

Bergson disait que Rousseau est par excellence l'homme que l'on discute sans le connaître. Et il avait raison ; dès lors, soulignait Etienne Gilson, la plupart des livres qui lui ont été consacrés ne sont que des commentaires sur un contresens, et nous pourrions ajouter sur une simplification à l'extrême. Avec ce volume de treize leçons, qui aura été longuement préparé par son enseignement, J.-F. Spitz, nous permet de replacer tous les éléments de cette oeuvre dans son unité organique, dans son principe originel. L'auteur convoque donc dans ses leçons toute l'oeuvre de Rousseau et notamment sa correspondance qui éclaire et précise sa pensée. Ces leçons nous permettent ainsi de redécouvrir, sinon de découvrir, et de mieux pénétrer l'une des pensées les plus subtiles et difficile du XVIIIe siècle.

Dans sa première leçon, J.-F. Spitz souligne l'unité de cette oeuvre qui devrait être lue dans l'ordre de parution des ouvrages, mais également à rebours. La première méthode chronologique, la plus apparemment évidente, nous permet de comprendre le cheminement intellectuel de son auteur et ainsi de faire la généalogie de cette oeuvre ; la seconde méthode de lecture serait pourtant plus logique, puisqu'en partant des premiers principes « tels qu'ils sont exposés dans *l'Emile*, puis en suivant la théorie du *Contrat social*, (...) ; en passant de là à la genèse des mauvais gouvernements telle qu'elle est exposée dans la seconde partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, et en terminant par le premier *Discours*, qui décrit les effets moraux ultimes des gouvernements corrompus. »¹ nous permettrait de mieux saisir toute la pertinence de cette oeuvre.

C'est l'ordre chronologique, celui de la découverte, qui organise l'ouvrage de J.-F. Spitz. Quatre parties organisent ces treize leçons. Dans la première (deux premières leçons), l'auteur nous introduit au cœur même de l'intuition de J.-J. Rousseau : l'homme moderne abîmé par ses contradictions est sorti sain des mains de la nature. Mais alors, comment expliquer l'apparition du déséquilibre social ? C'est ce point qu'éclaircit J.-F. Spitz dans la deuxième partie de son parcours (leçons 3 à 5). La troisième partie est consacrée au profond déséquilibre introduit par l'invention arbitraire de la propriété privée qui eut pour conséquences violences et despotisme (leçons 6 à 9). Enfin, la quatrième et dernière partie de l'ouvrage expose les solutions de réformes qu'envisageait Rousseau pour apporter la paix et la concorde dans les sociétés humaines (leçons 11 à 13). J.-F. Spitz en profite pour mettre en évidence les contresens les plus dommageables qui ont été faits sur la pensée du *Contrat social*.

Première partie - Leçons 1 & 2 : Les Principes du système de Rousseau

Les sciences et les oeuvres de la raison ne pourront en aucun cas suffire au progrès de

l'humanité. Cette intuition, qui commande toute sa pensée, fait de Rousseau un penseur à contre-courant. Ce ne sont pas les Lumières de la raison qui nous permettraient d'atteindre l'harmonie et le bonheur individuel et collectif, puisque, bien au contraire, par ses artifices et ses complications, la civilisation humaine nous en éloigne toujours davantage. C'est dans l'intention du Créateur que tout était bon et harmonieux et c'est uniquement en admettant humblement ce fait que nous pourrions commencer à patiemment réformer l'humanité.

J.-F. Spitz, dans sa première leçon, nous fait entrer au cœur de toute l'œuvre du citoyen de Genève, c'est-à-dire de sa métaphysique et de son anthropologie sans lesquelles sa pensée politique manquerait d'assise. Cette anthropologie, nous croyons la connaître, puisque sa caricature est tout ce qu'il reste de son auteur.

Ce que dit Rousseau, c'est que l'homme n'a pas été créé mauvais et aliéné, mais bon et libre, mû par l'amour de soi (qui n'est pas l'amour-propre). Pourtant, force est de constater que ses actions laissent penser le contraire. C'est donc l'organisation sociale, et l'éducation qui en découle, qui sont les causes de cette perversion. Il faudrait donc, à partir de ce double constat refonder progressivement la société sur des institutions qui rendraient les hommes à leur nature profonde.

