

ROUSSEAU ET LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÉGALITÉ

Daniel Mornet considérait les idées exprimées dans le *Discours sur l'inégalité* comme une vue de l'esprit¹, point de vue que plusieurs autres commentateurs de Rousseau ont étendu à l'ensemble de ses écrits politiques: Judith N. Shklar voit dans le philosophe de Genève «the last of the classical utopists»², et Charles Rihs le range semblablement parmi les représentants de la pensée mythique³. Pourtant, Rousseau diffère des utopistes par le fait que les notions qui meublent sa philosophie politique sont posées *en problème*; elles amorcent une interrogation que ne saurait saturer aucune réponse formulée en langage univoque. D'où la multiplicité des interprétations auxquelles ont donné lieu ses ouvrages de doctrine; d'où les conclusions plus nuancées de certains critiques dont la prudence risque de ne satisfaire personne: l'auteur du *Contrat social* serait à la fois conservateur et révolutionnaire, ou plutôt (ce qui revient au même) ne serait ni l'un ni l'autre, selon Alfred Cobban⁴; de même, Iring Fetscher attribuait au citoyen de Genève la volonté de maintenir l'ordre existant tout en le créditant d'avoir inspiré l'action des progressistes⁵.

La réaction scandalisée de Voltaire («Voilà la philosophie d'un gueux!») à un passage célèbre du second *Discours* suggère plusieurs sortes de réflexions. Nous pourrions lui opposer la question que Julie de Wolmar adressera aux riches: «Croyez-vous dégrader un pauvre de sa qualité d'homme, en lui donnant le nom méprisant de gueux?»⁶. En tout état de cause, il y a loin de l'ambiguïté des concepts politiques de Rousseau à la transparence des principes sur lesquels se fonde la pensée utopique; du *Discours sur l'inégalité*, où la propriété est la base

incontestable de la société civile, au *Code de la nature* (notamment) qui en propose l'abolition.

Une façon de mettre en évidence le caractère problématique de l'idée d'égalité est d'en distinguer les contenus. Lorsque nous déclarons qu'un individu est égal à un autre, l'expression peut signifier qu'ils ont les mêmes dons naturels (intelligence ou force physique), qu'ils ont le même pouvoir légal (ou, si l'on veut, les mêmes droits), ou qu'ils disposent des mêmes richesses. Au sujet des premiers, Rousseau a toujours reconnu qu'ils étaient inégalement distribués et qu'ils constituaient un donné au-delà duquel la théorie ne peut s'aventurer, l'horizon infranchissable de la pensée. «On ne peut pas demander quelle est la source de l'inégalité Naturelle», lisons-nous dans le second *Discours*, «parce que la réponse se trouveroit énoncée dans la simple définition du mot [...]»⁷. Les inégalités naturelles ne peuvent se corriger. Elles sont, en revanche, compensées par des mécanismes que la nature elle-même met en place, ainsi dans le cas de la femme, dont la faiblesse est rachetée par la ruse et par le pouvoir de séduire⁸. L'échec de l'éducation s'explique souvent par le refus de tenir compte de la diversité des caractères et des talents, diversité que les matérialistes attribuent à tort au conditionnement social: le système pédagogique de Rousseau s'adresse de toute évidence aux âmes «bien nées»⁹; son succès dépend autant des dispositions de l'élève que de la compétence du précepteur.

En ce qui concerne les différents degrés de pouvoir que la société accorde à ses membres, ils ne sont pas liés aux inégalités naturelles. On se souvient du passage du second *Discours* où ce point précis est évoqué: seul un esclave, estime Jean-Jacques, peut chercher «si ceux qui commandent valent nécessairement mieux, que ceux qui obéissent»¹⁰. Cette dissociation entre la valeur d'un homme et sa position dans la société ouvre toutefois la possibilité d'une réflexion politique. Si la nature est mise hors jeu, la question de savoir *pourquoi* certains hommes commandent alors que d'autres obéissent, reste entière; Rousseau en fait la question politique par excellence, celle qui porte sur l'essence *du* politique: «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers»...¹¹.

Que les forces naturelles soient exclues du champ de la légitimité, les premières pages du *Contrat social* en apportent la preuve. Dans sa recherche du principe de l'autorité, Rousseau récuse la nature aussi bien comme modèle positif que comme modèle négatif. La famille ne saurait servir d'exemple à la société, puisque le plaisir de commander remplace chez l'homme politique l'amour que le père a pour ses enfants et «que le chef n'a pas pour ses peuples»¹². Qu'elle s'exerce individuellement ou collectivement, la force peut encore moins légitimer l'autorité, car elle n'est qu'une «puissance physique» dont on ne peut dériver aucune obligation morale¹³, et l'on n'a jamais vu qu'un homme ou un peuple renonçât spontanément à la liberté¹⁴. L'autorité est donc un droit ou un pouvoir convenu; la réflexion de Rousseau dans le *Contrat social* portera sur la nature et le contenu de cette convention plutôt que sur l'origine historique du pouvoir politique, laquelle, de son propre aveu, lui échappe: «Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore»¹⁵.

