

Rousseau : l'inégalité en questions

Bruno Bernardi

La question de l'inégalité est au cœur de la pensée de Rousseau. Il est, dans la modernité, le premier à lui avoir donné une telle place. D'abord en soutenant, dans son second *Discours*, que l'histoire des sociétés civiles est celle d'une croissante inégalité. Ensuite en montrant, dans le *Contrat social*, que l'égalité est à la fois la condition et l'effet de l'institution d'une société légitime. Mais s'il a pensé l'inégalité, Rousseau en a d'abord fait l'expérience. Non que ses idées soient un simple habillage de ses affects mais il pense toujours à partir de l'expérience et pour la comprendre.

Rousseau et l'expérience des inégalités.

On est en droit de penser, en premier lieu, que la France que Rousseau a connue, celle de l'Ancien régime finissant, était à ses yeux la terre de prédilection des inégalités. Elle vivait encore, dans l'ordre juridique et politique, sur le principe des ordres qui différençaient les hommes selon leur statut. Mais le mythe d'une noblesse héritière d'une histoire glorieuse, qui la rendrait naturellement supérieure aux roturiers et légitimerait ses privilèges, avait perdu son pouvoir symbolique : depuis que la Réforme avait revivifié le principe chrétien de l'égalité des hommes devant Dieu, l'idée s'était imposée de leur égale dignité comme êtres rationnels et libres volontés. Un principe que le mouvement des Lumières, dont Rousseau participe à cet égard, défendait hautement. Kant fera de même dans sa célèbre *Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières ?*

Mais la société moderne était marquée par le poids croissant d'un autre principe d'inégalité : la richesse, et de son expression la plus voyante : le luxe. De plus en plus ouvertement, l'inégalité des naissances se voyait supplantée par celle des fortunes, le pouvoir seigneurial par la puissance du commerce et du crédit. Les « fermiers généraux » en étaient l'expression la plus choquante : ces financiers s'enrichissaient en prêtant au Roi les ressources dont il manquait et se dédommageaient en collectant les impôts en lieu et place de l'État. Dans cette nouvelle France, commerçants et financiers tiennent le haut du pavé. Rousseau est, dans son siècle, celui qui a le plus clairement discerné le passage à ce nouveau type d'inégalité et l'a dénoncé avec le plus de vigueur. En un sens même, il trouve ce second principe plus choquant que le premier. En cela il se sépare de bien des « philosophes » : Voltaire le premier s'accommodait fort bien du nouvel ordre des choses. Nul doute au contraire que, pour un fils d'artisan horloger, né dans une République qui avait en principe aboli les privilèges, l'inégalité des conditions était inconcevable. C'est ce qu'il affirmait en revendiquant haut et

fort sa qualité de « citoyen de Genève ». Mais pour lui qui avait passé de longues années dans une région essentiellement rurale, la Savoie, puis vécu dans le Paris populaire de son temps, le contraste entre le luxe affiché par ceux qui donnaient le ton à la haute société et la misère dans laquelle vivait le peuple était un plus grand scandale encore. Un de ses brouillons reflète cette indignation : « Les riches et tous ceux qui sont contents de leur état ont grand intérêt que les choses restent comme elles sont, au lieu que les misérables ne peuvent que gagner aux révolutions. » (Neuchâtel, Ms R 30 f° 14). Chez Rousseau, le refus de l'inégalité a d'abord une motivation morale : elle avilit les uns en les privant de cette liberté dont le *Contrat social* dira qu'elle fait la dignité de l'homme, corrompt les autres en les rendant esclaves de leurs passions et dépendants de ceux qui les servent.

Mais l'expérience première de l'inégalité et de ses effets, on ne peut l'ignorer, Rousseau l'avait d'abord faite à Genève. Par sa mère (morte juste après lui avoir donné naissance) il était apparenté à ce qu'on appelait la Genève « du haut », mais par son père, avec qui il vécut son enfance, il était de celle « du bas ». Ces termes avaient au XVIII^e siècle une double signification, topographique et sociale. Loin de rester à l'écart de l'évolution générale de la société européenne, Genève connaissait en effet un essor économique marqué par le développement, notamment, du commerce et de la banque. De cet essor, les artisans et les simples ouvriers de la Genève du bas se sentaient exclus. C'est d'eux que Rousseau, depuis son enfance, se sent proche. Son père lui avait transmis leur insatisfaction devant ce que Genève était en train de devenir. Voltaire, lui, trouvera ses relations et ses appuis dans la Genève du haut. Mais Genève avait connu aussi, depuis la réformation, une évolution politique qui affectait les institutions d'un déséquilibre croissant : l'essentiel des pouvoirs du Conseil général, nominalement souverain, était passé aux mains des conseils restreints (« deux-cents » et Petit conseil). Le choix répété de leurs membres et surtout des syndics, au sein des mêmes familles avait constitué une aristocratie de fait. Les *Lettres écrites de la Montagne* y verront une preuve de la tendance de tout gouvernement à usurper la souveraineté. Inégalité sociale et inégalité politique, l'histoire de Genève le prouvait, se nourrissent l'une de l'autre.