L'optimisme anthropologique et métaphysique de Rousseau, qui est réaffirmé et justifié dans le Second Discours, vient prendre le contre-pied du pessimisme de Thomas Hobbes enraciné dans un matérialisme qui ne trouve dans l'univers que des lois mécaniques et chez les hommes des passions égocentriques qui les déterminent à s'opposer les uns aux autres aussi puissamment que les premières déterminent les mouvements des corps inconscients. Mais, ce que souligne très bien cette première leçon, c'est l'erreur du raisonnement de Hobbes que Rousseau sut mettre en évidence : le philosophe anglais n'a trouvé un homme égocentrique et violent que parce que son analyse n'a consisté qu'à libérer les hommes, tels qu'il les voyait, de la contrainte des institutions sociales et politiques. Mais comment le seul retrait des remparts de nos sociétés pourrait suffire à mettre en évidence ce que nous serions si nous n'avions pas été formés et déformés par nos civilisations ? Bref, Hobbes prend l'effet pour la cause : les institutions répressives seraient justifiées par la violence des vices et passions qu'elles ont pourtant introduits dans le monde.

Retrouver cet état de nature est donc le projet que s'est fixé Rousseau dans le Second Discours. C'est une opération délicate à mener pour les raisons invoquées contre Hobbes.

Ce n'est donc pas de l'extérieur, en observant en naturaliste l'homme tel qu'il est de fait, que l'on trouvera ce qu'il est en l'état de nature, mais en procédant à l'analyse de ce que nous sommes qui ne dépend d'aucune modification imposée par les circonstances historiques effectives. « Une telle méthode conduit à exclure de la constitution originelle de l'homme tout ce sans quoi l'homme peut encore être pensé. »² Mais cette méthode est corroborée par une seconde approche qui consiste à ne laisser à l'homme que ce qui le distingue du monde animal et à en retirer tout ce qui vient s'y surajouter. Or, l'homme reste distinguable si « on considère que ni la raison, ni le langage ni la société (...) ne lui appartiennent par nature, car la différence spécifique demeure et celle-ci consiste dans la liberté. »³ L'état de nature est donc un état heureux, non réflexif et donc proche de l'animalité, marqué par l'indépendance et l'équilibre entre forces et besoins et donc par l'absence des sentiments destructeurs de la jalousie.

Ce sont les obstacles qui vont être la cause efficiente du développement des facultés intellectuelles de l'humain ; évolution rendue possible par la perfectibilité de cette espèce. C'est l'éveil de ces premières idées qui va provoquer celui de l'imagination et donc des premières passions qui lui font désirer ce qu'il n'a pas, et vont l'amener à se comparer aux autres, puis à s'éveiller à la moralité. Cette dernière domine les relations interpersonnelles tant que les individus ne dépendent pas fortement les uns des autres. Ces actions morales, insiste J.-F. Spitz, ne sont pas, selon Rousseau, motivées par la raison, mais par le plaisir qu'éprouve l'âme lorsqu'elle accomplit une bonne action ; « c'est donc bien par intérêt que nous agissons justement, mais par l'intérêt de l'âme et non par celui du corps. »⁴ Rousseau prend donc le contre-pied aussi bien des matérialistes qui voudraient tout ramener au corps et à sa seule satisfaction égoïste, mais également de ceux qui voudraient réduire la morale à la seule « prudence liée aux calculs que la raison (...) met en œuvre »⁵ pour satisfaire ses désirs. Rousseau, affirme, lui, qu'il y a un réel bonheur à faire le bien, dès lors que la raison nous le fait connaître. J.-F. Spitz montre bien la subtilité du principe de la bonté naturelle de l'homme chez Rousseau. Nous sommes bien loin de la mièvrerie à laquelle on la ramène le plus souvent.

Mais la complexification des relations sociales finit bientôt par rendre les hommes dépendants et rivaux, ce qui provoque une mutation de l'amour de soi en amour-propre, qui n'est que l'expression de la rivalité mimétique. Cet amour-propre s'accompagne de la prolifération des passions qui vont étouffer la voix de la conscience naturelle. En satisfaisant ses passions l'homme croit alors faussement obéir à la nature

alors qu'il lui tourne le dos. Tel est le mal qui domine les sociétés modernes.