L'égalité des richesses est une contradiction dans les termes si nous considérons que l'existence des riches suppose celle des pauvres, c'est-à-dire si nous faisons de la richesse une notion toute relative, comme Rousseau dans le *Discours sur les richesses*. Alors, la question n'est plus de savoir si l'égalité des richesses est possible, mais si leur possession est enviable et si elles peuvent être mises au service du bien commun. Chrysophile veut être riche dans le but de soulager la misère des pauvres, mais Rousseau observe que pour faire fortune, il faut devenir cruel et dur à la manière des riches, par conséquent adopter des comportements contraires à l'idéal de bienfaisance que l'on s'est prescrit¹⁶. Une fois le but atteint, Chrysophile saura-t-il se souvenir des motifs vertueux qui l'ont inspiré au commencement? Et d'ailleurs, saura-t-il à quel moment il a atteint son but? Ne sera-t-il pas tenté d'acquérir toujours plus, de reculer indéfiniment le terme de ses efforts, au-delà duquel il devrait en faire profiter les autres?¹⁷. «À t'entendre», s'exclame Jean-Jacques, «on croirait que le seul riche sait être bien-faisant, et que nous sommes privés, nous autres pauvres, du plaisir d'exercer jamais le plus doux acte de l'humanité»¹⁸. La fortune, enfin, est «une beauté capricieuse, elle fuit ceux qui la

recherchent et poursuit ceux qui la dédaignent»¹⁹. Ainsi, le projet de Chrysophile ne peut d'aucune façon apporter un remède à l'égoïsme social, encore moins aplanir les inégalités. Rousseau réduit à néant les prétendues vertus de l'enrichissement, prônées par les disciples de Gournay à l'époque du capitalisme naissant.

Mais la richesse peut être aussi définie comme la partie des biens personnels excédant ce qui est nécessaire à la subsistance. Elle n'est pas alors constituée de ce qu'on possède de plus que les autres, mais de ce qu'on a en trop. Rappelons que les physiocrates voulaient convertir en argent les surplus agricoles considérés comme la source des richesses; en investissant l'argent gagné, l'on favorisait le commerce et l'industrie et l'on faisait participer le plus grand nombre au bien-être général. La position de Rousseau en matière d'économie est bien connue. Son idéal est essentiellement autarcique. Il est souhaitable que l'homme se suffise à lui-même, mais non que ses possessions dépassent ses besoins. La règle est la même pour les collectivités. «Car quand il n'y aura qu'une sorte de revenu, savoir les fruits de la terre il n'y aura non plus qu'une sorte de biens savoir la terre même», décrète Jean-Jacques dans ses fragments sur la Corse. Et encore: «Empêcher l'exportation des denrées c'est couper par la racine les grandes possessions»²⁰.

Andrew Levine a raison d'estimer que la pensée politique de Rousseau est à la fois anti-aristocratique et anti-capitaliste. Elle justifie, selon lui, «the interests of the small producer, the independent bourgeois, the small-scale artisan, and the free peasant farmer»²¹. La méfiance bien connue du Genevois à l'égard du commerce et de l'argent vient de ce que les surplus de richesse créent une dépendance envers l'extérieur: l'homme qui dispose du superflu tombe sous l'emprise de besoins illusoires; un pays dont la production excède la consommation courante devient tributaire des autres pour l'écoulement de ses denrées. «Peu songer à l'étranger», conseille Rousseau aux Polonais, «peu vous soucier du commerce; mais multiplier chez vous autant qu'il est possible et la denrée et les consommateurs»²².

Fuite en avant dans l'idéologie, comme le voulait Althusser?²³ C'est plutôt un certain réalisme moral qui inspire la

position de Rousseau. Contrairement au désir de Chrysophile, il est plus simple de supprimer le superflu que de le redistribuer. Pourvu, bien sûr, que le nécessaire soit garanti: voilà la seule égalité qu'autorise la nature humaine. Le «mythe» des Montagnons dans la *Lettre à d'Alembert* offre l'image d'une communauté qui a su fonder son bonheur sur l'absence de luxe; point n'est besoin de niveler les fortunes lorsque les particuliers n'ont en vue que leur subsistance.

La distinction entre les contenus de l'égalité fournit donc un critère permettant d'insérer le concept dans différents champs d'application et surtout d'éviter que le désirable ne soit confondu avec le possible. Une autre piste serait la distinction entre l'approche théorique et l'approche pratique. Il ne s'agit pas ici de stigmatiser la prétendue contradiction entre l'abstrait et le concret qu'un Roberto Esposito décèle dans le *Contrat social*²⁴, mais de reconnaître qu'à côté de la théorie de l'égalité que le lecteur infère de l'examen des écrits politiques, l'expérience vécue n'est pas moins digne d'intérêt: une des tâches du chercheur est de vérifier si les deux s'harmonisent.

Commençons par l'approche théorique. Il est banal d'affirmer que les notions d'égalité et d'inégalité sont logiquement associées. Cela signifie, d'une part, qu'aucune de ces notions ne peut se penser sans l'autre, d'autre part, en ce qui concerne Rousseau, qu'aux prises de position sur l'égalité se juxtaposent des prises de position sur l'inégalité qui ne sont pas toujours les antithèses des premières, comme l'a montré Louise-Marcil Lacoste²⁵: les deux notions sont opposées sans être symétriques.

L'égalité en elle-même est diversement appréciée. Rousseau tient la liberté et l'égalité pour les «deux objets principaux» de toute législation. S'ils sont nécessaires à la réalisation de la fin ultime, à savoir «le plus grand bien de tous», l'égalité semble pourtant subordonnée à la liberté: elle apparaît comme un moyen d'assurer l'existence de cette liberté²⁶, tandis que celle-ci est avec la force le principal instrument de la conservation de l'homme.

En effet, l'association politique tire sa force de celle des particuliers, de la liberté naturelle transformée en liberté

conventionnelle. Pour que nul n'y perde, le pacte social prévoit «l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté», seul moyen de rendre «la condition [...] égale pour tous». Puisqu'«il n'y a pas un associé *sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi*, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a»²⁷.

Un passage d'*Émile* établit encore plus clairement que l'égalité est le principe de la sociabilité:

Nulle société ne peut exister sans échange, nul échange sans mesure commune, et nulle mesure commune sans égalité. Ainsi toute société a pour première loi quelque égalité conventionnelle soit dans les hommes soit dans les choses.