L'héritage du républicanisme paternel, les relations de dépendance qu'il avait longtemps vécues comme apprenti à Genève, domestique à Turin, précepteur à Lyon, secrétaire à tout faire chez le fermier général Dupin à Paris, la morgue et la condescendance rencontrées dans sa fréquentation des grands, par la naissance ou la fortune : toutes ces expériences ont enraciné chez Rousseau la conviction qu'égalité et liberté sont inséparables. En un certain sens, son œuvre est consacrée à fonder cette conviction et à en tirer les conséquences morales et politiques.

[Le Contrat social et le Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes seront cités dans les éditions que j'en ai données, dans le second cas avec Blaise Bachofen, dans la collection GF-Flammarion. Les notes de ces éditions pourront éclairer certains points. B.B.]

L'origine commune des inégalités et de la société civile

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* – publié en 1755 – aurait pu tout aussi bien s'intituler *Discours sur la condition de l'homme civil*. Pour cela, il n'aurait pas été nécessaire que Rousseau en change la moindre phrase. C'est en effet à rendre compte de la succession des ruptures qui ont arraché l'homme à sa condition naturelle et des changements irréversibles qui en ont découlé pour la constitution de l'homme que Rousseau s'y attache. Est-ce à dire que la question mise au concours par l'Académie de Dijon n'était pour lui qu'un prétexte ? Il n'en est évidemment rien. Ces titres sont pour lui équivalents : traiter des inégalités et traiter de l'homme civil, c'est se donner le même objet. L'origine des inégalités est à chercher dans le passage à l'état civil. La condition de l'homme civil est définie par ces inégalités. L'équivalence de ces deux propositions est une clé de la pensée de Rousseau.

La première repose sur une idée de prime abord surprenante : pas plus que d'autorité naturelle, il n'y a d'inégalité naturelle entre les hommes. Il y a bien des différences naturelles. La force physique, l'habileté, les qualités de l'esprit ne sont pas les mêmes chez tous les hommes, mais il faut observer, d'abord, que ces différences sont en large partie amplifiées et même produites par l'existence sociale : la vigueur et la faiblesse du corps et de l'esprit résultent des conditions d'existence et de l'éducation. Mais l'essentiel est ailleurs. On peut bien parler de différences entre des êtres qui n'ont pas de rapports effectifs : la différence est alors établie par l'observateur qui les compare. Mais parler d'égalité ou d'inégalité, c'est envisager les effets produits par ces différences dès lors que ces êtres ont eux-mêmes noué des relations. Pour que leurs différences deviennent source d'inégalité, il faut que les hommes entretiennent entre eux des rapports, et des rapports tels que ces différences soient constitutives d'une supériorité des uns sur les autres. En un mot, il ne saurait y avoir d'inégalité que dans le cadre d'une existence sociale. Or c'est une des thèses les plus constantes de Rousseau, sur ce point d'accord avec Hobbes, que le rapport social n'est pas naturel. Les hommes, dans l'état de nature, vivent épars. Comme celles des animaux, leurs rencontres se bornent à celles, fugitives, qu'exige la reproduction de l'espèce, et à celles, occasionnelles et fortuites, qui peuvent naître de la recherche par chacun de ses moyens d'existence. Il n'y a ni coopération naturelle entre les hommes, comme le pensaient les théoriciens du droit naturel, ni concurrence et hostilité comme l'affirmait Hobbes, dont ici Rousseau se sépare. Leurs besoins comme les moyens dont ils disposent pour les satisfaire sont limités à ceux que la nature a mis en chacun comme membre de l'espèce et n'exigent pas d'existence commune. En revanche, si on considère la façon dont les besoins des hommes ont pu se développer, et dont eux-mêmes ont développé les moyens exigés par leur satisfaction, on verra

que l'établissement de rapports stables et de moyens de communication ont été doublement nécessaires. Une part essentielle du second *Discours* s'emploie à montrer que l'on prête communément à l'homme une foule de traits qu'il n'acquiert que dans son existence sociale, à commencer par le développement conjoint des passions et de la faculté de raisonner. Or, c'est là le point décisif, cette sortie de l'état de nature s'est faite sous le signe de l'inégalité.