Ainsi Rousseau est-il parvenu à faire la généalogie de nos passions qui conduisent à l'inégalité et donc à l'inimitié et au malheur individuel et social. Bref, « la racine du mal est donc dans l'inégalité, dans la dépendance et dans la concurrence qui caractérisent les institutions sociales telles qu'elles existent aujourd'hui. » ⁶

Deuxième partie - Leçons 3 à 5 : De l'homme naturel à l'homme civil

Si donc la bonté apporte une grande satisfaction à l'âme, il faut reconnaître que, pour qu'elle puisse s'exprimer, il fallait bien que nous entrions en rapport avec nos semblables et que notre raison s'éveillât. Nous sommes très éloignés de la caricature qui est faite de la pensée de Rousseau, qui, contrairement à ce qu'écrivait Voltaire, n'a jamais eu pour projet de nous faire retourner dans les forêts pour grimper aux arbres. Mais, il reste que ce qui devait satisfaire notre perfectibilité et nous élever au-dessus de l'animalité nous a conduits à construire des sociétés pathogènes. C'est bien pour cela que Rousseau, d'anthropologue, se fait théoricien politique : il faudrait inventer un système social qui nous permette de jouir des bienfaits du commerce avec autrui sans pour autant en être dépendants, donc jaloux et surtout assujettis. C'est le *Contrat social* qui va tenter de montrer la voie d'une telle réforme : rendre tous les hommes dépendants de la loi exprimant leur propre volonté, laquelle ne serait pas soumise à celle d'autrui et donc resterait libre.

Rousseau dès les premières lignes du *Contrat social* postule que l'homme est libre par nature. Cette liberté qui est postulée ne sera justifiée que par ses conséquences. C'est là un raisonnement très habile de Rousseau qui pourrait rester inaperçu si J.-F. Spitz ne le mettait en évidence dans la troisième leçon.

La nécessité de la domination politique de nos sociétés est faussement attribuée à la nature, ou encore, ce qui au fond revient au même, justifiée par le péché originel. Mais dans le premier cas, il faudrait pouvoir constater que les maîtres sont plus sages et vertueux que les sujets, ce qui n'est évidemment pas le cas, il s'en faut de beaucoup. De plus, il faudrait alors que nous nous considérions nous-mêmes comme esclaves et donc dénués de raison et de liberté, donc d'humanité, ce que personne ne peut envisager. Dans le second cas, on n'explique rien, car le péché originel qui justifierait notre organisation sociale n'explique rien et « se contente de dire qu'elle est inexplicable. » ⁷

Ici, J.-F. Spitz aurait pu montrer qu'en réalité seule la conception augustinienne et

thomiste du péché originel est rejetée par Rousseau, non l'enseignement donné par les premiers chapitres de la Genèse. Il serait assez facile de montrer que l'anthropologie et la pensée politique de Rousseau trouvent leur source dans la pensée hébraïque. Il n'enseigne pas autre chose que les sages qui ont écrit les textes fondateurs de notre civilisation et on peut dire que Rousseau fut un perspicace commentateur biblique. Le péché est un mauvais usage de la perfectibilité symbolisée par l'arbre de la connaissance du bien et du mal et cette faute dans le mythe biblique ne doit bien évidemment pas être lue comme un récit historique mais comme une image de notre situation toujours actuelle. C'est ainsi également que Rousseau présente sous la forme d'une histoire le passage de l'état de nature à la situation d'inégalité que nous vivons. Rousseau, donc, ne part pas de l'inégalité comme d'un fait légitimé par lui-même, mais du postulat inverse : l'inégalité n'est pas une conséquence de la nature, tout au contraire. Il Rousseau pose l'égalité et donc la liberté naturelle de l'homme, non comme un fait, non comme une vérité première indiscutable, mais comme une hypothèse rendue vraie a posteriori par ses conséquences politiques. Car, a contrario, en disant que l'inégalité est naturelle, on renonce à l'expliquer et on légitime un ordre injuste et déshumanisant.