Si Rousseau qualifie cette égalité de «conventionnelle», c'est parce qu'elle n'existe pas spontanément entre les personnes et les biens qui font l'objet de l'échange. Partant, elle «rend nécessaire le droit positif, c'est-à-dire le gouvernement et les lois»²⁸.

Dans *Émile*, ces réflexions visent à montrer comment on peut expliquer à un enfant l'usage de la monnaie, mais Rousseau précise que «tout peut être monnoyé», et l'ensemble du raisonnement peut s'appliquer à toute forme de réciprocité, il met en évidence le vrai fondement de la société.

En fait, cette égalité n'engage à rien. Elle n'engage pas la forme que prendra le gouvernement ou le corps social en général; base de l'échange, elle n'en fixe ni la mesure ni aucune des modalités. C'est ce qu'exprime un autre passage d'*Émile*, tout aussi éloquent:

Il y a dans l'état de Nature une égalité de fait réelle et indestructible, parce qu'il est impossible dans cet état que la seule différence d'homme à homme soit assez grande, pour rendre l'un dépendant de l'autre. Il y a dans l'état civil une égalité de droit chimérique et vaine, parce que les moyens destinés à la maintenir servent eux-mêmes à la détruire; et que la force publique ajoutée au plus fort pour opprimer le

foible, rompt l'espece d'équilibre que la Nature avoit mis entr'eux.²⁹

L'égalité ainsi comprise existerait comme présupposé théorique de toute société légitime, ou réputée telle par ses membres. Mais nulle société n'est composée d'esprits purs; ses principes ne sont pas toujours palpables, au-delà du consensus dont ils font l'objet. C'est pourquoi l'égalité peut paraître chimérique: elle l'est pour ceux qui la confondent avec le nivellement des fortunes ou des conditions. Cependant, elle n'est pas un mot vide de sens, car l'injustice de la société ne peut aller jusqu'au mépris des droits. En bref, l'égalité, en tant que présupposé, joue le rôle d'un garde-fou sans lequel le pacte social devient nul et non avenu. René de Lacharrière a bien résumé le point de vue de Rousseau lorsqu'il a écrit:

[...] l'égalité des fortunes n'est pas prescrite par le *Contrat social* comme un nivellement absolu et non plus comme une fin en soi. Restant sur le plan politique, Rousseau ne s'en inquiète que dans la mesure où son absence risque de compromettre le jeu de la liberté. Il se place ainsi dans une coïncidence parfaite avec la théorie démocratique, qui n'exclut pas des convictions morales ou sociales en faveur de l'égalité, mais qui, en tant que théorie politique, ne se prononce pas sur ces préférences.³⁰

Relisons à la lumière de ces remarques les lignes du *Contrat* consacrées à l'égalité:

[...] 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 loix, et quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent que pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre [...].³¹

Lacharrière a illustré ce postulat de l'égalité par un exemple bien actuel: une société organisée selon les vœux de Rousseau admettrait qu'un milliardaire s'amuse sur la Côte d'Azur ou collectionne des tableaux de maître, mais non qu'il «s'achète un

rôle politique ou un journal [...]»³². Ajoutons que Rousseau eût exigé que ce milliardaire dût ses richesses à son labeur. Comment notre Crésus payera-t-il sa dette sociale s'il vit de l'argent de son père? Celui-ci n'a pu, en travaillant, la payer à sa place, «car chacun se devant tout entier ne peut payer que pour lui, et nul pere ne peut transmettre à son fils le droit d'être inutile à ses semblables [...]». C'est d'abord pour cette raison qu'Émile, fils de riche, apprend un métier: «Riche ou pauvre, puissant ou foible, tout citoyen oisif est un fripon».³³

Il n'est donc pas simple de résumer la position de Rousseau. Bien qu'indispensable à la société, l'égalité ne saurait exister véritablement, et pourtant son absence n'est pas plus tolérable que sa réalisation forcée. À qui ne verrait dans cette dialectique du oui et du non qu'un tissu de contradictions, nous répondrons avec Salkever que le paradoxe est une composante nécessaire de la philosophie de Rousseau et manifeste sa conviction que «no single answer can be given to the question of what constitutes human happiness or the best human life».³⁴

Il n'en est pas moins aisé de reconnaître le genre de politique que la doctrine du *Contrat social* tend à favoriser. Rousseau juge préférable de prévenir les abus que de les corriger. Les structures économiques et politiques devraient enrayer le processus naturel d'accumulation des richesses et de concentration du pouvoir. Le goût du luxe et le plaisir de dominer sont impossibles à extirper quand ils ont pris racine dans l'esprit public; si on ne peut les empêcher de germer, il faut se borner à les régler: tel est le conseil de la prudence et du réalisme.

D'un autre côté, l'idée que le philosophe se fait de la nature humaine conduit à une valorisation de l'égalité. Selon Rousseau, le bonheur ne peut se goûter que dans l'indépendance. Or le riche est esclave de ses richesses autant que le pauvre de sa misère. Dans les pages célèbres d'*Émile* sur le thème: «Si j'étais riche...», Rousseau suggère que les seuls plaisirs qu'il se permettrait de connaître s'il était né dans l'opulence seraient ceux-là même que le poète Horace associait à l'«*aurea mediocritas*»³⁵. Dans la *Neuvième Promenade* l'anecdote du marchand d'oublies, tout comme le récit de la distribution de

pains d'épices aux petits Savoyards³⁶, sont des variantes de cette fête de l'égalité que Jean-Jacques aime à se représenter à lui-même. L'homme ne peut être heureux s'il voit souffrir ses semblables, ou s'il vit lui-même sous la dépendance d'autrui. Tant pour l'individu que pour la collectivité, la modération est la condition première du bonheur.