Quelques passages extraits du second *Discours* permettront de voir ce qui, pour Rousseau, rend la condition de l'homme civil indissociable des progrès de l'inégalité.

Passions et esprit de comparaison

Comment les différences deviennent-elles inégalités ? Un des éléments de réponse vient de l'anthropologie des passions. Celles-ci naissent de la transformation par la socialisation de l'instinct en désir, et du choix préférentiel que celui-ci implique. Le sujet du désir compare les objets, les sujets se comparent entre eux. De là la préférence, de là l'envie. Pour défendre sa thèse, Rousseau s'appuie sur la passion que l'on tient pour spécifiquement humaine et la plus noble : l'amour. On notera déjà que l'évaluation et la préférence supposent une intervention de l'abstraction : c'est au regard d'une idée de la beauté qu'on juge de l'objet qui le remplit le mieux.

Discours sur l'origine... (GF, p. 100) : Commençons par distinguer le moral du Physique dans le sentiment de l'amour. Le Physique est ce désir général qui porte un sexe à s'unir à l'autre ; Le moral est ce qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement, ou qui du moins lui donne pour cet objet préféré un plus grand degré d'énergie. Or il est facile de voir que le moral de l'amour est un sentiment factice, né de l'usage de la société [...]. Ce sentiment étant fondé sur certaines notions du mérite ou de la beauté qu'un Sauvage n'est point en état d'avoir, et sur des comparaisons qu'il n'est point en état de faire, doit être presque nul pour lui : Car comme son esprit n'a pu se former des idées abstraites de régularité et de proportion, son cœur n'est point non plus susceptible des sentiments d'admiration, et d'amour, qui, même sans qu'on s'en aperçoive, naissent de l'application de ces idées ; il écoute uniquement le tempérament qu'il a reçu de la Nature, et non le dégoût qu'il n'a pu acquérir, et toute femme est bonne pour lui ».

Raison et esprit de distinction

Que les passions et la raison se nourrissent l'une de l'autre est une thèse centrale de Rousseau. Elle aura une conséquence majeure dans le Contrat social : la généralisation des volontés particulières repose en grande partie sur la force des passions socialisantes dont l'amour de l'égalité est une des matrices. Dans le second *Discours*, il s'agit d'expliquer comment naît la raison, la « plus tardive » de nos facultés.

Discours sur l'origine... (GF, p. 81) : Quoi qu'en disent les Moralistes, l'entendement humain doit beaucoup aux Passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi : C'est par leur activité que notre raison se perfectionne ; Nous ne cherchons à connaître, que parce que nous désirons de jouir, et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner. Les Passions, à leur tour, tirent leur

origine de nos besoins, et leur progrès de nos connaissances ; car on ne peut désirer ou craindre les choses, que sur les idées qu'on en peut avoir, ou par la simple impulsion de la Nature ; et l'homme Sauvage, privé de toute sorte de lumières, n'éprouve que les Passions de cette dernière espèce ; Ses désirs ne passent pas ses besoins Physiques.

Cet éveil concomitant du désir et de l'intelligence coïncidera avec l'établissement des premiers liens permanents entre les hommes. C'est le moment de « l'âge des cabanes ». On notera l'ambivalence de la description qu'en fait Rousseau : le même processus élève les sentiments et les idées de l'homme et les corrompt, la jalousie naît avec l'amour, la vanité avec l'art. Le même processus noue le lien social et lui donne l'inégalité pour horizon.

Discours sur l'origine... (GF, p.116) : A mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le coeur s'exercent, le Genre-humain continue à s'approprier, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les Cabanes ou autour d'un grand Arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence.

Progrès et esprit d'appropriation

Si l'établissement du lien social suffit à rendre compte de l'éveil, sous l'aiguillon du désir, de ce qu'on pourrait appeler l'esprit d'inégalité, c'est la transformation du besoin qui, en lui donnant un fondement matériel, établit un rapport inégal. La division du travail, la dépendance qu'elle instaure et l'enrichissement qu'elle permet, entraînent une logique inégalitaire irréversible. Pour Rousseau ce sont les « rapports réels » (ceux qui engagent la possession des choses) qui rendent permanents les « rapports personnels ». C'est la raison pour laquelle l'invention de la propriété est le véritable fondement de la société civile : elle donne aux rapports d'inégalité leur fondement réel.

