., p.706)

<sup>119</sup> Cf. : "Ce que le raisonnement nous démontre à cet égard est parfaitement confirmé par les faits et pour peu qu'on remonte dans les hautes antiquités, on voit aisément que les saines idées du droit naturel et de la fraternité commune de tous les hommes se sont répandues assés tard et ont fait des progrès si lents dans le monde qu'il n'y a que le Christianisme qui les ait suffisamment généralisées." (Ibid., p.287) Cf. également : "Par cette Religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfans du même Dieu, se reconnoissent tous pour freres, et la société qui les unit ("est d'autant plus étroite qu'elle", première version) ne se dissout pas même à la mort." (Ibid., p.465 et p.338)

Cf. également Tocqueville : "les génies les plus profonds et les plus vastes de Rome et de la Grèce n'ont jamais pu arriver à cette idée générale, mais en même temps si simple, de la similitude des hommes (...); il fallut que Jésus-Christ vînt sur la terre pour faire comprendre que tous les membres de l'espèce humaine étaient naturellement semblables." (*De la Démocratie en Amérique*, tome II, 1,3)

Cf. sur ce point saint Paul, *Épître aux Ephésiens* II, 11-19 : "vous n'êtes plus des étrangers ou des immigrés (xeni kai paroikoi), vous êtes de la même cité que tout le peuple de Dieu." Cf. également, *Épître aux Colossiens* III,11. Cf. saint Augustin : "Tout homme a pour prochain tous les hommes." (*De Discip. Christ.* III,3) Ceci dit, même si l'on peut relever un certain universalisme de la "loi de l'homme" dans la Torah. Cf. II Samuel VII,19, Isaïe XXVI,2 et Psaumes CXVIII,20, 33,1, 25,4 ... et les prophètes d'Amos à Jérémie. Cf. Emmanuel Lévinas "Israël et l'universalisme" in *Difficile liberté*, rééd. Le livre de poche, 1984.

<sup>120</sup> Cf. : "Les mots d'étrangers et d'ennemis ont été longtemps synonymes chez plusieurs anciens peuples, même chez les Latins" (ibid., p.288). Cf. : "Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout patriote est dur aux étrangers ; ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux (...) Au dehors le Spartiate étoit ambitieux, avare, inique : mais le desintéressement, l'équité, la concorde régnoient dans ses murs." (O.C. IV, pp.248-249)

<sup>121</sup> O.C.III, p.287. Sans être toujours un ennemi, l'étranger est souvent un barbare (barbaros). Cf. pour l'antiquité M.- F. Baslez, op. cité, F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1980 et de manière plus radicale, Rémi Brague, *Le déni d'humanité. Sur le jugement : "ces gens ne sont pas des hommes" dans quelques textes antiques et médiévaux*, *Lignes*, n° 12, 1990, pp.217-232.

<sup>122</sup> Ibid., p.254. Nous sommes loin de la célèbre sentence de Ménandre traduite par Térence. A Ménédème qui lui demande : "Chrémès, tes propres affaires te laissent-elles tant de loisir que tu t'occupes encore de celles d'autrui, qui ne te concernent en rien?", ce dernier rétorque : "Je suis homme : j'estime que rien de ce qui est humain ne m'est étranger." (*Heautontimoroumenos*, *Comédies* II) La localité demeure chez Rousseau, la condition de l'expression et de l'exercice du "sentiment de l'humanité": autour d'un "foyer commun", pour ce qui regarde le "premier sentiment de l'humanité" (O.C.V, p.403), dans l'acte de manger un gâteau -"Le premier gâteau qui fut mangé fut la communion du genre humain." (Ibid., p.398). Le rapport entre les liens d'humanité et l'extension des liaisons sociales est donc inversement proportionnel.

A l'exception de "quelques grandes Ames Cosmopolites"<sup>123</sup>, 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", il faut toujours "suppléer à la commisération naturelle" qui perd "de Société à société presque toute la force qu'elle avoit d'homme à homme".<sup>124</sup>

La sphère d'extension de la bonté doit sans grand inconvénient pour Rousseau, être restreinte "aux gens avec qui l'on vit."<sup>125</sup> Elle ne peut ni ne doit, être coextensive à l'humanité entière. Faute de cette restriction, chacun se verra exposé à une véritable contradiction : "Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentimens de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flotant entre ses penchans et ses devoirs il ne sera jamais ni homme ni citoyen"<sup>126</sup>. Rousseau procède ainsi à une critique politique de la vertu prétendument naturelle d'humanité sans pour autant verser dans une philosophie de l'inimitié primitive ou de la haine "innée et immédiate"<sup>127</sup>.