L'alternance de l'affirmation et de la négation qui caractérise l'attitude de Rousseau vis-à-vis de l'égalité se retrouve quand nous essayons de saisir les nuances de la notion antithétique; elle annonce par ailleurs l'apparent décalage entre la théorie et l'expérience auquel nous aurons à revenir.

Nombreux sont les textes qui se présentent comme des déclarations de guerre contre l'inégalité. «D'où naissent tous ces abus, si ce n'est de l'inégalité funeste introduite entre les hommes par la distinction des talens et l'avilissement des vertus?» demande déjà Rousseau dans le *Discours sur les sciences et les arts*³⁷. Quant au second *Discours*, il aboutit à la conclusion que:

[...] l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au Droit Naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité Physique; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui regne parmi tous les Peuples policés; puisqu'il est manifestement montre la Loi de Nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécille conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire.³⁸

Le *Contrat social* tient l'aristocratie héréditaire pour «le pire de tous les Gouvernemens». La raison invoquée est que les familles patriciennes se constituent par la transmission de la puissance «avec les biens du pere aux enfans», de sorte que «l'inégalité d'institution» fonde l'existence même de ce régime politique.³⁹ Rousseau affirme encore que l'État «se dissout» quand le monarque «usurpe le pouvoir souverain» et que le gouvernement «n'est plus rien au [...] Peuple que son maitre et son tiran». Comme l'inégalité est à son comble, «le pacte social est rompu, et tous les simples Citoyens, rentrés de droit dans

leur liberté naturelle, sont forcés mais non pas obligés d'obéir». ⁴⁰

Enfin, Jean-Jacques revient dans *Émile* à une idée qu'il avait ébauchée dans le premier *Discours* sur les rapports entre le luxe et le mauvais goût. L'inégalité corrompt la culture parce qu'elle introduit «une délicatesse excessive qui rend sensible à des choses que le gros des hommes n'aperçoit pas [...]»; alors se développe «l'esprit de discussion» engendré par l'habitude de subtiliser qui «rend le tact plus délicat et moins uniforme». ⁴¹ Les remarques de Wolmar dans *La Nouvelle Héloïse* sur les différentes façons d'arranger les jardins ⁴², celles de Saint-Preux sur les chants des vendangeuses ⁴³ montrent, en effet, qu'il existe des formes d'art proches de la simplicité naturelle, que n'a pas encore gâtées la fureur de se distinguer, de briller aux yeux d'autrui.

Mais il y a bien des cas où Rousseau justifie l'inégalité d'institution ou à tout le moins se résigne à son existence. Ayant exposé dans quelles circonstances les faibles et les pauvres ont été contraints d'accepter un pacte social imposé par les puissants et par les riches, l'auteur du second *Discours* admet que la majorité des contractants se sont fait bernier, qu'ils «[ont couru] au devant de leurs fers croyant assurer leur liberté», mais il ajoute que «les sages même virent qu'il falloit se résoudre à sacrifier une partie de leur liberté à la conservation de l'autre, comme un blessé se fait couper le bras pour sauver le reste du Corps» ⁴⁴. Comment ne pas rapprocher cette phrase de celle de Pascal:

Sans doute, l'égalité des biens est juste; mais, ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que la justice et la force fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien. ⁴⁵

Pour Rousseau comme pour Pascal, il faut tolérer un certain degré d'inégalité dans la répartition de la puissance et des biens pour que la société subsiste, la guerre civile étant le prix de l'intransigeance ⁴⁶. Nouveau paradoxe: s'il ne peut y avoir de société sans égalité, il ne peut y en avoir non plus sans inégalité.

Loin de pécher par incohérence, Jean-Jacques souligne l'inclusion des contraires dans la réalité sociale, ce qui est une façon d'inviter riches et pauvres aux compromis et à la modération. Le critère pour discerner, parmi les inégalités, celles qui tendent à la destruction du corps collectif de celles qui en favorisent le maintien consiste dans leur rapport avec la nature des choses. Dans les sociétés les plus anciennes, les magistratures furent confiées aux hommes qui se distinguaient par leur richesse ou par le mérite «qui donne un ascendant naturel», ou encore par l'âge «qui donne l'expérience dans les affaires et le sang froid dans les délibérations»⁴⁷. Ces distinctions découlaient plus ou moins directement des différences séparant les hommes à l'état de nature, et que Rousseau énumère au début du second *Discours*: «différence des âges, de la santé, des forces du Corps, et des qualités de l'Esprit, ou de l'Ame [...]»⁴⁸.

Les élections devenant de plus en plus «fréquentes» à cause de l'habitude de remettre le pouvoir à des vieillards, «les brigues s'introduisirent, les factions se formèrent, les partis s'aigrirent, les guerres civiles s'allumèrent [...]». À la faveur de ces désordres, des ambitieux confisquèrent l'autorité à leur profit et à celui de leur famille; changement auquel le peuple donna son assentiment «pour affermir sa tranquillité», bien que «les Chefs devenus héréditaires» traitassent leurs «Concitoyens» comme des «Esclaves». Rousseau peut ainsi retracer idéalement le «progrès de l'inégalité» depuis «l'établissement de la Loi et du Droit de propriété» jusqu'à la mise en place du «pouvoir arbitraire», en passant par «l'institution de la Magistrature». Les degrés d'inégalité correspondant à ces trois «Époque[s]» permettent de mesurer l'écart entre l'inégalité morale et l'inégalité naturelle, écart qui peut s'interpréter comme une appréciation de l'arbitraire: il s'agit de la division de la société entre riches et pauvres, puis entre puissants et faibles, enfin entre maîtres et esclaves⁴⁹.