L'inégalité n'est pas une conséquence de la nature humaine, mais le résultat contingent de cette nature avec des causes tout aussi contingentes qui, non seulement, ont permis la naissance des communautés, mais également le fait qu'elles deviennent inégalitaires. C'est la seconde partie du *Discours sur l'inégalité* qui va s'attacher à en proposer la généalogie. Il s'agit de montrer que le schéma répressif du pouvoir politique n'est absolument pas imposé par la nature.

Rousseau, souligne J.-F. Spitz, n'a jamais eu d'autre prétention que de proposer une conjecture qui lui permette de construire un raisonnement qui rende compte de l'inégalité qui règne entre les hommes dans nos sociétés. De plus, l'affirmation contraire n'est pas moins arbitraire, mais son défaut est de ne proposer aucune explication et de nous mettre en demeure de nous contenter d'une situation qui n'a rien de satisfaisant et de nous y soumettre. Bien au contraire, Rousseau, sans prétendre que les choses se soient passées exactement ainsi qu'il les imagine, nous amène à regarder au fond de nous pour y découvrir une aspiration à la bonté et à une juste et fraternelle égalité entre les hommes qu'il ne nous faut pas désespérer de rendre effective en réformant nos institutions. En mettant ainsi en évidence la subtilité du raisonnement de Rousseau, J.-F. Spitz rend justice à son génie et à la force de sa pensée. Dès lors, poursuit-il, Rousseau n'a absolument pas prouvé que la méchanceté est absente de notre nature, mais « il a prouvé que cela était possible »⁸ et ainsi

faisant et très logiquement, il a donc prouvé « qu'il est faux que l'inégalité soit voulue et légitimée par la loi naturelle. Il nous suffit de savoir que le contraire de X est possible pour établir que X n'est pas nécessaire. »⁹ De plus, il est parfaitement possible de penser la nature humaine sans cette méchanceté et il n'est pas possible de prouver que cela en est bien un caractère essentiel sans lequel elle ne serait plus pensable sans contradiction.

Mais quels sont ces causes contingentes extérieures qui ont engagé ce processus d'association puis de socialisation ? Il y a des causes matérielles : catastrophes naturelles, problèmes climatiques et la raréfaction de la nourriture accompagnant la croissance démographique qui ont obligé les hommes à raisonner et à unir ponctuellement leurs forces pour satisfaire leurs désirs.

Parmi ses nouvelles idées, figure celle de propriété qui marqua la sortie définitive de l'état de nature et l'entrée dans un monde artificiel marqué par les inégalités. Avant l'apparition de la propriété nul besoin ni de lois ni de pouvoir politique. On dépasse ici les simples querelles d'honneur ou de possession qui pouvaient de temps en temps opposer les individus mais ne relevaient d'aucune autorité instituée, car il s'agit ici d'entériner durablement une appropriation contre-nature. En faisant cela, les hommes ont de plus créé une autorité qui ne pouvait que les priver de leur liberté et de leur indépendance. Ils ont de ce fait tout perdu : la sécurité qu'ils pensaient obtenir, car le pouvoir institué devient le maître de leurs vies et de leurs biens, et la liberté.

Sur ce point, ainsi que le souligne J.-F. Spitz, Rousseau s'oppose radicalement à John Locke qui faisait de la propriété un droit naturel et donc de l'homme un être rationnel et juridique par nature. Sur ce dernier point, montre J.-F. Spitz, Rousseau est plus proche de Thomas Hobbes qui trouvait également absurde l'idée que l'homme puisse originellement posséder la notion de droit.

Cette appropriation des terres s'accompagna de leur exploitation et de ce fait de l'apparition du travail et surtout de son organisation : les uns sont forgerons et fabriquent les outils (naissance de la métallurgie) alors que les autres sont ouvriers agricoles (naissance de l'agriculture). Les hommes devinrent ainsi dépendants les uns des autres pour pouvoir subsister. C'est donc bien la propriété qui marque, selon Rousseau, la véritable frontière entre la liberté naturelle et la dépendance politique, la frontière entre l'état social et la civilisation, entre le bonheur et le malheur.

Mais plus encore, alors que certains accaparent les terres, les autres ne peuvent survivre qu'en travaillant pour eux. Nous avons la naissance de la dissension entre

riches et pauvres, les luttes pour accroître son pouvoir, les luttes entre les pauvres et faibles qui espèrent s'attirer les faveurs des puissants.