## Conclusion

*"à force d'étudier l'homme (...) nous nous sommes mis hors d'état de le connoître."*<sup>128</sup>

*"Quand on veut étudier les hommes il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'homme il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés."*<sup>129</sup>

Rousseau retire ainsi à la métaphysique l'étude du genre humain pour en confier la tâche à ce que nous pourrions appeler, par anticipation, l'ethnologie comparée, fondée sur l'observation et la prise en considération des "variétés que mille causes peuvent produire et

---

<sup>123</sup> Cf. : "Osons opposer Socrate même à Caton : l'un étoit plus philosophe, et l'autre plus citoyen. Athenes étoit déjà perdue, et Socrate n'avoit plus de patrie que le monde entier" (O.C. III, p.255) Cf. : "On demandait à Socrate d'où il étoit. Il ne répondit pas : "D'Athènes", mais : "Du monde". Lui, qui avait son imagination plus pleine et plus étendue, embrassait l'univers comme sa ville, jettait ses connaissances, sa société et ses affections à tout le genre humain, non pas comme nous qui ne regardons que sous nous." (Montaigne, Essais, I, 26)

<sup>124</sup> O.C.III, p.178. Tel est le sens de la nécessité des "conventions tacites" entre les "diverses Sociétés". Pour être cosmopolite, il faut donc prendre sur les Peuples, le point de vue de Dieu (cf. sur ce point O.C.I, p.388).

<sup>125</sup> O.C. IV, p.249.

<sup>126</sup> Ibid., pp.249-250. Cf. également : "il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre." (Ibid., p.248) Cf. aussi à propos des Anglais : "je trouve beau qu'ils ne soient qu'Anglois, puisqu'ils n'ont pas besoin d'être hommes" (O.C. II, p.216).

<sup>127</sup> O.C.III, p.611.

<sup>128</sup> O.C. III, p.123.

<sup>129</sup> O.C. V, p.394.

ont produit en effet dans l'Espèce humaine"<sup>130</sup>. A l'unité du genre humain, il faut substituer la diversité des peuples, à l'universalité de la conformité physique, l'absolue variété des aspects<sup>131</sup>. Rousseau n'accorde pas de crédit aux récits des marins, des marchands, des soldats et des missionnaires dont les propos trahissent plus leurs préjugés, qu'ils ne livrent véritablement les "traits vrais qui distinguent les nations"<sup>132</sup>.

En cette matière, Rousseau oppose deux figures de l'universel : celle, illusoire, de la "tourbe philosophesque" née de la lecture des livres de voyage où l'altérité de l'étranger se trouve réduite à l'identité du même<sup>133</sup> et celle, à venir, fruit d'une étude instruite des

---

<sup>130</sup> O.C.III, p.208. Cf. sur ce point, Claude Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme* (1962), in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

<sup>131</sup> Cf. : "Tous ces faits dont il est aisé de fournir des preuves incontestables, ne peuvent surprendre que ceux qui sont accoutumés à ne regarder que les objets qui les environnent et qui ignorent les puissants effets de la diversité des Climats, de l'air, des alimens et de la manière de vivre, des habitudes en général, et sur-tout la force étonnante des mêmes causes, quand elles agissent continuellement sur de longues suites de générations." (O.C.III, p.208) On retrouve ici une parenté avec Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XIV, chap.2 et 3. Cf. pour ce qui regarde la divergence sur ce point, des analyses de Buffon - lequel ramène toujours la variété des formes humaines à un prototype -, et de Rousseau, Michèle Duchet, op. cité, pp. 336-339.