Pour mieux faire comprendre Rousseau, nous dirons qu'il est normal d'écarter du pouvoir les enfants, les malades ou les débiles, mais non de le réserver aux nobles. Jean-Jacques, en d'autres termes, envisage deux sortes d'inégalités morales:

celles qui tirent leur origine des différences naturelles, et les discriminations qui écartent du pouvoir des individus capables de l'exercer. Les premières permettent le bon fonctionnement de la société, les secondes sont condamnables dans leur principe.

Tenant compte de ces précisions, nous pouvons mesurer la portée des réformes proposées aux Corses et aux Polonais. Le *Projet* écrit pour Buttafoco divise le peuple en trois classes: les aspirants, les patriotes et les citoyens, ces trois classes étant définies comme suit:

Tout aspirant marié selon la loi, qui aura quelque fond(s) en propres indépendamment de la dot de sa femme sera inscrit dans la classe des patriotes.

Tout patriote marié ou veuf qui aura deux enfans vivans, une habitation à lui et un fond(s) de terre suffisant pour sa subsistance sera inscrit dans la classe des citoyens.⁵⁰

Ce texte consacre l'existence d'une certaine inégalité fondée sur le mariage et la paternité (la famille n'est pas un modèle pour la société, mais elle représente une garantie de l'engagement social), ainsi que sur la propriété. Toutefois, Rousseau reste dans le domaine des inégalités voulues ou autorisées par la nature: en liant la propriété à la subsistance, il en indique à la fois la fonction et les limites. Et surtout, la division en classes ne relève nullement d'une politique d'intention «réactionnaire», comme on pourrait le croire aujourd'hui. Elle vise à remplacer, de l'aveu même du philosophe, «l'inégalité de race ou d'habitation» caractérisant le système féodal par une forme d'«inégalité personnelle». Désireux d'«abolir» un système désuet, l'auteur du *Projet* aime mieux changer la nature des inégalités que de les supprimer. Les privilèges, discriminatoires par essence, font place à la reconnaissance de la vertu et du travail.

Dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau constate que les Polonais sont répartis en trois ordres: noblesse, bourgeoisie, paysannerie. Plus prudent que dans les fragments sur la Corse, il propose (contrairement à Mably) de conserver ces trois ordres, notamment l'ordre équestre, afin de préserver la paix et l'unité de la nation. Mais en même temps, il

«court-circuite» l'organisation féodale en instaurant un système de participation de l'ensemble des citoyens aux affaires de l'État, en fait, une forme de méritocratie. Les citoyens actifs des trois ordres sont groupés en autant de catégories définies selon les services rendus et doivent faire partie de chacune avant d'accéder aux plus hautes charges de la «république»⁵¹. L'élimination de l'arbitraire au profit d'un *cursus honorum* constituant l'amorce d'un ordre légitime, comme le souci de ménager les habitudes «culturelles» du peuple polonais, font qu'il n'existe aucun hiatus entre les *Considérations* et le *Contrat social*, — Jean Fabre fut un des premiers à le montrer.⁵²

La préférence accordée aux institutions et aux formes de gouvernement tirant parti des inégalités naturelles, c'est-à-dire de l'expérience et du talent, explique la méfiance de Rousseau à l'égard de la démocratie. Les lumières exigées pour l'administration des affaires publiques ne sauraient briller dans la masse inéduquée: «Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné».⁵³ Dans la *Dédicace* du *Discours sur l'inégalité*, Jean-Jacques a pour cette raison mis ses concitoyens en garde contre la tentation d'usurper l'autorité des chefs:

J'aurois fui surtout, comme nécessairement mal gouvernée, une République où le Peuple croyant pouvoir se passer de ses Magistrats ou ne leur laisser qu'une autorité précaire, auroit imprudemment gardé l'Administration des affaires Civiles et l'exécution de ses propres Loix [...].⁵⁴

Quant à la famille, même si on la tient pour une cellule naturelle, comment oublier qu'elle est aussi une institution régie par des lois? Rousseau ne s'est guère exprimé sur les problèmes de législation familiale, peut-être dans la mesure où il trouvait justifiées les lois de son époque confirmant la toute-puissance de l'époux et du père. Il faudrait citer tout le livre de Sophie où Rousseau accumule les preuves suivant lesquelles la femme est faite pour obéir et se soumettre. Cette prédisposition, l'auteur d'*Émile* suggère de la renforcer par l'éducation, ce qui laisse supposer qu'il accorde aux lois un rôle analogue. S'il y a

quelque exagération à prétendre que l'épouse appartient au mari de la même façon que la terre⁵⁵, Rousseau ne conteste nulle part la subordination légale de la femme, même lorsqu'il dénonce des abus, comme le mariage de convenance. La logique veut que l'inégalité d'institution soit, en l'occurrence, considérée comme positive. Comme elle implique pour l'homme non seulement des droits mais des devoirs, elle est bénéfique à la femme qui se trouve pourvue d'un surcroît de protection. En outre, elle limite les ravages causés par l'«empire des femmes», source de désordres possibles, car c'en est un aux yeux de Rousseau que la politique se fasse dans les loges des actrices⁵⁶. De même, la subordination des enfants au père favorise leur conservation ou apparaît même comme une nécessité, du moins jusqu'au moment où ils peuvent voler de leurs propres ailes⁵⁷.