Nous entrons alors dans un monde de compétition où tout le monde espère être servi et dans lequel les hommes deviennent irrémédiablement captifs de la crainte, de l'envie et de la haine. Sans cette funeste invention de la propriété, les hommes auraient pu construire une société heureuse dans lesquelles l'indépendance aurait été préservée, mais où les sentiments moraux rendus possibles par l'apparition des familles (état primitif) et des nations (état sauvage) auraient élevé les hommes au-dessus de leur condition primitive grossière. C'est cette idée d'une telle société qui présidera à l'architecture du *Contrat social*.

Troisième partie - leçons 6 à 10 : De l'invention de la propriété au despotisme

J.-F. Spitz consacre toute cette partie de son cours à l'analyse rousseauiste de la propriété qui est au cœur de toute son anthropologie politique ; elle est effectivement à l'origine des inégalités cautionnées par des institutions créées pour la protéger. Pour mieux comprendre l'originalité du philosophe suisse, J.-F. Spitz le confronte aux grands théoriciens politiques des XVIIe et XVIIIe siècles : Hobbes, Locke, Grotius et Pufendorf.

Pour tordre le cou à une approximation classique qui ne vise qu'à discréditer la pensée de Rousseau, J.-F. Spitz rappelle bien que pour ce dernier (et en cela il rejoint Locke) la prise de possession d'une terre est juste si elle est mesurée par le besoin et fondée sur le travail. Dans ce cas, elle ne repose pas sur l'exclusion de l'autre et n'est légitimée que par le besoin et lui seul, et non par des institutions qui entérinent la captation injuste des terres. Le seul droit naturel est que chacun puisse subvenir librement à ses besoins. Cela ne veut certainement pas dire que les individus ne pourraient songer à s'approprier des choses dont les autres seraient exclus, mais que cela ne saurait être « reconnu intersubjectivement comme un droit » ¹⁰ ; sur ce point, Rousseau donne donc raison à Hobbes.

Il prend le contre-pied de la pensée de John Locke qui fait de la propriété un droit naturel, au même titre que la liberté et la vie. Le droit de propriété pour le philosophe anglais est une extension légitime, juste, de la personne et de son action. La loi, institutionnalisation de ce qu'il estime être une évidence naturelle, est de ce fait inscrite dans la nature humaine. Contre cela Rousseau estime que les hommes sont d'abord « sous l'empire des principes d'action inhérents à leur nature (l'amour de soi, la pitié) » ¹¹, sans raison et sans règle.

Mais où la frontière entre une possession naturelle et une autre qui ne correspondrait qu'à un besoin artificiel doit-elle être tracée et par qui ? Chacun prenant ses caprices (les besoins de pouvoir et de prestige) pour des besoins naturels, tous revendiquent le droit d'avoir le superflu au mépris du besoin des autres. Et bien entendu, chacun, jaloux de ce que les autres s'attribuent, refuse d'y reconnaître la satisfaction d'un besoin naturel et se sent privé de sa propre part légitime. Cette impression pouvant être renforcée par le fait que les bonnes terres étant rapidement prises, ceux qui viennent après - l'augmentation démographique aggravant la situation - ne peuvent plus trouver ce qui leur permettrait de satisfaire leurs besoins vitaux. Ainsi faisant, la question de la justice est posée. Mais la nature, hormis le sentiment de pitié (brouillé par les passions), ne peut nous dire comment nous devons organiser nos communautés qui sont des artifices créés par l'homme. Il est donc impossible que les hommes s'accordent sans un arbitre. Cet arbitre sera la Loi. La Loi - celle qui émanerait d'un Contrat social juste - est donc fondée, pour Rousseau, sur le droit de propriété ; on est donc très éloigné de la légende qui ferait du Genevois un ennemi primaire et définitif de ce droit. Si le droit de propriété n'est pas un droit naturel, pour autant, écrit Rousseau, il « est le plus sacré de tous les droits, et plus important à certains égards que la liberté même, parce que la propriété est le vrai fondement de la société civile et le vrai garant des engagements citoyens. »¹² Rousseau souligne, ce dont se souviendra Proudhon, que la propriété est la garantie de la liberté. Celui qui n'a rien est l'esclave de ceux qui possèdent¹³.