Discours sur l'origine... (GF, p. 118) : Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux avec des épines ou des arêtes, à se parer de plumes et de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou embellir leurs arcs et leurs flèches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques Canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de Musique ; En un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur Nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons.

Ce processus a des conditions matérielles (on parlera plus tard de moyens de production) qui, changeant le rapport de l'homme à la nature, changent les rapports des hommes entre eux. La

métallurgie (dont toutes les formes d'industrie procèdent) est la plus déterminante parce qu'elle suppose une division du travail développée et, surtout, l'accumulation de richesse que réclame les moyens de production qu'elle exige.

Discours sur l'origine... (GF, p. 119) : La Métallurgie et l'agriculture furent les deux arts dont l'invention produisit cette grande révolution. Pour le Poète, c'est l'or et l'argent, mais pour le Philosophe ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le Genre-humain ; aussi l'un et l'autre étaient-ils inconnus aux sauvages de l'Amérique qui pour cela sont toujours demeurés tels ; les autres Peuples semblent même être restés Barbares tant qu'ils ont pratiqué l'un de ces Arts sans l'autre ; et l'une des meilleures raisons peut-être pourquoi l'Europe a été, sinon plus tôt, du moins plus constamment, et mieux policée que les autres parties du monde, c'est qu'elle est à la fois la plus abondante en fer et la plus fertile en blé.

Ces deux révolutions ont, de façon différente, un lien nécessaire avec la propriété. L'agriculture repose sur l'appropriation de la terre, la métallurgie sur une accumulation préalable de richesse ; elle a partie liée, de multiples façons, avec l'institution monétaire. De ces deux façons, à l'inégalité des individus entre eux déjà établie s'ajoute, autrement déterminante, la division radicale entre possédants et non possédants, riches et pauvres.

Le dernier degré de l'inégalité

La dernière partie du second *Discours* montre comment, l'institution de la société, sous les apparences d'une entreprise de pacification des conflits nés de cette division, s'est traduite par la pérennisation et l'exacerbation des inégalités entre les hommes.

Discours sur l'origine... (GF, p. 140) : Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la Loi et du Droit de propriété fut son premier terme ; l'institution de la Magistrature le second ; que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire ; en sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la première Epoque, celui de puissant et de faible par la seconde, et par la troisième celui de Maître et d'Esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité, et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres, jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le Gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime.

L'inégalité, dès lors, devient le principe structurant des sociétés civiles et traverse de part en part, dans toutes ses dimensions, la condition de l'homme moderne.

Discours sur l'origine... (GF, p. 144) : De l'extrême inégalité des Conditions et des fortunes, de la diversité des passions et des talents, des arts inutiles, des arts pernicious, des Sciences frivoles sortiraient des foules de préjugés, également contraires à la raison, au bonheur et à la vertu ; on verrait fomenter par les Chefs tout ce qui peut affaiblir des hommes rassemblés en les désunissant ; tout ce qui peut donner à la Société un air de concorde apparente et y semer un germe de division réelle ; tout ce qui peut inspirer aux différents ordres une défiance et une haine mutuelle par l'opposition de leurs Droits et de leurs intérêts, et fortifier par conséquent le pouvoir qui les contient tous.