Pour finir, hasardons quelques remarques sur l'expérience vécue. Selon Starobinski, elle serait à l'origine de la rédaction du second *Discours*: «Au commencement, il y a l'éducation genevoise et républicaine, il y a l'égalitarisme vertueux, nourri de lectures romaines et de principes stoïciens»⁵⁸. Mais si Genève inspire l'idéal de l'égalité, autrement significatives furent pour Rousseau les expériences de l'inégalité effectuées à diverses étapes de sa vie, comme Starobinski l'a lui-même reconnu⁵⁹. L'on peut songer aux mauvais traitements subis durant les années d'apprentissage chez Abel Ducommun⁶⁰; aux démêlés avec le comte de Montaigu, l'ambassadeur de France à Venise, vis-à-vis duquel Rousseau essaya en vain de justifier sa conduite, après son retour à Paris⁶¹; à l'incident provoqué par les agissements du comte de Lastic, «l'homme au beurre», envers Thérèse Levasseur⁶², etc.

Mais l'expérience qui a laissé le plus de traces dans l'oeuvre de Rousseau, et dont on peut croire qu'elle a déterminé sa vocation d'écrivain, furent ses tentatives pour gagner sa vie comme précepteur. Dès 1735, dans une lettre à son père, Jean-Jacques parle de son projet de «trouver un emploi de Secrétaire chez quelque grand Seigneur», ou de «servir de Gouverneur a des jeunes gens de qualité», le second choix étant justifié par «un peu de talent» qu'il a «pour l'écriture», c'est-à-dire pour le «stile»⁶³. Or Rousseau doit vite se rendre compte

que la condition de «gouverneur» ou même de précepteur n'est guère plus enviable que celle de domestique. Quand il entre au service de M. de Mably, il est déçu à la fois par la modicité de son salaire⁶⁴, et comme le révèle le *Mémoire à M. de Mably*, par le fait qu'il ne dispose pas d'une pleine autorité sur les enfants. D'autres expériences ont pu être plus amères, à en juger par les allusions contenues dans la *Correspondance* ou dans les *Confessions*. Rousseau énumérera, dans *Émile*, les inconvénients d'un métier qu'on ne peut exercer qu'en s'abaissant de diverses façons:

Vous ne dépendiez que des richesses, et maintenant vous dépendez des riches; vous n'avez fait qu'empirer votre esclavage, et le surcharger de votre misère. Vous voilà pauvre sans être libre; c'est le pire état où l'homme puisse tomber.⁶⁵

De toute manière, les essais accomplis dans sa jeunesse ont convaincu Jean-Jacques de son manque de dispositions pour le métier⁶⁶. N'est-ce pas cet échec qui l'a incité à écrire? En 1740, le *Mémoire à M. de Mably* fut manifestement rédigé dans un but d'auto-justification, les efforts déployés par Rousseau pour imposer une discipline et un plan d'études à Condillac et Sainte-Marie n'ayant pas donné de bons résultats. Vu sous cet angle, l'acte d'écrire revient à changer le plan de la compétence: l'écrivain n'a pas à faire ce qu'il dit, il n'a que le talent de dire ce qu'il faut faire. Dans *Émile*, ce point de vue s'affirmera avec une tranquille assurance: «[...] à l'exemple de tant d'autres je ne mettrai point la main à l'oeuvre mais à la plume, et au lieu de faire ce qu'il faut je m'efforcerai de le dire»⁶⁷.

Itinéraire banal, selon Harvey Chisick, qui rappelle qu'au XVIIIe siècle, le préceptorat, tout comme la prêtrise, menait fréquemment à une carrière d'écrivain ou d'artiste: ce fut la route qu'emprunta Diderot⁶⁸. Il est facile de comprendre le pourquoi de cette situation: l'éclosion d'un discours littéraire ou philosophique suppose la disponibilité de celui qui écrit, un certain état de vacuité, de désengagement vis-à-vis des obligations sociales, morales, matérielles (à la limite, celui qui écrit ne «fait» rien d'autre qu'écrire), bref, l'installation dans la

marginalité. Chez Rousseau, les années où le discours littéraire commence à se greffer sur la pratique pédagogique sont celles où se remarquent peut-être pour la première fois les attitudes d'un homme en marge. Celles-ci visent à remplacer les rapports sociaux, qui comportent une part d'affrontement, même quand ils ne sont pas de nature conflictuelle, par des rapports de dépendance filiale qui substituent la soumission à l'agressivité et perpétuent de ce fait les illusions de l'enfance. Pierre-Paul Clément l'a montré⁶⁹, Jean-Jacques veut avoir pour juge un père qui le délivre de la responsabilité sociale.

«[...] Je tâcherai de mériter que vous veuillez bien me tenir lieu de père», écrit-il à M. de Mably avant d'entrer dans sa maison, «comme je me propose aussi de remplir à vôtre égard tous les devoirs d'un fils respectueux [...]».⁷⁰ Stratégie que Rousseau adoptera fréquemment dans ses amitiés, dans ses amours (songeons à ses rapports avec Mme d'Houdetot et Saint-Lambert) et, bien sûr, vis-à-vis de ses protecteurs. Elle serait une alternative à «l'esclavage servile» dont Jean-Jacques a connu la dureté en subissant la tyrannie d'Abel Ducommun⁷¹; l'astuce est de se retirer du circuit de la société pour éviter les désagréments liés aux inégalités ou même aux simples différences entre les personnes. Le métier d'écrivain offre précisément cette possibilité de se faire aimer malgré l'obstacle des rangs et des états. Le talent peut couvrir de gloire un individu dénué de naissance ou de fortune; il confère une autorité qui compense l'absence de statut social, à moins que, faisant l'objet d'une reconnaissance officielle, l'artiste ne se voie décerner ce statut avec les avantages qui s'y attachent.