Dès lors, une loi qui ne ferait pas respecter le droit de chacun à posséder ce qui est nécessaire à la satisfaction de ses besoins serait tyrannique puisqu'elle exigerait des pauvres leur soumission sans contrepartie et ne les considérerait pas comme citoyens à part égale des possédants. Mais, la loi d'une société juste, la loi donc qui n'étoufferait pas la nature en nous, nous permettrait de renoncer à notre raison individuelle égoïste et de nous élever au-dessus de nous-mêmes pour épouser le seul point de vue rationnel que Rousseau appelle « la volonté générale ».

Contre l'artifice d'une société fondée sur l'égoïsme, Rousseau nous propose celui qui nous permettrait de rétablir le droit naturel en nous permettant de dépasser nos seuls sentiments individuels, souvent obscurcis par les passions, pour prendre en considération le droit légitime des autres.

J.-F. Spitz montre dans son septième chapitre comment J.-J. Rousseau répondant à ses principaux devanciers (Locke, Grotius, Pufendorf, Hobbes) a élaboré sa propre conception du droit de propriété. Toute la question est de savoir si la propriété est naturelle ou au contraire conventionnelle, fondée sur l'occupation ou sur le travail.

Mais si l'on admet que le travail justifie l'appropriation, alors on admet qu'elle est naturelle et ne requiert aucune institution, ainsi que le défend Locke. Hobbes, au contraire, fondant ce droit sur l'occupation, défendait une position conventionnaliste. Pufendorf, « quant à lui, avait proposé une conception dans laquelle l'origine du droit de propriété se trouverait dans la nature, tandis que sa constitution en droit authentique supposerait la convention. »¹⁴ Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de la présentation que J.-F. Spitz fait de ces différents points de vue qui éclairent la position de Rousseau et nous y renvoyons le lecteur.

Rousseau est effectivement d'accord pour admettre que « seule une convention peut constituer un droit parfait de propriété »¹⁵, mais tient que ce droit ne peut être légitimé que par le travail et la satisfaction des besoins qui constituent les limites et le fondement de ce même droit. Autant dire que Rousseau veut défendre une origine naturelle de ce droit de propriété, même si la convention peut seule le légitimer socialement en le limitant à ce qui est juste afin d'en protéger la signification et la force pacificatrice.

Le despotisme ne peut effectivement naître que du mépris du droit naturel lequel limite l'appropriation à la seule nécessité vitale. Qu'importe que les hommes ne soient pas égaux en force, habileté et ingéniosité lorsqu'ils n'ambitionnent que de satisfaire ces besoins ? Mais par contre, l'injustice apparaît quand un homme veut s'approprier le travail des autres par la force et les soumettre. C'est ce que rend possible la division du travail qui crée un déséquilibre dans l'interdépendance des hommes ; en effet, les outils de l'agriculteur, fabriqués par le forgeron, n'ont que rarement besoin d'être remplacés, alors que ce dernier dépend quotidiennement de l'agriculteur pour nourrir sa famille. Ce déséquilibre explique l'apparition de l'inégalité et de la servitude dans les sociétés humaines, dans leurs lois et dans leurs cultures qui exacerbent les passions, étouffent la pitié naturelle, provoquent la transmutation de l'amour de soi en amour propre et l'apparition de la méfiance qui engendre à son tour la duplicité. Rousseau, par ce constat, devient aussi désabusé que François de La Rochefoucauld : « L'intérêt particulier qui, dans la concurrence, l'emporte nécessairement sur toutes choses, apprend à chacun d'eux à parer le vice du masque de la vertu. »¹⁶ Ce déséquilibre s'accroît avec le droit de succession imposé par les possédants, les riches qui se protègent ainsi définitivement des pauvres. Ces derniers n'ont dès lors plus que la violence pour protester, à laquelle les riches riposteront par la violence de l'État et en imposant la croyance dans le bienfondé de cette injuste captation. « C'est donc bien l'apparition de la propriété qui détermine l'inversion de l'état de nature en état de guerre (...) les pauvres, exclus des richesses ne songent plus qu'à la violence

contre les possédants pour s'approprier ce dont ils ont besoin et ce qu'ils désirent. Leurs brigandages arment les riches qui ne songent plus qu'à accroître leur domination. » ¹⁷ Hobbes avait donc tort, non dans le constat que la violence domine les relations humaines, mais de penser que cette violence est originelle.