L'égalité dans les principes du droit politique

Si, dans son second *Discours*, Rousseau a caractérisé la condition de l'homme civil par les inégalités, il fait de l'égalité, dans le *Contrat social*, la condition de toute société légitime. Cette opposition exige que l'on comprenne bien, d'abord, la différence entre les démarches suivies par ces deux œuvres. Le second *Discours* relève de ce que Rousseau appelle « histoire de la morale » ou « histoire des sociétés civiles ». Il s'agit dans cette perspective, nous l'avons vu, d'expliquer comment les sociétés modernes sont l'ultime conséquence des conditions dans lesquelles s'est faite la sortie de l'homme de sa condition naturelle : comprendre comment nous sommes devenus ce que nous sommes. Le *Contrat social* entend établir (c'est son sous-titre) les « principes du droit politique », autrement dit les conditions nécessaires de toute société légitime : soit celles qui permettront aux hommes de vivre ensemble sans être soumis les uns aux autres, d'obéir librement à une volonté commune. Dire à quelles conditions nous pourrions être autres que ce que nous sommes. On aura tendance à penser que cette opposition est celle du fait et du droit. À juste titre en un sens, dans la mesure où Rousseau oppose aux sociétés existantes, caractérisées par l'inégalité et la servitude, les sociétés légitimes qui supposent la liberté et l'égalité de leurs membres. S'agit-il pour autant d'écarter la réalité pour construire une utopie ? Tel n'est bien évidemment pas le cas. Rousseau, dans son préambule, prend soin de préciser qu'il prendra « les hommes tels qu'ils sont ». Il faut nécessairement entendre les hommes civils. Ce geste est répété dans le premier chapitre. L'opposition qui lui donne son célèbre incipit (« L'homme est né libre, et partout il est dans les fers ») n'annonce pas un recommencement *ab initio*. Il ne s'agit pas de revenir en deçà du « changement » intervenu dans la condition de l'homme (Rousseau feint d'ignorer son origine dans le seul but de ne pas supposer acquise celle que le *Discours* a dégagée) mais de « rendre légitime » ce changement. Rendre un changement légitime, c'est le changer d'une nouvelle manière. Ce point est décisif : pas plus qu'un retour à la liberté d'indépendance de l'état de nature, le *Contrat social* n'envisage de restaurer une hypothétique égalité naturelle. Comme la liberté, l'égalité dont il y est question est une égalité d'institution, une égalité politique et morale.

De nouveau, quelques passages extraits du *Contrat social* nous permettront de préciser cette notion nouvelle de l'égalité et ses implications.

L'institution de l'égalité

Le premier livre du *Contrat social*, on l'a vu, s'ouvre sur l'opposition entre la liberté naturelle (c'était une liberté d'indépendance) et la servitude de l'homme civil. Il se referme sur une opposition corollaire concernant l'égalité. Entre ces deux points Rousseau a d'abord montré (chapitres 1 à 5) qu'une

véritable société ne peut se constituer qu'en instituant la liberté civile, puis (chapitres 6 à 9) qu'elle traite nécessairement ses membres sur un pied d'égalité. C'est l'objet d'une remarque conclusive :

Contrat social, I, 9, GF, p. 64 : Je terminerai ce chapitre et ce livre par une remarque qui doit servir de base à tout le système social ; c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit .

Deux remarques doivent éviter de se méprendre sur ce texte. Rousseau ne se contredit pas en parlant ici de l'inégalité mise par la nature entre les hommes: les différences naturelles deviennent source d'inégalité dès lors que les hommes entrent dans des rapports de société (ce point apparaît déjà dans le second *Discours*). Mais une seconde remarque est encore plus décisive : il ne faut pas entendre que l'égalité d'institution est une égalité de droit (opposée à une inégalité de fait) mais bien que le pacte social rend effectivement les hommes égaux en les traitant comme tels. C'est ce que montrera le livre II sous plusieurs points de vue successifs.

L'égalité, figure politique de l'amour de soi

Le second *Discours* avait montré que l'esprit d'inégalité apparaît avec les premières relations sociales : il dénature l'amour de soi, en combinant comparaison et préférence, et donne naissance à l'amour propre. La difficulté que doit résoudre le droit politique est de faire en sorte que la préférence naturelle que chacun se donne soit compatible avec la préférence accordée à la communauté sans laquelle la société est impossible. Le livre II est en large partie consacré à résoudre cette difficulté. Il le fait d'abord en en prenant acte : « la volonté particulière tend par sa nature aux préférences, et la volonté générale à l'égalité » (CS II, I, GF, p. 65). Il faut donc faire en sorte que les volontés particulières s'identifient à la volonté générale, qu'elles se généralisent. Comment cela est-il possible ? C'est ce que montre le chapitre 4.

Contrat social, II, 4, GF, p. 71 : Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous, et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé ; parce qu'alors jugeant de ce qui nous est étranger nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide.

La volonté générale, parce qu'elle considère les particuliers sans les distinguer, ne peut rien vouloir qui s'oppose à l'intérêt de chacun. Chacun, d'un autre côté, en reconnaissant l'intérêt commun comme le sien, identifie sa volonté propre à la volonté générale. Le principe de préférence n'est donc pas annulé, il connaît un changement de nature. Pour le dire d'une autre façon, c'est parce qu'elle institue l'égalité entre les membres de la société, et seulement si elle le fait, que la volonté politique peut être dite générale. De là cet oxymore remarquable : « favoriser également tous les citoyens ».