<sup>132</sup> Cf. : "Depuis trois ou quatre cens ans que les habitans de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connoissons d'hommes que les seuls Européens; encore paroît-il aux préjugés ridicules qui ne sont pas éteints, même parmi les Gens de Lettres, que chacun ne fait guères sous le nom pompeux d'étude de l'homme, que celle des hommes de son pays. Les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la Philosophie ne voyage point, aussi celle de chaque Peuple est-elle peu propre pour un autre." (Ibid., p.212 et O.C. IV, p.828) Rousseau dénonce ici une illusion - retrouver le même - en exhibant son mode projectif de formation : "Quand nous nous mettons à la place des autres nous y mettons toujours tels que nous sommes modifiés, non tels qu'ils doivent l'être, et quand nous pensons les juger sur la raison, nous ne faisons que comparer leurs préjugés aux nôtres." (O.C. V, p.409) Cette "faute" vaut également pour les philosophes qui peignent - au terme d'un "transport", formule de l'illusion rétrospective -, l'homme de la nature avec les traits de l'homme de l'homme (O.C. III, p.146 et p.611 et concernant les différences entre les hommes qui "passent pour naturelles", ibid., p.160). De même, livre-t-il la **structure formelle du préjugé** : condamnation de la différence, au nom d'une intolérance à l'endroit de l'autre. Cf. à titre d'exemple : "Tous les peuples qui ont des instrumens à cordes sont forcés de les accorder par des consonances, mais ceux qui n'en ont pas ont dans leurs chants des inflexions que nous nommons fausses parce qu'elles n'entrent pas dans notre système et que nous ne pouvons les noter." (O.C. V, p.423) et : "chacun prend son usage particulier pour le bon, et prévenu que son accent est le seul naturel taxe (...) d'affectation tout accent qui s'en éloigne" (O.C. II, pp. 1250-1251). La négligence de l'altérité de l'autre s'autorise toujours d'un rapport de force favorable à l'évaluateur. Cf. toujours à propos de l'accent : "Paris ayant un ascendant plus marqué sur toutes les Provinces leur impose pour ainsi dire aussi promptement la loi du langage que celle du Prince et les tenant toutes plus dépendantes de son usage les empêche de se communiquer assés les leurs pour qu'ils prévalent dans la totalité." (Ibid., p.1252) Cf. sur la revendication exclusive d'appartenir à l'humanité, Max Marcuzzi, op. cité, p.306.

Notons enfin que les "Jugemens précipités" méconnaissent tout aussi bien la conformité qu'ils négligent la différence. Sous prétexte que la parole est naturelle à l'homme, les voyageurs ne reconnaissent pas dans les "Animaux Anthropoformes" stupides et mutiques, les "hommes Sauvages" qu'ils sont (O.C. III, pp. 208-214).

<sup>133</sup> Cf. : "De-là est venu ce bel adage de morale, si rebattu par la tourbe Philosophesque, que les hommes sont par tout les mêmes, qu'ayant par tout les mêmes passions et les mêmes vices, il est assés inutile de chercher à caractériser les différens Peuples ; ce qui est à peu près aussi bien raisonné que si l'on disoit qu'on ne sauroit distinguer Pierre d'avec Jaques, parce qu'ils ont tous deux un nés, une bouche et des yeux." (Ibid., p.212-213) Cf. : "Je remarque qu'il règne actuellement dans le monde une multitude de petites maximes qui séduisent les simples par un faux air de philosophie, et qui, outre cela, sont très-commodes pour terminer les disputes d'un ton important et décisif, sans avoir besoin d'examiner la question. Telle est celle-ci : "Les hommes ont par-tout les mêmes passions; par-tout l'amour-propre et l'intérêt les conduisent; donc ils sont par-tout les mêmes." " (O.C. II, p.969)

Cf. encore récemment, l'anthropologue américain Clifford Geertz pour lequel les philosophes français reconnaissent une nature humaine "aussi invariante (...) que l'univers de Newton" (*The Interpretation of Cultures*, New-York, Londres 1975, p.34).

Il faut néanmoins mesurer ces considérations anthropologiques à l'aune d'autres réflexions plus politiques. Cf. : "L'homme est le même dans tous les états (...) Devant celui qui pense toutes les distinctions civiles disparaissent : il voit les mêmes passions, les mêmes sentimens dans le goujat et dans l'homme illustre..."

mœurs et des hommes, fondé sur la vraie remarque des conformités et des différences<sup>134</sup>.