Pour Rousseau, ces lois qui ne font qu'imposer par la force des armes et de la manipulation cette injustice qui consiste à réduire l'autre à l'esclavage ne peuvent appartenir à une société juste, légitime et donc à une authentique société qui ne soit pas seulement « un simple troupeau rassemblé par la contrainte » ¹⁸.

Certains auront objecté à Rousseau que cette généalogie n'est que le fruit de son imagination. Peut-être bien, mais ajoute-t-il « il est raisonnable de croire qu'une chose a été inventée par ceux à qui elle est utile plutôt que par ceux à qui elle fait du tort. » ¹⁹ Il faut donc constater que nos sociétés sont fondées sur un profond déséquilibre ; et refuser l'idée qu'il ne pouvait en être autrement, quand bien même l'histoire prouverait que cela a toujours été ainsi (ce qui est certainement le cas), repose sur la confusion du droit et du fait ; le propos de Rousseau n'est pas de fonder le droit à partir des faits, ainsi que l'ont postulé la plupart des penseurs politiques, mais de juger les faits à partir du droit.

Quant à ceux qui, comme Robert Filmer, Bossuet ou encore Ramsay, voudraient fonder cette légitimité du pouvoir par l'ordre naturel en arguant qu'il ne serait que la prolongation de l'autorité paternelle, Pierre Jurieu, Locke et Pufendorf répondent que cette dernière n'est que culturelle et donc contractuelle. Le père peut exiger de ses enfants l'obéissance si et seulement si lui-même remplit ses obligations. Aux premiers, Rousseau concède que la famille est une société naturelle et par conséquent que l'autorité du père, qui ne peut être despotique, est également naturelle²⁰, mais aux seconds, il accorde qu'une fois que les enfants sont devenus capables d'être autonomes la famille n'existe que par une libre décision de ses membres. De plus, il fait valoir avec Locke que la principale erreur est de voir dans le pouvoir politique une prolongation du lien familial, car justement, insiste Rousseau, la société composée d'humains adultes n'est pas une famille et n'a donc rien de naturelle.

Si le pouvoir ne peut être fondé sur le modèle familial, il ne peut davantage l'être sur un prétendu droit du plus fort continue Rousseau. En effet, si un dirigeant politique règne par la force, il reconnaît aussitôt qu'il le fait sans aucun droit, puisqu'il retire à ses concitoyens la liberté d'en juger. La preuve étant que ce recours à la force peut très bien se retourner contre lui et le détrôner. « En d'autres termes, un pouvoir fondé sur la force ne constitue pas une société civile entre des individus (un chef et des

sujets) unis par des liens de droit, mais c'est la simple continuation de l'état de guerre sous l'apparence du droit » ²¹

Quatrième partie - leçons 11 à 13 : Les institutions politiques légitimes

Les trois dernières leçons de J.-F. Spitz sont très logiquement consacrées au projet contractualiste de Rousseau ; il pense une constitution qui viendrait remplacer la force, le despotisme, le mensonge et l'abâtissement corrélatif des peuples par une constitution fondée sur la liberté. Pour Jean-Jacques Rousseau il ne s'agit rien de moins que de sauver l'humanité sinon biologiquement du moins comme espèce libre.

Dans les leçons 12 et 13, après avoir montré comment Rousseau a commenté, analysé et critiqué les systèmes contractualistes de ses devanciers, tels Hobbes et Pufendorf, J.F. Spitz consacre sa dernière leçon à la solution originale proposée par le philosophe genevois.