Dans *La Nouvelle Héloïse*, la voix de Jean-Jacques se confond en partie avec celle de Saint-Preux «errant, sans famille et presque sans patrie»⁷². En s'éprenant de Julie, le jeune précepteur ressent comme une malédiction le «contraste de grandeur au fond de [son] âme et de bassesse dans [sa] fortune»⁷³ qui caractérise sa destinée. Le baron d'Étange refuse évidemment d'unir sa fille à un homme «réduit à vivre d'aumônes»⁷⁴, et Julie, après une longue révolte, s'incline devant sa volonté, même si elle n'approuve pas le jugement négatif qu'il porte sur son amant.

En renonçant à posséder Julie, Saint-Preux reconnaît, quant à lui, le bien-fondé des inégalités, que confirmera l'organisation de la vie à Clarens. Du moins, il résiste à la tentation de se révolter, et accepte sans trop d'amertume que Julie reçoive d'un autre homme le bonheur qu'il lui avait promis. Cette attitude réaliste est conforme à la conception que Rousseau se faisait du bonheur: on ne le trouve qu'en coïncidant avec soi-même, avec la place qu'on occupe dans l'univers et dans la société; principe que les Wolmar appliquent dans leur conduite envers leurs domestiques, en les décourageant de sortir de leur condition.

L'effacement volontaire de Saint-Preux révèle aussi une noblesse d'âme qui force l'estime et le respect. Dans son cas, il n'est même pas juste de parler de sacrifice: la sublimation de l'amour s'accompagne d'une élévation dans l'échelle morale qui annule les inconvénients de l'infériorité sociale. Alors qu'on l'avait jugé indigne d'épouser Julie, Saint-Preux se voit confier par Wolmar la mission d'éduquer ses enfants. Le métier de précepteur n'apparaît plus alors comme méprisable, il devient au contraire réservé à une élite intellectuelle et morale. Pourquoi ce changement de perspective? C'est que le précepteur est maintenant assimilé à l'homme de génie, qui unit comme lui talents et vertu. Wolmar ne comprend pas les choses autrement:

Il n'y a qu'un homme de génie en qui l'on puisse espérer de trouver les lumières d'un maître; il n'y a qu'un ami très tendre à qui son cœur puisse inspirer le zèle d'un père; et le génie n'est guère à vendre, encore moins l'attachement.⁷⁵

Le génie n'est guère à vendre: quelle différence entre ce langage et celui du préjugé qui traite l'homme de savoir comme un travailleur à gages! Mais Saint-Preux a cessé de revendiquer l'égalité. Le lien qui l'unit à Wolmar est de nature filiale: le mari de Julie est devenu son «Bienfaiteur», son «Père», Saint-Preux s'est donné à lui «comme à Dieu même»⁷⁶.

Cette position n'est-elle pas celle de l'écrivain protégé par la noblesse? Il faut la comprendre, moins comme une position servile (elle ne l'est pas, puisqu'il y a estime d'un côté, vénération et reconnaissance de l'autre) que comme une position

de repli, une condition marginale favorable à l'éclosion d'une parole libre. Elle a permis à Jean-Jacques de prendre non seulement le langage de l'époux, du père, du précepteur qu'il ne savait pas être, mais aussi celui du législateur, dont nous avons commenté quelques propositions.

- 1 Daniel Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, Armand Colin, 2e édition, 1934, p. 93.
- 2 Judith N. Shklar, *Men and citizens; a study of Rousseau's social theory*, Cambridge, University Press, 1969, p. 1.
- 3 Charles Rihs, *Les Philosophes utopistes, Le Mythe de la cité communautaire au XVIIIe siècle*, Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie, 1979, p. 67-70.
- 4 Alfred Cobban, *Rousseau and the modern state*, London, Anchor Books, 1964, p. 163.
- 5 Iring Fetscher, «Rousseau, auteur d'intention conservatrice et d'action révolutionnaire», dans Pierre Arnaud, Hans Barth et alii, *Rousseau et la philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 51-75.
- 6 *Nouvelle Héloïse*, v, 2, dans *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* (ci-après désignées par le sigle *O.C.*), Paris, Gallimard, Édition de la Pléiade, 1959-69, t.II, p. 559.
- 7 *Discours sur l'inégalité*, dans *O.C.*, t. III, p. 131.
- 8 *Émile*, V, dans *O.C.*, t. IV, p. 695-697.
- 9 *Émile*, I, dans *O.C.*, t. IV, p. 266-272.
- 10 *Discours sur l'inégalité*, dans *O.C.*, t. III, p. 351.
- 11 *Contrat social*, L. I, chap. 1, dans *O.C.*, t. III, p. 351.
- 12 *Contrat social*, L. I, chap. 2, dans *O.C.*, t. III, p. 352.
- 13 *Idem*, L. I, chap. 3, p. 354.
- 14 *Idem*, L. I, chap. 1, p. 351.
- 15 *Idem*, L. I, chap. 1, p. 351.
- 16 *Discours sur les richesses*, dans *Oeuvres complètes de Rousseau* éditées par Michel Launay, Paris, Seuil, collection «L'Intégrale», 1971, t. 2, p. 327.
- 17 *Idem*, p. 328.
- 18 *Idem*, p. 329.
- 19 *Idem*, p. 328.
- 20 *Projet de constitution pour la Corse*, dans *O.C.*, t. III, p. 950.