L'universel devient ainsi pour Rousseau, l'objet futur d'une science à venir. En opposé à la figure métaphysique de l'universalité de la nature humaine, c'est-à-dire de son uniformité générale et de la conformité de l'ensemble de ses membres, Rousseau propose un universel virtuel, ouvert<sup>135</sup> dessiné à partir de l'examen continué et à jamais conclu des différences empiriques déterminées dans l'espace et dans le temps<sup>136</sup>. Ce qui requiert, de constituer un lieu de confrontation et de comparaison des variations historico-géographiques de la nature humaine, de témoigner d'un véritable égard à l'endroit d'une diversité non réduite à des différences apparentes ou inessentiels, au-delà desquels on trouve toujours trop tôt, l'unité d'une identité à soi de l'essence, de ne pas reconduire comme le fit Voltaire dans l'Essai sur les mœurs, l'humanité pourtant reconnue dans sa pluralité, à un ordre hiérarchique. Le dernier fondement de la connaissance de l'universel

---

(O.C. IV, p.509) et : "A la longue tous les hommes deviennent semblables, mais l'ordre de leur progrès est différent." (O.C. V, p.407) Cf. également concernant la question de l'uniformisation culturelle : "Aujourd'hui que le commerce, les Voyages, et les conquêtes, réunissent davantage les Peuples divers, et que leurs manières de vivre se rapprochent sans cesse par la fréquente communication, on s'aperçoit que certaines différences nationales ont diminué" (O.C. III, p.208) et : "Il n'y a plus aujourd'hui de François, d'Allemands, d'Espagnols, d'Anglois même, quoiqu'on en dise; il n'y a que des Européens. Tous ont les mêmes goûts, les mêmes passions, les mêmes mœurs parceque aucun n'a reçu de forme nationale par une institution particulière." (O.C. III, p. 960). Cf. aussi, *ibid.*, p.966. Cf. sur la question de l'"européanisation" pour parler comme Husserl (*Krisis*, trad. franç. Paris, Gallimard, 1976, pp. 353-354), Montesquieu : "L'Europe n'est plus qu'une Nation composée de plusieurs..." (Réflexions sur la monarchie universelle, XVIII, éd. citée, p.34 et II, p.20 ainsi que Considérations sur la richesse d'Espagne, éd. citée, p.10).

<sup>134</sup> Cf. : "Ne verra-t-on jamais renaître ces tems heureux où les Peuples ne se mêloient point de Philosopher, mais où les Platons, les Thalés et les Pythagores épris d'un ardent désir de savoir, entreprennent les plus grands voyage uniquement pour s'instruire, et alloient au loin secouer le joug des préjugés Nationaux, apprendre à connoître les hommes par leurs conformités et par leurs différences, et acquérir ces connoissances universelles qui ne sont point celles d'un Siècle ou d'un pays exclusivement, mais qui étant de tous les tems et de tous les lieux, sont pour ainsi dire la science commune des sages ?" (O.C.III, p.213) Sur ce point, Rousseau partage les vues de l'auteur de la Religion vengée, lequel réclame une enquête systématique portant sur les lois de tous les peuples existants pour fonder ou invalider la notion de *genre humain*. Cf. Jacques Proust, *op. cité*, p.392. Il faut donc construire, à partir de l'expérience du voyage, un universel en extension. Concernant les récits de voyages et la révision de l'universel, cf. Gilbert Chinard, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle, Paris, Droz, 1934, Geoffroy Atkinson, Les Nouveaux Horizons de la Renaissance, Genève, Droz, 1935, Les singularités de la France antarctique. Le Brésil des cannibales au XVIe siècle, choix de textes, introduction et notes de Frank Lestringant, Paris, La Découverte, Maspéro, 1983 et G. Nakam, Les "Essais" de Montaigne, miroir et procès de leur temps, Paris, Nizet, 1984.

<sup>135</sup> La notion d'universel diachronique ou ouvert peut paraître une contradiction dans les termes, si nous retenons que toute universalité présuppose un univers, c'est-à-dire la possibilité synchronique de la présence dans un espace fermé d'une propriété commune à tout ce qui relève de cet espace. La proposition "Pour tout X" n'est universel que si et seulement si une totalisation du champ d'extension est avérée. La possibilité de référer un certain nombre d'éléments à une propriété universelle se trouvant subordonnée à leur inscription au terme d'un effet de clôture, dans un espace défini, toute totalisation demeure relative. L'effet de fermeture exclut un reste qui n'est pas inclus dans l'aire d'extension de l'universalité de la règle. L'universel ouvert sans connaître encore ce reste, ne le méconnaît pas. Ce qui revient à dire, qu'il ne présente jamais l'universalité dont il se réclame comme sans reste. Bien plutôt, il accepte que toute règle universelle souffre d'au moins une exception et ce, même si elle demeure encore ignorée. Nous devons à Didier Vaudène, Directeur de programme au Collège International de Philosophie, l'origine de cette remarque.