Contrat social, II, 4, GF, p. 72 : Par quelque côté qu'on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion ; savoir, que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale oblige ou favorise également tous les Citoyens, en sorte que le Souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent.

L'égalité condition de la liberté politique

On ne sera pas étonné, au vu de ce que nous venons de voir, que le livre II qui, en un sens, complète la remontée aux principes, s'achève sur l'articulation des deux conditions d'une société légitime : la liberté et l'égalité.

Contrat social, I, 11, GF, p. 91 : Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté et l'égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle. J'ai déjà dit ce que c'est que la liberté civile ; à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois, et quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre: Ce qui suppose du côté des grands modération de biens et de crédit, et du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise. Cette égalité, disent-ils, est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique : Mais si l'abus est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins le régler ? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir.

Ce passage est sans doute celui dans lequel Rousseau fixe le plus précisément sa conception de l'égalité civile. Elle est l'effet de l'institution sociale qui, en traitant ses membres sur un pied d'égalité, en fait des citoyens égaux. Elle est aussi sa condition, parce qu'il n'y a que des êtres égaux qui puissent exercer leur liberté de citoyens. L'égalité est la condition de la liberté. De la liberté politique et de la liberté morale parce que toute relation de dépendance personnelle est destructrice de l'autonomie. Mais en même temps qu'il éclaircit sa définition de l'égalité civile, Rousseau la circonscrit. C'est un certain degré d'égalité qui est nécessaire, non ce que l'on appelle égalité absolue et qui serait en fait une identité. Les différences, même les différences de statut et de fortune, ne sont incompatibles avec la liberté civile que dans la mesure où elles produisent un rapport inégal au regard de la liberté, un rapport de dépendance. Loin par là de renoncer à ses principes, Rousseau les met en œuvre rigoureusement. Il ne rêve pas un second état de nature, n' imagine pas effacer les effets du passage à l'état civil ; il se borne à définir les nouveaux changements qu'il est à la fois nécessaire et possible d'opérer dans les sociétés. Et c'est précisément parce qu'une tension irréductible est ainsi reconnue entre l'exigence d'égalité dont sont porteurs les principes du droit politique et la tendance à

l'inégalité inséparable des sociétés civiles, que la science du législateur et l'art politique sont nécessaires. La politique, a pour objet de régler les abus des sociétés civiles. Elle est, selon une expression de la première version du Contrat social, « l'art perfectionné » qui doit apporter « la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature ».

La propriété ou l'impossible retour à l'état de nature

La pensée de Rousseau a été souvent jugée contradictoire. C'est particulièrement le cas concernant la propriété. Ce que nous venons de voir permet de rendre justice à sa cohérence sur ce point. Que l'institution de la propriété ait fait basculer l'homme dans le règne des inégalités, c'est une thèse, solennellement posée en tête de la seconde partie de son *Discours*, sur laquelle il n'est jamais revenu. Là où il y a propriété, il y a nécessairement de l'inégalité. Mais c'est aussi un fait dont il n'a jamais pensé qu'il puisse être réversible. La propriété est bel et bien le véritable fondement de la société civile. Et l'idée selon laquelle l'homme pourrait retourner à l'état de nature ne l'a jamais effleuré. Il ne se contente pas de juger un tel retour impossible, il ne regrette pas ce « changement remarquable [...] qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme » (Contrat social, I, 8, GF, p. 60). Il entend, et c'est bien autre chose, explorer la possibilité de le « rendre légitime » par l'institution de la liberté et de l'égalité morales et politiques.

Le réalisme qui sous-tend la pensée de Rousseau émousse-t-il la radicalité de ses principes ? À ses yeux en tout cas, c'est l'inverse qui est vrai. On peut généraliser ce qu'il dit de l'égalité : « C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir ».

Bibliographie sélective :

B. Bachofen : « La condition de la liberté, Rousseau critique des raisons politiques », Paris, Payot, 2002

B. Fridén : « Rousseau's economic Philosophy », Londres, Kluwer Academic Publishers, 1998

Victor Goldschmidt : « Anthropologie et Politique, les principes du système de Rousseau », Paris, Vrin, 1974

A.O. Hirshmann : « Les Passions et les intérêts (1977) », trad. fr., Paris, PUF, 2001

Cl. Levi-Strauss : « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », in Anthropologie Structurale II, Paris, Plon, 1973

J. Starobinski : « Introduction et annotation au Discours sur l'origine de l'inégalité », Oeuvres Complètes, La Pléiade, vol. 3, 1959