Il s'agira de faire en sorte que les hommes unissent leurs forces au lieu de les consacrer à ne satisfaire égoïstement que leur amour-propre. Cette union permettra alors, sans renoncer à l'amour de soi, de retrouver le souci de l'autre que les sociétés humaines nous ont fait perdre, étouffant en nous la pitié que nous éprouvons naturellement pour les autres vivants et plus encore pour nos congénères. « Il est donc nécessaire - c'est l'intuition hobbesienne - qu'il existe une instance dans l'État qui ait la faculté de décider de l'emploi de l'ensemble des forces des individus et de leur point d'application. » ²² Mais Rousseau fait aussitôt remarquer contre Hobbes que cette instance ne peut être incarnée dans un seul homme, le monarque, sans qu'il en abuse. Il faut donc qu'elle le soit dans une personne morale qui représente la volonté générale du corps politique, protégeant tout à la fois les libertés individuelles au moment même où, associant l'individu à ce corps, on lui demande de renoncer à sa naturelle indépendance et à la défiance qu'elle a engendrée. Il s'agit pour Rousseau de permettre que la société survive à ses propres contradictions. Le pouvoir n'étant plus détenu par des intérêts particuliers mais par tous, on peut alors imaginer que tous travaillant à leur propre intérêt travailleront en même temps pour l'intérêt de tous. L'État n'étant personne en particulier mais étant l'ensemble du corps social, il ne peut plus nuire aux citoyens bien qu'il leur impose sa souveraineté de manière absolue et inconditionnelle.

Mais ce pouvoir confié à l'État ne revient-il pas à le vouloir totalitaire ? C'est souvent ce qui est reproché à Rousseau et la raison pour laquelle on l'accuse d'avoir été la matrice idéologique des dérives révolutionnaires de la Terreur.

J.-F. Spitz répond à ces accusations dans son onzième chapitre. En effet, l'État rousseauiste, étant au service des individus qui le créent par le pacte social, ne peut sacrifier les individus au destin du tout. La société voulue par Rousseau ne ressemble en rien à une ruche ou une fourmilière. La société politique, nous l'avons vu, ne peut être assimilée à l'ordre organique ou naturel. Mais elle ne ressemble pas davantage aux sociétés existantes qui sont mises au service des individus qui, par leurs ruses, sont parvenus à soumettre les citoyens à leurs seuls intérêts particuliers. J.-F. Spitz peut résumer ce dilemme de la manière suivante : « On le voit, si dans l'ordre naturel, toutes les parties sont subordonnées au tout, dans le désordre politique, le tout tend à être subordonné à l'une de ses parties. »²³ Le projet constitutionnel de Rousseau évite ces deux écueils. L'État n'existera ni pour lui-même ni pour quelques-uns de telle sorte que les individus puissent justement avoir une vie personnelle sous sa protection. L'État rousseauiste n'est donc en aucun cas sa propre fin. L'État rousseauiste n'est donc ni totalitaire, ni tyrannique, mais bien au contraire libéral si on admet que la liberté doit être accessible à tous et non à quelques-uns.

Pour conclure nous ne pouvons qu'encourager nos lecteurs à se plonger dans ce cours passionnant, clair, pédagogique et qui ne succombe à aucune des facilités qui dénaturent habituellement la pensée d'un des plus grands philosophes de la philosophie moderne.

1. J.-F. Spitz, *Leçons sur l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, collection Cours de philosophie, éditions Ellipses, 2015.
2. *ibid.* page 26.
3. *ibid.* page 27.
4. *ibid.* page 52.
5. *ibid.* page 54.
6. *ibid.* page 62.
7. *ibid.* page 75.
8. *ibid.* page 92.
9. *ibid.*
10. *ibid.* page 147.
11. *ibid.* page 152.
12. Jean-Jacques Rousseau, *OC, III*, 263, cité par J.-F. Spitz page 165.
13. Jean-Jacques Rousseau, *OC, III*, 271, *OC, II*, 258, cité par J.-F. Spitz page 166.
14. J.-F. Spitz, *op. cit.*, page 184.
15. J.-F. Spitz, *ibid.* page 203.
16. Jean-Jacques Rousseau, *OC, IV*, 636

17. J.-F. Spitz, *ibid.* page 234.
18. J.-F. Spitz, *ibid.* page 265.
19. Jean-Jacques Rousseau, *OC, III*, 180
20. Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, I, 2
21. J.-F. Spitz, *ibid.* page 289.
22. J.-F. Spitz, *ibid.* page 398.
23. J.-F. Spitz, *ibid.* page 358.