<sup>136</sup> Cf. O.C. III, p.150, analogiquement, et s'agissant de l'invention du langage, les deux écueils de l'abstraction généralisante qui souffre de ne pas considérer "les Êtres par toutes leurs différences" et de la multiplication des noms propres. Cf. sur ce point, la définition de l'ethnologie par Claude Lévi-Strauss : "une discipline dont le but premier, sinon le seul, est d'analyser et d'interpréter les différences" (Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958, p.19).

semble donc l'observation des multiplicités et de la complexité des cas singuliers. Seule une épreuve *a posteriori* -et dans les limites de l'expérience-, de la diversité sera à même de fonder une science expérimentale de la nature humaine :

"R. (...) Savez-vous jusqu'où les Hommes différent les uns des autres ? Combien les caractères sont opposés ? Combien les mœurs, les préjugés varient selon les temps, les lieux, les âges ? Qui est-ce qui ose assigner des bornes précises à la Nature, et dire : Voilà jusqu'où l'Homme peut aller, et pas au-delà ?

N. Avec ce beau raisonnement les Monstres inouis, les Géans, les Pygmées, les chimères de toute espèce; tout pourroit être admis spécifiquement dans la nature : tout seroit défigurés, nous n'aurions plus de modèle commun ? Je le répète, dans les tableaux de l'humanité chacun doit reconnoître l'Homme.

R. J'en conviens, pourvu qu'on sache aussi discerner ce qui fait les variétés de ce qui est essentiel à l'espèce."<sup>137</sup>

Il est donc clair que le propos rousseauiste excède la seule critique de la notion jus naturaliste de sociabilité originaire de l'homme<sup>138</sup>. Qu'il s'agisse du Second Discours ou du Manuscrit de Genève, l'enjeu philosophique essentiel, nous semble-t-il, concerne la question de la nature humaine laquelle, loin d'être uniforme et constante en tous lieux et de tous temps, se révèle historiquement et localement déterminée. Avec la destruction de l'idée d'une identité naturelle de tous les hommes, Rousseau nous contraint à repenser la catégorie d'universel. Ce qui *de jure*, se donne comme tel aujourd'hui, a été premièrement et *de facto*, universalisé.

Toute la question demeure, à ce titre, de savoir pour quelle raison, nous ne parvenons pas chez Rousseau à un pur relativisme des universels, à l'affirmation d'une variabilité irréductible des mœurs, expression de la pluralisation des sociétés<sup>139</sup>, et si des travaux ultérieurs du philosophe n'ont pas renoué avec une figure de l'universel par nature<sup>140</sup> ou n'ont pas soutenu l'irréductibilité d'une référence au genre humain : "Il n'est pas permis de serrer le nœud ("social", variante) d'une société particulière aux dépens du reste du genre humain."<sup>141</sup>

---

<sup>137</sup> O.C.II, p.12. La difficulté revient donc à penser l'unité de l'humanité sans souscrire au leurre de l'uniformité, si l'on veut que la diversité ne soit pas irréductible.

<sup>138</sup> Cf. par ex. O.C. III, p.126.

<sup>139</sup> Cf. la critique de Montaigne, O.C.IV, p.598.

<sup>140</sup> Cf. l'expérience de la pitié comme épreuve de l'identité de nature des hommes : "nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux l'identité de notre nature et les garants de leur attachement pour nous (...) nos misères communes nous unissent par affection." (O.C. IV, p.503)

De même, on trouverait en étant très attentif à la lettre du D.O.I., nombre de références normatives à la notion de *genre humain*. Cf. O.C. III, pp.176-177, 178 et ce, dans la mesure où ce dernier demeure l'"auditeur" universel de Rousseau, cf. *ibid.*, p.133.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p.337.