- 21 Andrew Levine, *The Politics of Autonomy. A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1976, p. 197.
- 22 *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, chap. XI, dans *O.C.*, t. III, p. 1008-1009.
- 23 Louis Althusser, *Sur le «Contrat social»*, in *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau, Cahiers pour l'analyse*, no 8, Paris, Le Graphe, 1967, p. 42.
- 24 Roberto Esposito, *Vico e Rousseau e il moderno Stato borghese*, Bari, De Donato, 1976, p. 155.
- 25 Article inédit.
- 26 *Contrat social*, livre II, chap. XI, dans *O.C.*, t. III, p. 391.
- 27 *Contrat social*, livre I, chap. VI, dans *O.C.*, t. III, p. 360-361. C'est nous qui soulignons.
- 28 *Émile*, III, dans *O.C.*, t. IV, p. 461.
- 29 *Émile*, IV, dans *O.C.*, t. IV, p. 524.
- 30 René de Lacharrière, *Étude sur la théorie démocratique. Spinoza-Rousseau-Hegel-Marx*, Paris, Payot, 1963, p. 89. (Bibliothèque politique et économique).
- 31 *Contrat social*, livre II, chap. XI, dans *O.C.*, t. III, p. 391-392.
- 32 René de Lacharrière, *Op. cit.*, p. 89.
- 33 *Émile*, III, dans *O.C.*, t. IV, p. 470.
- 34 Stephen G. Salkever, *Interpreting Rousseau's Paradoxes*, in *Eighteenth-Century Studies*, vol. II, no. 2, Winter 1977/78, p. 206.
- 35 *Émile*, IV, dans *O.C.*, t. IV, p. 691.
- 36 *Rêveries*, IX, dans *O.C.*, t. I, p. 1090-1093.
- 37 *Discours sur les sciences et les arts*, dans *O.C.*, t. III, p. 25.
- 38 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, dans *O.C.*, t. III, p. 193-194.
- 39 *Contrat social*, livre III, chap. V, dans *O.C.*, t. III, p. 406.
- 40 *Contrat social*, livre III, chap. IX, dans *O.C.*, t. III, p. 462-423.
- 41 *Émile*, IV, dans *O.C.*, t. IV, p. 674.
- 42 *La Nouvelle Héloïse*, IV, II, dans *O.C.*, t. II, p. 481-485.
- 43 *La Nouvelle Héloïse*, 7, dans *O.C.*, t. II, p. 609-610.
- 44 *Discours sur l'inégalité*, dans *O.C.*, t. III, p. 178.
- 45 *Pensées*, 238, dans *Oeuvres complètes* de Pascal, édit. Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 1152.
- 46 Selon Cassirer, c'est aussi en partie sous l'influence de Pascal que Rousseau s'est montré hostile aux sciences et aux arts (Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1932, p. 206.)
- 47 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, dans *O.C.*, t. III, p. 1986.

- 48 *Idem*, p. 131.
- 49 *Idem*, p. 187.
- 50 *Projet de constitution pour la Corse*, dans *O.C.*, t. III, p. 919.
- 51 *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, chap. XIII, dans *O.C.*, t. III., p. 1020-1029.
- 52 Jean Fabre, *Lumières et Romantisme. Énergie et nostalgie, de Rousseau à Mickiewicz*, Paris, Klincksieck, 1963, p. 101-130.
- 53 *Contrat social*, livre III, chap. IV, dans *O.C.*, t. III, p. 404.
- 54 *Discours sur l'origine de l'inégalité*, «À la République de Genève», dans *O.C.*, t. III, p. 114, Les *Lettres écrites de la montagne* dénonceront, au contraire, les tentatives des magistrats pour annihiler les droits du peuple, tentatives qui portent atteinte au principe de l'égalité (voir, par exemple, la «Septième Lettre», dans *O.C.*, t. III, p. 813-835).
- 55 Aubrey Rosenberg, «Property, Possession and Enjoyment. Woman as Object, Subject and Project in the *Émile*», dans *Rousseau et l'éducation. Études sur l'Émile*, Actes du Colloque de Northfield (6-8 mai 1983), publiés et présentés par Jean Terrasse, Sherbrooke, Éditions Naaman, 1984, p. 102-113.
- 56 *Lettre à Mr. d'Alembert sur les Spectacles*, éd. Fuchs, Lille, Giard, Genève, Droz, Textes littéraires français, 1984, p. 149.
- 57 *Discours sur l'économie politique*, dans *O.C.*, t. III, p. 242-243.
- 58 Jean Starobinski, «*Tout le mal vient de l'Inégalité*», in *Europe*, nov.-déc. 1961, p. 142.
- 59 Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1971, p. 332.
- 60 *Confessions*, I, dans *O.C.*, t. I, p. 30-42.
- 61 *Confessions*, VII, dans *O.C.*, t. I, p. 327.
- 62 Cf. la lettre du 20 décembre 1755 au comte de Lastic, et celle, datée du même jour, à la marquise de Ménars, dans *Correspondance complète*, éd. R.A. Leigh, no. 349 et 350, t. III, p. 231-233.
- 63 *Correspondance complète*, éd. R.A. Leigh, no. 11, t. I, p. 30-31.
- 64 *Correspondance complète*, no. 37, t. I, p. 121.
- 65 *Émile*, III, dans *O.C.*, t. IV, p. 472.
- 66 *Émile*, I, dans *O.C.*, t. IV, p. 264.
- 67 *Idem, Ibid.*
- 68 Harvey Chisick, *The Limits of Reform in the Enlightenment: Attitudes toward the Education of the Lower Classes in the Eighteenth-Century France*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1981, p. 28.

- 69 Pierre-Paul Clément, *Jean-Jacques Rousseau. De l'éros coupable à l'éros glorieux*, Neuchâtel, la Baconnière, 1976, p. 509.
- 70 *Correspondance complète*, no. 36, t. I, p. 120.
- 71 *Confessions*, I, dans *O.C.*, t. I, p. 31.
- 72 *La Nouvelle Héloïse*, I, 21, dans *O.C.*, t. II, p. 73.
- 73 *Idem*, I, 26, *Op. cit.*, p. 89.
- 74 *Idem*, I, 62, *Op. cit.*, p. 169.
- 75 *Idem*, IV, 14, *Op. cit.*, p. 507.
- 76 *Idem*, V, 8 *Op. cit.*, p. 611.